المَرْجِع في سُوسيولوجيا الدِّين

كتاب أكسفورد



تحرير
بيتر كلارك

ترجمة
ربيع وهبه

مراجعة
إحسان محسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
ARAB NETWORK FOR RESEARCH AND PUBLISHING

المَــــرْجِــــع
في سوسيولوجيا الدين
كتاب أكسفورد
المجلد الأول

المَـرْجِـع في سوسيولوجيا الديـن

كتاب أكسفورد

المجلد الأول

تحرير

بيتر كلارك

ترجمة

ربيع وهبه

مراجعة

إحسان محسن



الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥-١١٣ حمرا - بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف - سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٢٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المَرْجِع في سوسيولوجيا الدين: كتاب أكسفورد (المجلد الأول)/ تحرير بيتر كلارك؛ ترجمة ربيع وهبه؛ مراجعة إحسان محسن.

٢مج.

ISBN 978-614-431-201-8

١. الدين - علوم اجتماعية. أ. كلارك، بيتر (محرر). ب. وهبه، ربيع (مترجم). ج. محسن، إحسان (مراجعة).

306.6

The Oxford Handbook of

The Sociology of Religion

edited by Peter P. Clarke

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٠

محتويات

المجلد الأول

القسم الثاني
المنهج

القسم الثالث

الدين والحدود: الأخلاق، والعلم، واللادين، والفن والتجسد (الغيبوبة)

القسم الرابع

الدين والدولة، والأمة، والقانون

المساهمون

نانسي تي. أمرمان (Nancy T. Ammerman): أستاذة في سوسيولوجيا الدين، جامعة بوسطن، الولايات المتحدة.

إدوارد بايلي (Edward Bailey): شغل منصب كاهن أبرشية ونتربورن (Parish of Winterbourne) في بريستول من عام ١٩٧٠ إلى ٢٠٠٦، وهو المدير المؤسس لمركز دراسة الدين الضمني والروحانية (Centre for the Study of Implicit Religion and Spirituality)، وأستاذ زائر في جامعتي ميدلسكس (Middlesex) وستافوردشاير (Staffordshire)، المملكة المتحدة.

وليام سيمز باينبريدج (William Sims Bainbridge): مدير مشارك للحوسبة المتمركزة على الإنسان (Human-Centred Computing) في مؤسسة العلوم الوطنية (National Science Foundation)، ولاية فرجينيا، الولايات المتحدة، وأستاذ غير متفرغ في السوسيولوجيا في جامعة جورج ماسون (George Mason University)، واشنطن العاصمة، الولايات المتحدة.

ميرتن تير بورغ (Meerten ter Borg): عالم اجتماع الدين وأستاذ في الدين اللامؤسسي (Non-Institutional Religion) في جامعة ليدن (Leiden University)، هولندا.

غاري دي. بوما (Gary D. Bouma): أستاذ السوسيولوجيا ومسؤول قسم العلاقات بين الأديان والثقافات في هيئة اليونسكو (UNESCO) ـ لمنطقة آسيا والباسيفيك، جامعة موناش (Monash University)، ملبورن (Melbourne)، أستراليا.

ديفيد جي. بروملي (David G. Bromley): أستاذ الدراسات الدينية

والسوسيولوجيا في كلية الدراسات العالمية في جامعة فرجينيا كومنولث (Virginia Commonwealth University)، ريتشموند (Richmond)، الولايات المتحدة.

غاري آر. بونت (Gary R. Bunt): محاضر كبير في الدراسات الإسلامية، جامعة ويلز ترينيتي سانت ديفيد (University of Wales Trinity Saint David)، لامبيتر (Lampeter)، المملكة المتحدة.

وندي كايدج (Wendy Cadge): أستاذة مساعدة في السوسيولوجيا في جامعة برانديز في والثام في ماساتشوستس (Brandeis University, Waltham, Mass.)، الولايات المتحدة.

بيتر بي. كلارك (Peter B. Clarke): أستاذ متمرس (كرسي) في التاريخ وسوسيولوجيا الدين، كينغز كوليدج، جامعة لندن، وحالياً أستاذ في كلية اللاهوت، جامعة أكسفورد، المملكة المتحدة.

بيتر كولينز (Peter Collins): محاضر كبير في قسم الأنثروبولوجيا في جامعة درم (University of Durham)، المملكة المتحدة.

لورن أل. داوسن (Lorne L. Dawson): أستاذ السوسيولوجيا والدراسات الدينية في جامعة واترلو (University of Waterloo)، أونتاريو، كندا.

كارل دوبلير (Karel Dobbelaere): أستاذ متمرس (كرسي) في السوسيولوجيا، جامعة لوفن الكاثوليكية (Catholic University of Leuven)، وجامعة أنتويرب (University of Antwerp)، بلجيكا.

أندريه دروجرز (André Droogers): أستاذ متمرس (كرسي) في الأنثروبولوجيا الثقافية ومرجعية خاصة في أنثروبولوجيا الدين والأنثروبولوجيا الرمزية، الجامعة الحرة (VU)، أمستردام، هولندا.

بني إدغل (Penny Edgell): : أستاذة ومديرة دراسات السوسيولوجيا في جامعة مينيسوتا (University of Minnesota)، الولايات المتحدة.

إنغر فورست (Inger Furseth): أستاذة وزميلة قسم البحوث في مركز «كيفو» للبحوث الكنسية (KIFO Center for Church)، أوسلو، النرويج.

ديفيد أن. غلنر (David N. Gellner): أستاذ الأنثروبولوجيا الاجتماعية وزميل في كلية أُول سولز (All Souls)، جامعة أكسفورد، المملكة المتحدة.

كينيت غرانهولم (Kennet Granholm): زميل بحوث زائر في جامعة أوبو أكاديمي (Åbo Akademi)، توركو (Turku)، فنلندا.

ماثيو غست (Mathew Guest): محاضر في علم اللاهوت والدين في جامعة درم، الممكلة المتحدة.

إيفا أم. هامبرغ (Eva M. Hamberg): محاضرة في سوسيولوجيا الدين وأستاذة في دراسات الهجرة في مركز اللاهوت والدراسات الدينية، في جامعة لوند (Lund University)، السويد.

مالكولم هاملتون (Malcolm Hamilton): محاضر كبير في السوسيولوجيا في كلية السوسيولوجيا والسياسة والعلاقات الدولية، في جامعة ريدينغ (University of Reading)، المملكة المتحدة.

فيليب هاموند (Phillip E. Hammond): أستاذ متمرس (كرسي) في مركز ماكنزي براون (D. MacKenzie Brown) متخصص في الدراسات الدينية في جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا، الولايات المتحدة.

شيان هاوثورن (Sîan Hawthorne): محاضرة في النظرية النقدية ودراسة الأديان ورئيس مركز الجندر والأبحاث الدينية في كلية الدراسات الشرقية والأفريقية، جامعة لندن، المملكة المتحدة.

بول هيلاس (Paul Heelas): أستاذ في الدين والحداثة في قسم الدراسات الدينية، جامعة لانكستر (Lancaster University)، المملكة المتحدة.

روبرت هفنر (Robert W. Hefner): أستاذ الأنثروبولوجيا والمدير التنفيذي لمعهد الثقافة والدين والشؤون العالمية، جامعة بوسطن، الولايات المتحدة، حيث يدير أيضاً برنامج حول الإسلام والمجتمع المدني.

تيتوس هجلم (Titus Hjelm): محاضر في المجتمع الفنلندي والثقافة في كلية الدراسات السلافية والأوروبية الشرقية في جامعة كلية لندن (University College London)، المملكة المتحدة.

دين هودج (Dean R. Hoge): أستاذ متمرس (كرسي) في السوسيولوجيا في جامعة أمريكا الكاثوليكية (Catholic University of America)، واشنطن العاصمة، الولايات المتحدة.

ستيوارت هوفر (Stewart M. Hoover): أستاذ ومدير مركز الإعلام والدين والثقافة، كلية الصحافة والاتصال الجماهيري، جامعة كولورادو (University of Colorado)، بولدر (Boulder) الولايات المتحدة.

كيشن إنابا (Keishin Inaba): أستاذ مشارك في كلية التنمية البشرية، جامعة كوب (Kobe University) ـ اليابان.

كريستوف جافرلو (Christophe JaVrelot): أستاذ العلوم السياسية ومدير مركز الدراسات والبحوث (Centre d'Eìtudes et de Recherches-CERI)، العلوم السياسية (Sciences-Po)، باريس، فرنسا.

جب سيندينغ جنسن (Jeppe Sinding Jensen): أستاذ مشارك في قسم دراسة الدين، جامعة آرهوس (University of Aarhus)، الدنمارك.

بيرون جونسن (Byron R. Johnson): أستاذ في السوسيولوجيا، ومدير مساعد في معهد دراسات الدين، ومدير برنامج السلوك المؤيد للمجتمع (Program on Prosocial Behavior)، جامعة بايلور (Baylor University)، واكو (Waco)، تكساس، وزميل قديم في معهد ويذرسبون (Witherspoon Institute)، برنستون (Princeton)، الولايات المتحدة.

مارك يورغنشماير (Mark Juergensmeyer): أستاذ السوسيولوجيا والدراسات العالمية ومدير مركز أورفاليا للدراسات العالمية والدولية في جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا، الولايات المتحدة.

هانز كيبنبرغ (Hans G. Kippenberg): زميل كلية ماكس فيبر (Max-Weber-Kolleg)، جامعة إيرفورت (Universität Erfurt)، ألمانيا.

مايكل كيروان (Michael Kirwan, SJ): قسٌّ يسوعيٌّ ومحاضر في علم اللاهوت، في كلية هايثروب (Heythrop College)، جامعة لندن، المملكة المتحدة.

إيوان أم. لويس (Ioan M. Lewis): زميل الأكاديمية البريطانية وأستاذ

متمرس (كرسي) في الأنثروبولوجيا في كلية لندن للاقتصاد، المملكة المتحدة.

رود لينغ (Rod Ling): زميل الدراسات ما بعد الدكتوراه، في كلية البحث السياسي والاجتماعي بجامعة موناش (Monash University)، ملبورن، أستراليا.

كايت لوينثال (Kate Loewenthal): أستاذة متقاعدة، في قسم علم النفس، كلية هولواي الملكية (Royal Holloway College)، جامعة لندن، المملكة المتحدة.

ديفيد ماشاسيك (David W. Machacek): المسؤول التنفيذي الرئيس في برنامج الإنسانية في حالة التحرك (Humanity in Action)، نيويورك، الولايات المتحدة.

إليانور نسبت (Eleanor Nesbitt): أستاذة الأديان والتربية، جامعة وارويك (University of Warwick)، المملكة المتحدة.

إنزو باس (Enzo Pace): أستاذ السوسيولوجيا، وسوسيولوجيا الدين، وحقوق الإنسان في كلية العلوم السياسية، جامعة بادوا (University of Padua)، إيطاليا.

وليام إي. بايدن (William E. Paden): أستاذ في الدين بجامعة فرمونت (University of Vermont)، برلينغتون (Burlington)، الولايات المتحدة.

آن بيرغيتا بسي (Anne Birgitta Pessi): زميلة البحث الأكاديمي وأستاذة (محاضرة) غير متفرغة في كلية الدراسات المتقدمة في جماعة هلسنكي (University of Helsinki)، فنلندا.

كارولين بلوس (Caroline Plüss): أستاذة مساعدة في قسم السوسيولوجيا في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة نانيانغ الفنية (Nanyang Technical University)، سنغافورة.

جون ريدر (John Reeder): أستاذ متمرس (كرسي) في الدراسات الدينية في جامعة براون (Brown University) ـ بروفيدانس آر آي (Providence, RI)، الولايات المتحدة.

كاي. هلموت رايش (K. Helmut Reich): أستاذ في جامعة رذرفورد، كلية دراسات الوعي والتقاليد المقدّسة (Rutherford University of Consciousness Studies and Sacred School Traditions) وزميل كبار الباحثين متقاعد في فرايبورغ (Fribourg)، جامعة كلية التربية (University School of Education)، سويسرا.

جيمس تي. ريتشاردسن (James T. Richardson): أستاذ في قسم السوسيولوجيا والدراسات القضائية ومدير برنامج الدراسات القضائية في جامعة نيفادا (University of Nevada)، رينو (Reno)، الولايات المتحدة.

أولي بريبن ريس (Ole Preben Riis): أستاذ سوسيولوجيا الدين في جامعة آغدر (Agder University)، كريستشنساند «Kristiansand»، النرويج.

رولاند روبرتسون (Roland Robertson): أستاذ السوسولوجيا والمجتمع العالمي في جامعة آبردين (University of Aberdeen)، أسكتلندا، المملكة المتحدة، وأستاذ متقاعد بارز في مجال السوسيولوجيا، جامعة بيتسبرغ (Pittsburgh)، الولايات المتحدة.

ويد كلارك روف (Wade Clark Roof): أستاذ الدين والمجتمع في جامعة جي. أف. راوني (J. F. Rowny) ومدير مركز والتر أتش. كابس (Walter H. Capps Center) لدراسة الأخلاق، والدين، والحياة العامة في جامعة كاليفورنيا، سانتا باربرا، الولايات المتحدة.

آنسون شوب (Anson Shupe): أستاذ في قسم السوسيولوجيا، جامعة إنديانا ـ جامعة بوردو (Indiana University-Purdue University)، إنديانا، الولايات المتحدة.

جيمس سبيكارد (James V. Spickard): أستاذ السوسيولوجيا، جامعة ريدلاندز (University of Redlands)، كاليفورنيا، الولايات المتحدة.

ماري إيفلين تاكر (Mary Evelyn Tucker): محاضرة كبيرة وباحثة في جامعة ييل (Yale University)، نيو هفن (New Haven)، وهي أيضاً مديرة منتدى ييل حول الدين والبيئة (Yale Forum on Religion and Ecology).

برايان ترنر (Bryan S. Turner): أستاذ السوسيولوجيا في معهد البحوث

الآسيوية (Asia Research Institute)، جامعة سنغافورة الوطنية (National University of Singapore).

مات واغونر (Matt Waggoner): أستاذ مساعد في الفلسفة بكلية أليرتوس ماغنوس (Albertus Magnus College)، نيو هفن، الولايات المتحدة.

نيكولاي جي. ونزل (Nikolai G. Wenzel): أستاذ مساعد في الاقتصاد في كلية هيلزدال (Hillsdale College)، ميتشيغن، الولايات المتحدة.

روبرت وثنو (Robert Wuthnow): أستاذ السوسيولوجيا ومدير مركز دراسة الدين في جامعة برنستون (Princeton University)، الولايات المتحدة.

سامي زبيدة (Sami Zubaida): أستاذ متمرس (كرسي) في السياسة والسوسيولوجيا، كلية بيركبيك (Birkbeck College)، جامعة لندن، المملكة المتحدة.

انضم إلى مكتبة

امسح الكود



مقدمة
نحو مزيد من الفهم التأسيسي للدين ضمن إطار عالمي

بيتر كلارك

يتضمن الانخراط الفعّال في تعريف ديناميات الدين وتوضيحها وبلورتها، في عصرنا هذا، تطويرَ مفهومٍ تأسيسي للدين أكثر منه مؤسسي بالإضافة إلى استخدام إطار أكثر عالميةً. وهذا هو التحدي الرئيس الذي يواجه سوسيولوجيا الدين المعاصرة، وسيظهر تأثيره في تحويل مقاربة دراسة الدين من مجال معرفي تشكُّله إلى حدّ كبير مفاهيم غربية عن الدين منبثقة عن دراسة المسيحية والمصالح الغربية، إلى مجال معرفي يوجّهه فهمٌ للظاهرة أكثرُ تعددية وشمولاً لثقافات مختلفة.

ومن مظاهر الاهتمام الملحّة في هذا الشأن أن سوسيولوجيا الدين تضمّ عدداً كبيراً من القضايا، تشمل فهمَ العلوم المعرفية للتطور الديني، وخاصية العلمنة المتغيرة، وظهور أشكال جديدة من الانتشار الديني والتعددية الدينية والتنوّع الديني، وأثر ذلك في الانسجام الاجتماعي ـ من دون أن يكون هناك بالضرورة وبأي حال وضع التعادل ـ وفي صياغة المزاعم حول الحقيقة والتعبير العام عنها. ومن الأمور التي يزداد ارتباطها بفهم ديناميات الدين في المجتمع هو البحث في التنافس بين الحكومات والكيانات الراديكالية في السيطرة على الدين، والاستراتيجيات التي تضعها الحكومات لضمان عدم سقوط الجيل الثاني واللاحق من المهاجرين الساخطين فيما يوصف بأنه أفكار متطرفة وفلسفات هؤلاء الراديكاليين. وهذه الإدارة السياسية وتشكيل الدين يعتمدان اعتماداً كبيراً على مبادرات وبرامج «تطوّعيّة» مختلفة تستهدف

بناء أشكال خاصة من الدين المعتدل يمكن من ثَم تسخيره لخلق رأسمال اجتماعي وتقويض سيطرة التطرّف المسلّح على الدين.

وقد حوّلت سوسيولوجيا الدين منذ فترة قصيرة نسبياً اهتمامها ـ بقدر عاد بالنفع على ما يندرج تحتها من تخصّصات معرفية فرعية ـ إلى مجالات جديدة من البحث يتناسب معها الفهم التأسيسي للدين على نحو أفضل، مثل ظاهرة الروحانية غير الكنسية (unchurched spirituality)، وإلى حيوية دينية جديدة واسعة الانتشار سيتضح أنها تَدين بكثير من قوّتها إلى تيّارات محلية وعالمية، من بينها الهجرة الاقتصادية، وثورة الاتصالات التي تجلّت في تفشّي استخدام الفضاء المعلوماتي (cyberspace)، وهو الابتكار الذي أسهم إسهام الابتكارات التكنولوجية الأخرى في دمقرطة المعرفة الدينية وانتشارها، ونزع صفة التشيُّؤ منها.

ومن بين موضوعات البحث موضوعاتُ الدين والبيئة، والدين والعلوم، وموضوع اللادين (irreligion) التي تعرّضت للإهمال ـ على الرغم من أهميتها وارتباطها بسوسيولوجيا الدين ـ فمثلاً إذا تناولنا موضوع اللادين (irreligion) بلداً بلداً ـ على تبايُن البلاد ـ فقد يظهر موضوعاً هامشيّاً، لكن إذا نظرنا إليه عالمياً فهو موضوع جوهريّ، ومن ثَم، فإنّ استخدامنا منظوراً عالميّاً وإطاراً في تحليل مثل هذه الموضوعات سيخدم، بلا شكّ، البحث على وجه أفضل، على الرغم من أن الجذور أو الأسس الاجتماعية لن تكون أبداً عالمية حصرياً.

تناول الخبراء كثيراً من هذه القضايا في هذا الكتاب؛ لذا يقتصر دوري في هذه المقدّمة على تقديم بعض الملاحظات حول بعض مسائل سوسيولوجيا الدين الناشئة من تطوّرات من مثل ظهور الحيوية الدينية الجديدة الواضح في المجتمع المعاصر، والأشكال الجديدة من التعددية والتنوّع الديني، والإدارة السياسية للدين، ثم سنُنهي هذا القسم من المقدّمة بتعريف موجز بما نقصده هنا بمفهوم الدين التأسيسي (organic religion). وإني لأقترحُ استخدام هذا المفهوم للتغلّب على القيود الخطيرة التي يفرضها الفهم الممأسس للدين، وبخاصة ميله إلى خلق انطباع عن الدين بوصفه ثابتاً واستاتيكياً [راكداً] (static)، ومركِّزاً على المذهب، وفهم هذه العمليات التوفيقية بوصفها انحرافات. كما أشير إلى أن تبنّي وجهة نظر أكثر تأسيسية عن الدين تتضمّن تطبيقات عملية في المنهجية المستخدمة في سوسيولوجيا الدين، وهو ما يقتضي، في اعتقادي، استخداماً أوسع للإثنوغرافيا والمناهج النوعية عموماً.

الحيوية الدينية الجديدة

منذ جيل مضى، انصبّ اهتمام السوسيولوجيا في تيّارها السائد وبصورة شبه حصرية على المجتمع الغربي ـ تاركةً الاهتمام بباقي العالم للأنثروبولوجيا ـ واهتمت ضمن هذا الإطار بالمسيحية وحدها؛ إذ كان بارادايم [أنموذج] سوسيولوجيا الدين السائد هو فقدان الدين دلالته على المستوى المؤسّسي وعلى مستوى الوعي. وتمركز الخطاب في عناصره الواسعة على عمليات التميز التاريخية والسوسيولوجية التي فُصل بمقتضاها الدين ـ الذي كان ذات يوم المؤسسة المجتمعية المسيطرة والشاملة ـ عن مجالات الحياة العامة الأخرى. وقد تبع ذلك نوع من فقدان الذاكرة فيما يتعلّق بالتاريخ الديني والمعتقدات والممارسات الدينية. ومن ثَمّ يبدو أنّ اللحظة قد حانت لإعادة التركيز والتشديد على الحيوية الدينية وعمليات «إعادة الضم» (re-coupling)، و«نزع التمييز» (de-differentiation)، و«نزع العلمنة» (de-secularization).

غير أن تغيّر بؤرة التركيز ينبغي أن لا يعني نهاية البحث والجدال حول مثل هذه الموضوعات المعيارية مثل العلمنة والطائفية؛ لأنها على أية حال لم تنضب على الإطلاق. ومثلما يبيّن تشارلز تايلور (Charles Taylor) في كتابه **عصر علماني** (*A Secular Age*) (٢٠٠٧)، أن هناك أبعاداً جديدة للعلمنة ما زالت في حاجة إلى اكتشاف، وأنّنا بالكاد بدأنا فهم الطائفية خارج السياق المسيحي. وستبثّ دراسات موضوعات راسخة من هذا النوع، بلا شكّ، حياةً جديدةً في الجدال حول هذه المسائل المعيارية مما يدفع عدداً من المساهمين في هذا الكتاب إلى أن يُدْلوا بدلوهم فيها وأن يناقشوا قضايا مثل العلاقات بين الدين والبيولوجيا الارتقائية، والدين والعلوم المعرفية، والتنوّع الديني، والتعددية الدينية، وتوجّه الدين نحو العالم بإشارة مرجعية خاصة إلى الحداثة والبيئة والدين والثقافة، والدين والانحراف، واللادين، وغيرها من القضايا.

لذا، ليس المقصود هنا في هذه المقدّمة الإيحاء بأن ماضي سوسيولوجيا الدين لم يعد له مستقبل، ومن ثَم ينبغي تركه لمصلحة أجندة جديدة تماماً؛ ولا نسعى أيضاً إلى تثبيط دراسة إضافية للأدب السوسيولوجي

الكلاسيكي المتمحور حول الدين. فالفائدة الوحيدة التي يمكن أن تعمّ هذا الاختصاص المعرفي الفرعي هو أن يصبح معروفاً على نحو أفضل ومقروءاً على نحو أوسع. وبينما لم يبدأ الاهتمام السوسيولوجي بقضية الحيوية الدينية إلا من وقت غير بعيد (Stark and Bainbridge, 1985; Martin, 1990; Berger [et al.] 1999)، إلا أنه ازداد بدرجة ملحوظة منذ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، عندما تحوّل النظر إلى الدين بأشكاله المتطرفة بوصفه مشكلة اجتماعية رئيسة، وبأشكاله «المعتدلة» بوصفه مفيداً بصورة خاصة في توليد رأسمال اجتماعي، وتعزيز السلوك المؤيد للمجتمع، وحماية الفئات الأكثر ضعفاً، مالياً واجتماعياً، من الوقوع في براثن الجريمة.

والحيوية الدينية المتجددة التي نشهدها في الوقت الحاضر هي ظاهرة عالمية، تتنوع أسبابها من مكان إلى آخر، وكذلك الأشكال التي تتخذها. فهي تُرى أحياناً في أوروبا الغربية، بصورة مضلّلة، على أنها نتاج مجيء أعداد غير مسبوقة من المهاجرين لأسباب اقتصادية من المؤمنين والممارسين للشعائر الدينية من آسيا، وأفريقيا، وأجزاء من أوروبا الشرقية، مثل بولندا ولتوانيا. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن بأي حال التمادي في عزو هذه الظاهرة إلى هذه التطورات وحدها، مع تهميش نمو أشكال جديدة من البروتستانتية الإنجيلية في أمريكا اللاتينية وما تتمتع به من دينامية، وكذلك إعادة اجتياح الإسلام للشرق الأوسط وجنوب آسيا وجنوبها الشرقي، وكذلك ظهور الحركات الدينية الجديدة (New Religious Movements NRMs) بأعداد لا تحصى في الصين واليابان وغيرها من البلدان الآسيوية، بعضها يضم ملايين المريدين والتابعين (Clarke, 2006)، والتي يمكن عزوها مباشرة وبصورة حصرية إلى قوى الحداثة والغربنة (Westernization). ففي كلّ دليل على الحيوية الدينية، نلحظ عمل القوى المحلية والعالمية معاً والاجتماعية والاقتصادية والدينية والسياسية. ولا شكّ في أنّ هجرة المسلمين أو الهندوس أو البوذيين إلى الغرب من الشرق الأوسط وآسيا قد أسهمت في حيوية الدين في أوروبا الغربية، وفي بعض الحالات كان لها تأثير العامل المساعد، معطية المقوّمات لظهور مسيحية أكثر وعياً بالذات وأكثر توكيداً لها. ويظلّ على الرغم من ذلك من الضروري أن نضع في أذهاننا وجود قدرٍ كبيرٍ من الارتداد أو التراجُع عن الدين وسط المهاجرين، بمن فيهم الشبّان

المسلمون، وهو ما كانت له انعكاسات على الدعوة أو الرسالة، وعلى نوعية التعليم الذي تقدّمه المدارس، التي أصبحت في أجزاء كثيرة من العالم أكثر حزماً فيما يتعلّق بموضوعات من قبيل التدريس الفعلي للمعرفة الإسلامية. وعادة ما ينسب هذا الارتداد إلى النفوذ الغربي، ومن ثَمّ جاء من أولى الأولويات للحركات الإسلامية الدعوية الكبيرة جيدة التنظيم مثل جماعة التبليغ استعادة هؤلاء المرتدين.

ولا شك في أنّ الدينامية والحيوية الدينية والاهتمام المتزايد باستمرار بالروحانية، أينما وجدت، تحتاج إلى مراقبة من خلال إطار داخلي ـ خارجي، أو محلي وعالمي. فتوسُّع المسيحية الإنجيلية في أمريكا اللاتينية، مثلما يوضّح مارتن (Martin, 1990)، يمكن فهمُه على نحو أفضل إذا رأيناه من هذا المنظور. فمن المعقول أن ننسبَها إلى رعاية وكالة المخابرات المركزية (CIA) للإنجيليين في أمريكا الشمالية التي تدفع لهم نظير غسيل أدمغة الشعوب في أمريكا اللاتينية عبر نشر أشكال سلمية من الدعاية السياسية المؤيّدة للأمريكيين. كما أنّ ارتباط الكاثوليكية الشعبي بكثير من المشاكل السياسية والاقتصادية في القارة ظلّ مهمّاً للغاية لنجاح الإنجيلية. وبالمثل في العالم الإسلامي، تأسّست حركة الإخوان المسلمين في عام ١٩٢٩ على يد حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٨) ـ وهي ربما الحركة الأكثر تأثيراً من بين الحركات الإسلامية كلها في العصر الحديث ـ لا يمكن فهمها على نحو كامل، مثلما يوضّح غِب (Gibb, 1978) وميتشل (Mitchell, 1969)، إذا نظرنا إليها نظرة صافية بوصفها رداً على النفوذ الغربي في العالم الإسلامي؛ إذ كان الإخوان المسلمون معنيين بقدر ما يعنيهم أي شيء آخر بإنقاذ الإسلام من أشكال الفساد المحليّة. ومن ثَمّ، فإنّ الحيوية الدينية المتجدّدة، إذا ناقشناها ضمن اثنين من مراكزها الرئيسة، أمريكا اللاتينية، والعالم الإسلامي، يتضح ما لها من أصول في الظروف المحلية والعالمية.

وفي هذه النقطة أودُّ أن أصف بإيجاز المقصود هنا بالحيوية الدينية؛ وأود التشديد على عدم إمكانية فهمها أساساً في ضوء نموّ عددي، بل هي تهمّ بالأحرى دينامية الدين أو «قوّته» و«نطاقه» في العالم المعاصر.

تفنيدُ الحيوية الدينية

على الرغم من أن العالِم الأنثروبولوجي الأمريكي كلفورد غيرتز يرى «قوّة» الدين و«نطاقه» مرتبطين ببعضهما بعضاً، مثلما هما بالفعل (Geertz, 1968: 111-112)، فإنه يقدّم تمييزاً مفيداً بينهما؛ إذ لم تكن فكرته عن القوة تخالف فكرة دوركايم (Durkheim, 1915: 209)، مشيراً في ذلك إلى درجة العزيمة التي يتمسّك بها المؤمنون ويحفظها إيمانهم. أمّا ما يقصده بالنطاق، فهو مجموعة السياقات الاجتماعية التي تُعتبر الرؤى الدينية في إطارها إمّا أكثر ارتباطاً أو أقل. وقد أصبح هذان الجانبان من الدين أكثر بروزاً في العصر الحديث ـ مع تحوّل الأيديولوجيات السياسية، وهو شيء جدير بالملاحظة، إلى التغير في الشكل أكثر منه في الجوهر. ويمكن القول إنّ الديانات أيضاً، سواء على المستوى العام أو الممارسة، يشبه بعضها بعضاً، باضطراد، ومن ثَمّ، يزداد اهتمام الديانة الرسمية بتعريف الحدود بصورة أكثر وضوحاً.

أثار ازدياد قوة المعتقد الديني ونطاقه قدراً ملحوظاً من الاهتمام وسط الإنسانيين (humanists) بل وفي أوساط المتدينين والسياسيين الممارسين، بعضهم مسلمون، وآخرون مسيحيون، وآخرون هندوس. ومن بين السياسيين المسيحيين ممّن عبّروا عن قلقهم في هذا الشأن رئيس الولايات المتحدة السابق جيمي كارتر (Jimmy Carter)، الذي اقتنع بأن الدين يكافح لكسب نفوذ هائل على المجال العام، بما يضرّ بمصلحة الحيّزَين العام والديني. وفي المقابل، يواصل بعض منظّري العلمنة في الاقتناع بأن نفوذ الدين على الحيّز العام قد نقص، ويتناقص، وسيستمر في التناقص، وذلك في جدلهم بأنّ العالم الآخذ في التنوّع والتعددية والذي يزيد في رؤيته النسبية لمزاعم الحقيقة الدينية يجعل في النهاية من المستحيل على الدين استعادة السيطرة القوية على الساحة العامة. والنمو الحالي في التديّن الفردي والروحانية، كما هو مزعوم، كفيل بإثبات ذلك.

قد تُساق هنا حجة أن نظرية العلمنة، بحكم تركيزها المؤسسي ومفهومها الاستاتيكي عن الظاهرة، قد غابت عنها رؤية صفات الدين التأسيسية، وديناميته المحتملة، وقدرته على إعادة تعريف نفسه والتآلف مع

أشكال أخرى كثيرة من الحياة مع قدرته في الوقت نفسه على استعادة تميّزه وحفظ هُويّته. وربّما أبخست نظرية العلمنة أيضاً دور الدين الثقافي، معتبرة في ذلك أنّ التفسير العلمي قد حلّ محلّه. وعلى الرغم من ذلك، فإنّه في نظر كثيرين في الغرب، مثلما في أماكن أخرى، تظلّ التفسيرات الدينية لمثل هذه المشكلات المستمرّة والمعقّدة مثل مشكلة الشرّ والمعاناة جذّابة مثلها مثل أنواع أخرى علمانية من التفسير. وهذا فضلاً عن قدرة الدين على توليد الأمل في إمكانية تغيير العالم عبر تلك المعتقدات الخلاصية (messianic beliefs) مثل الإيمان بالمجيء الثاني للمسيح أو الإيمان بظهور المهدي عند المسلمين الذي سيضمن، كما يُعتقَد، انتصار الإسلام واستعادة المساواة والعدل على الأرض، أو بظهور المجدّد كلّ مئة عام، الذي يشبه دوره دور المهدي، والمفترض أنّ ظهوره ثابت. ومعتقدات من هذا النوع لا تزال تجنّد مؤمنين بأعداد متزايدة في أنحاء العالم الحديث كافّة، حتّى في الأماكن التي قد نتوقّع أنها الأبعد عن أن تضمّ تلك المعتقدات، بما في ذلك عالم البوذية اليابانية، ولا سيما في تعبيراتها الأحدث مثل سوكا غاكاي (Soka Gakkai)، وفي حركات هندوسية جديدة مثل حركة براهما كوماريس (Brahma Kumaris) (بنات براهما)، وحركة وون البوذية الكورية (Korean Won Buddhist)، والحركات الصينية مثل فالون غونغ (Falun Gong) (Chang 2004)، وحركة البرق الشرقي (Eastern Lightning) الصينية المنبثقة عن المسيحية و/أو كنيسة الله القدير (Church of Almighty God). ولا يوجد تقريباً مثال واحد عن التجديد الديني في العالم المعاصر لم تتميّز فيه هذه المعتقدات تميُّزاً بارزاً. ولكن قليلة هي الأطروحات السوسيولوجية التي اختبرت قدرة هذه المعتقدات على خَلقِ التزام ديني قوي وحماسة أيديولوجية. لقد كان من الشائع عند سوسيولوجيي الدين، إلى وقت غير بعيد، رؤية مثل هذه الحماسة والالتزام الديني والحمية كافة كملامح للمجتمعات التقليدية مثلما عرّفها فيبر. حتى إنّ كثيرين تبنَّوا موقف باسكال (Pascal) القائل إنه من الحكمة التصرف كما لو كان الله موجوداً بدلاً من عدم وجوده، إذا ما أخفق الدين في التفسير، وجنحتِ العقيدة إلى التردّد.

يتخذ تأثير الحيوية الدينية الجديدة الاجتماعي أشكالاً كثيرة. ففي مجتمع الحداثة، والحداثة المتأخرة، وما بعد الحداثة، نرى هذا الأثر موفراً

مقوّمات ظهور ما سلف ذكرُه من تنافسٍ على الساحة السياسية التي أصبحت الديانات فيها حالياً منخرطة مع المجتمع العلماني. وهو التنافس الذي تبرزه جيداً طرائق الاندماج الاجتماعي التي تميل ديانات بعينها إلى تبنّيها عند امتلاكها أقداماً راسخة في أراضٍ أو أقاليم جديدة. ونحن نرى اليوم جميع الديانات وقد أصبحت عالمية، وهو ما عجّل من نهاية الإقليمية الدينية. وأذكر أنّني في مستهلّ بحثي في الإسلام في أوروبا الغربية في أوائل السبعينيات، لم يكن هذا الدين، كما هو معتاد، مجرّد تابع غريب للثقافة الأوروبية الغربية الدينية؛ إذ صار من المنطقي سوسيولوجياً التحدّث عن إسلام أوروبي، مثلما نتحدّث عن بوذية أوروبيّة، وأخرى أمريكية في الولايات المتحدة (Queen, 2000; Cadge, 2005). وقد أفسحت هذه التشكيلات الدينية الجديدة المجال لظهور أشكال جديدة ممّا أشرنا إليه سلفاً بوصفه اندماجاً اجتماعياً وذلك مع بداية تحدّيها ما هو سائد على مستوى الجماهير من ترتيبات المجتمع في علاقتها بالدين والمجتمع، والدين والقانون، والصحة، والتعليم، والسياسة، وتشريعات العمل، والعبادة.

في المجتمع الغربي المعاصر وفي البلدان ذات الأغلبية المسلمة مثل تركيا، نجد أنّ التنافس على الفضاء العام بين العلماني والديني، لا يصل إلى حلول أو تسوية، بل على العكس يشتدّ ويمتدّ للاشتباك مع من يعتبرون الدين مسألة خاصة وأولئك ممّن تسيطر عليهم معتقداتهم الدينية ـ من دون أن يكون ذلك بالضرورة بالمعنى الثقافي أو الفكري ـ إلى حدّ أنهم يرفضون قبول وجود قيود على تطبيقها، ومثال على ذلك أشكال من التيار الإسلامي السياسي التي تهدف إلى تأسيس دولة إسلامية تكون ـ كما يجادلون ـ مسلمة بصورة إلزامية. والالتزام بتأسيس دولة إسلامية ليس غير مقبول عند جميع الإسلاميين فحسب، بل هو التزامٌ لا يتضارب ـ مثلما جادل متخصّصون في الفقه الإسلامي والغربي ـ مع الديمقراطية فحسب، بل أيضاً مع السلطة الدينية (El Fadl, 2004).

مسألة أنّ الدين عاد لينظر إليه ثانية كقوة مؤثرة ذات نفوذ في العالم المعاصر، أمر يمنحه فرص الانخراط بمزيد من الفعالية في الجدال الدائر في المجال العام حول قضايا التعليم والانحراف والآداب العامة والأخلاق والسياسة والبيئة والعرق والهجرة والصحة. وهو ما يشكّل تغيّراً ملحوظاً،

ولا سيّما أنّ صوت الدين ـ على الرغم من الإصغاء إليه باحترام من حين إلى آخر حتى وقت قريب ـ يعتبر اليوم عنصراً ضرورياً في عملية صنع القرار. بهذا المعنى، يوجد بالفعل عملية لارسمية قيد التنفيذ من نزع العلمنة (desecularization) تخضع فيها العلاقة بين المقدّس والعلماني لعملية إعادة ترتيب ومن ثَمّ، لم يعد من الممكن وصفها بأنها علاقة منفصلة. وفي هذا السياق لا تمثّل النقاشات الحديثة التي جرت في فرنسا حول مكانة الدرجات العلمية التي تقدّمها الجامعات الكاثوليكية ومؤسّسات دينية على مستويات أخرى من التعليم العالي سوى مثال واحد على هذه العملية من إعادة ترتيب العلاقة بين المقدّس والعلماني.

قد يكون من المفيد لأجندة سوسيولوجيا الدين فيما يتعلّق بالجيل الجديد أن تقوم على القضايا التي أشرنا إليها سلفاً في إطار خطاب حول الحيوية الدينية على مستوى العالم، تلك الحيوية التي تحتلّ قوتها ونطاقها في أجزاء كثيرة من العالم مستوى مكافئاً لمستوى أي إحياء ديني في التاريخ. فضلاً عن ذلك، فإنه مع الاهتمام بدرجة التجديد الديني ومداه، ربما يمكن وصف العصر الحالي بأنه عصر محوري. قد يوجد شيء من الشكّ في أنّ البوذية والإسلام والهندوسية والمسيحية، هذه الديانات الأربع على سبيل المثال، قد خضعت خلال الفترة من الخمسين إلى المئة سنة الماضية لتغيّرات عميقة مثلها مثل أي ديانة في تاريخها السابق، وهي لا تزال ماضية في المرور بتغيّرات بمعدّل غير مسبوق. حتّى الديانات التي وصفت بصورة مضلّلة على أنها ديانات تقليدية مثل تلك الموجودة في أفريقيا وأوقيانوسيا (Oceania) والأمريكتين وآسيا فهي تشهد تغيّرات راديكالية، طالت حتى الصفة الجوهرية لبعضها وتوجّهها بوصفها ديانات تقوم على أساس أخلاقي، غير تبشيرية، إلى ديانات عالمية برسالة خلاصية.

وعلى الرغم من تزايد قوة الدين ونطاقه، مثلما أوضحنا، فإنه لا يوجد توجُّه ديني واحد يسود، باستثناء بضعة أجزاء من العالم؛ ولا يوجد أيضاً ديانة واحدة تنشر رسالة أيديولوجية غير متنازع عليها أو محل خلاف. ففي أمريكا الشمالية والغرب عموماً، على سبيل المثال، في الوقت الذي نجد فيه انبعاثاً مدوياً على مدار السنوات الخمسين الماضية

للدين المحافظ من الناحية اللاهوتية والأخلاقية والاجتماعية، فإن الدين الليبرالي أيضاً شهد صعوداً، وذلك مع انخراطه في روحانية غير كنسية (Stark [et al.], 2005; Heelas and Woodhead, 2005). كما أن التعددية الدينية التي تنتشر في كلّ مكان كما هو واضح، قد أسهمت في هذا التنوّع الذي اعترى الرأي الديني، ولا سيما في الغرب. وفي الوقت نفسه، أدخلت أنماطاً جديدة من التديّن، وطرائق جديدة من الاعتقاد والانتماء، ووسعت كذلك من «السوق الروحانية» ونوعت منها (Roof, 1993) وهو ما أثار مزيداً من النقاش حول أسئلة مهمّة شغلت السوسيولوجيا الكلاسيكية، من بينها سؤال حول العلاقة بين الدين والتماسك الاجتماعي.

ويمكن الجدال بالطبع حول كون الحيوية الدينية والروحانية، اللتين تقودان عملية نزع العلمنة، ظاهرتين عابرتين، وهي صفة تنتج إلى حدّ كبير من افتقادهما هياكل مؤسسية. وعلى الرغم مما أفردناه من مساحة لمزيد من التعليقات حول هذه المسألة في الأسفل، يبدو أنّ هذا مقام مناسب للإشارة إلى أن الهياكل المتماسكة يمكن أن تخلق مآزق كثيرة لبقاء الدين بقدر ما يسبّبه غيابها. وهذا ما شهدناه في انحدار الإنجيلية وصعود الميثودية/ المنهاجية (Methodism)(*) في القرن الثامن عشر في إنكلترا، عندما أقحمتها هياكل الكنيسة الإنجيلية بقوة في المناطق الريفية، في حين كان غياب هذه الهياكل في الميثودية مصدراً مَنَحَها مرونةً لازمةً للتنصير في البلدات الصناعية الناشئة.

إذاً، لا يحيا الدين فقط عند تمأسسه، فعلى الرغم من أنّ البوذية أو الهندوسية أو الإسلام أصبحت هياكل شديدة التعقيد، فإنها لا تحوي مؤسسة

(*) الميثودية أو المنهاجية طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في المملكة المتحدة على يد جون ويسلي (John Wesley)، وجورج وايتفيلد (George Whitefield)، وتشارلز ويسلي (Charles Wesley) وانتشرت في بريطانيا ثم في المستعمرات البريطانية حتى الولايات المتحدة الأمريكية من خلال الأنشطة التبشيرية. كانت موجّهة أساساً إلى العمال والفلاحين والعبيد، واعتمدت فيما يتعلق بمسألة الخلاص على اللاهوت الأرميني نسبة إلى جاكوب أرمينوس (Jacubus Arminus) القائل بإمكانية خلاص كل إنسان، مناقضاً بذلك عقيدة الاختيار المسبق في مذهب الكالفينية. تنسب الحركة الميثودية نفسها إلى الصحوة الإنجيلية في بريطانيا في القرن الثامن عشر وتتبع أعمال جون ويسلي، الذي كان رجل دين أنجليكانياً، ويشكل أتباعها ما يقارب سبعين مليوناً في جميع أنحاء العالم. لمزيد من التفاصيل انظر صفحة ويكيبيديا مستخدماً مفردة (Methodism) (المترجم).

مثل الكنيسة، فضلاً عن ذلك، وبحكم ما يجري حالياً من تحوّل عميق في وسائل الاتصال، فقد يتبيّن مرة أخرى أن الهياكل المتماسكة القوية تعوق النمو، بينما الحركات ذات الهياكل الهشّة التي يسهل تفكّكها وتعتمد على التشبيك قد تكون أفضل جاهزية لإعادة التنظيم وتلبية مطالب جديدة مع تغيّر أنماط الديانة والروحانية وأنواعهما؛ لأنها مثلما بيّنت دراسات الحركات الدينية الجديدة، تميل إلى التغيّر في الغالب كلّ عقد من الزمان إن لم يكن بمعدّل أسرع.

التعدّدية الدينية الجديدة والانسجام الاجتماعي

لم يسبق قط مواجهة أنماط التعددية الدينية والتنوّع الديني التي ظهرت إبّان السنوات الخمسين الماضية في الغرب أو في أي مكان آخر سواء في شكلها أو على المستوى الذي تضطلع به. فبينما كان الحال في الماضي معظم الوقت أن تمنح فروع الدينِ نفسه التعددية والتنوع، أصبحت لدينا، اليوم، ديانات مختلفة يتضمن كلٌّ منها تنوّعاً في التعابير. وهذا هو ملمح التعدّدية والتنوّع الديني الجديد الذي يحتاج إلى مناقشة فيما يتعلق بالانسجام الاجتماعي والاندماج.

لم يعد التنوّع الديني جديداً على البحث السوسيولوجي؛ فقد كان جزءاً مهمّاً من أجندة السوسيولوجيا الأصلية التي سعت إلى فهم التحدّيات التي طرحتها الاختلافات الثقافية والدينية أمام التماسك الاجتماعي. وقد طرح السوسيولوجيون من البداية أسئلة أساسية من نوع الاجتهاد التأويلي (hermeneutical) فيما يتعلّق بمعنى طرائق الحياة المختلفة وكيفية تأثيرها في المجتمع. وكان من نقاط ضعف المقاربة السوسيولوجية الكلاسيكية في تفسير معنى طرائق الحياة المختلفة، بما في ذلك طرائق التديّن المختلفة، ميلها إلى التفكير في المجتمعات على أنها كيانات فردية أو وحدات مندمج بعضها في بعض ومن ثَمّ غفلتها الواضحة عن العوالم الكثيرة المختلفة التي قد يسكنها أعضاء تلك المجتمعات بصورة متزامنة.

ذلك أنه في الوقت الذي يتحتّم على سوسيولوجيا الدين المعاصر الاستمرار في مواجهة التحدّي الذي ينطوي عليه تفسير الاختلاف الديني،

فإنه ينبغي أيضاً أن يهتمَّ بالاندماج كمتغيّر إمبريقي، مهما كانت وحدة التحليل المعنية. ففي خارج الديانات وداخلها، نجد الاعتقادات الأخلاقية واللاهوتية عرضة للنزاع مع اتسام الحدود بالمسامية أو النفاذ منها وإليها ما يهيّئ تربة خصبة لإعادة الحيوية إلى الدين. ومثلما أشرنا سلفاً، فإنّ هذه التعددية وهذا التنوّع اللذين تغذّيا بشكل رئيس على الهجرة الاقتصادية لا يخلقان موقفاً محصّلته صفر أو لا حاجة إلى خلقه عندما يكون الانسجام والاندماج الاجتماعيان معرّضين للخطر، بل قد يثبت جيّداً أنها نقطة قوة في هذا الصدد. وما يشغل حيّزاً أكبر من الأهمية حول هذا الموضوع هو كيف يتمّ التعامل مع التنوّع والتعددية الدينية في الأماكن العامة مثل المدرسة والكلية وتجمّعات من هذا القبيل، وكيف تأثّرت مقاربة القائمين على تدريس الدين وفهمهم في تلك المؤسّسات وما يشبهها، وكذلك من يفسّر القانون وينفّذه، إسهام هذا كله في التماسك الاجتماعي وما يرتبط به من حيّز حقوق الإنسان.

إدارة الدين السياسية

تأخذ مسألة إدارة الدين السياسية التي أشرنا إليها سابقاً أشكالاً مختلفة بحسب الترتيبات الدستورية، وأيديولوجية الحكومات المعنية، وطبيعة الشرعية ـ إن وجدت ـ التي تتمتّع بها الحكومات وكذلك كيفية التحكم التي تسعى إليها أو التي خولت بممارستها. وهذه العوامل بدورها تحدّد مواقف الحكومات والتدابير التي هي على استعداد لتبنّيها لحفظ النظام والاستقرار.

مثلما أشرنا سابقاً، تنخرط الحكومات في أوروبا مباشرة بصورة أو بأخرى، بحسب السياق، في خلق دين «معتدل» خاصة إسلاماً «معتدلاً»، وهو مصطلح محل خلاف شديد. وفي الصين لا يزال البحث مستمراً عن كونفوشيوسية جديدة من شأنها المساعدة على التعامل مع القضايا الأخلاقية والاجتماعية التي يثيرها التوسُّع الاقتصادي السريع؛ وفي تايلاند لا تزال البوذية تستخدم في «تمدّن» ما يسمّى قبائل التلال (Hill Tribe) مثل «الأكها» (Akha)، وفي اليابان يسعى العلماء والحكومة لتقييم الإسهامات التي قد يشكّلها تعليم الدين داخل المدارس في تقليل معدّلات الانتحار بين الشباب ومعالجة المشكلات السلوكية مثل التنمُّر.

في كلّ مكان تقريباً، تشتبك الحكومات في إدارة الدين والروحانية، بل وإنتاجه عبر التعليم وغيره من الوسائل، وفي بعض السياقات تتمثّل إحدى العواقب غير المباشرة وفي الغالب غير المقصودة لهذا الاشتباك في إتاحة مساحة أكبر للدين داخل الحيّز العام. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ المبادرات الحكومية لبناء ديانة معتدلة وهادفة اجتماعياً لم يكن لها دائماً النتيجة المرجوة، بل تستطيع الإسهام في انتشار ما يقدّم بوصفه ديانة «حقيقية» غير ملوّثة سياسياً وسط مؤيدي النظام السياسي القائم. وهذه الأوضاع معاً إنما تعضد فكرة الدين كأيديولوجيا، وهو إدراك يسعى رجال الدين جاهدين إلى التقليل منه.

استنتاجات

أحد الآثار الفكرية الرئيسة لما ذكرناه حول أشكال الحيوية الدينية المعاصرة هو أنّ التفكير في الدين بالطريقة نفسها وبالعادات نفسها كما كان معتاداً في الماضي لم يعد قابلاً للاستمرار. ومثلما أشرنا سابقاً، فإن استخدام إطار عالمي ونموذج أكثر تأسيساً من الدين سوف يتيح لسوسيولوجيا الدين تطوير فهم للدين ومقاربة له أكثر تنقيحاً وتعقيداً في العالم المعاصر، الذي بلغ فيه نزع صفة التشيؤ عن المعرفة الدينية وتعليم الروحانية وممارستها عبر الإعلام والفضاء المعلوماتي مرحلة متقدّمة، وتوفّرت فيه كذلك أدوات لبناء الديانات والروحانيات وصارت في المتناول وبغزارة. ومن شأن الفهم التأسيسي للدين أن يحوّل التركيز في الدين من على المعتقد والمؤسّسات إلى الدين كحياة، وإلى آثار ما يعاش كدين في الغالب بمعنى شخصي، وإلى فكرة عن الدين بوصفه منفتحاً على التغيير ولديه القوة على تغيير المجتمع، والواقع أنه فيما يتعلق بملايين الناس تظلّ الأداة الوحيدة المتوفّرة بهذه القوة ولغتهم الوحيدة للخطاب السياسي. لهذا السبب يقع الدين في سياقات سياسية بعينها تحت سيطرة شديدة.

في الوقت الذي يظلّ فيه البحث في أشكال رأسية ومؤسسية وأنماط معيارية من الدين مكوّناً مهمّاً من مكوّنات أجندة سوسيولوجيا الدين ـ لأنّ هذه القضايا، مثلما ذكرنا سابقاً في الإشارة إلى العلمنة، لم تُستنفد بعد، ولا يمكن بأية حال استنفاد البحث فيها ـ في الوقت نفسه قد يبدو من

المنطقي التركيز على البحث في الأشكال الأكثر إبداعاً وأفقية من الدين والروحانية. والبحث في هذا النوع من الدين، الذي يستمد كثيراً من محفزاته من الأنواع الجديدة من التعددية والتنوّع التي تتشكّل في جميع أنحاء العالم، يقتضي استخدام مناهج مختلطة، واعتماد أكبر، بصفة خاصة، على مناهج نوعية وإثنوغرافية، فضلاً عن أن نجاحها يعتمد على تطوير فهم تأسيسي أكبر للدين ومنظور جديد معاً، أعني منظوراً عالمياً، حيث يمكن من خلال كليهما البحث لتقديرٍ أكثرَ اكتمالاً للتعقيدات التي تعتري الظاهرة المعاصرة المحيّرة من إحياء الدين وتفجّر حيويته، ومستقبل الماضي الديني، في سياقات تحديثية، أو حديثة، أو ما بعد حديثة أو حديثة متأخّرة.

حول الكتاب

يتمثّل اختصاص هذا الكتاب في مدّ الباحثين بفرصة التفكير نقدياً في قضايا طالما ناقشتها سوسيولوجيا الدين، وتقديم قضايا أخرى وثيقة الصلة لكنها لم تحظ بالبحث الكافي، مع الأخذ بالاعتبار تضمينات التخصّص المعرفي الفرعي من سوسيولوجيا الدين لقضايا أخرى بدأت في الظهور في وقت حديث نسبيّاً. وقد ظلّ الاعتقاد أيضاً بأنّ ما يسمّى القضايا الراسخة أو المعيارية التي شغلت سوسيولوجيا الدين قد خضعت لتغيّرات ولم تعد هي تحديداً الأنواع نفسها من القضايا مثلما كانت عند مناقشتها أول مرة، وذلك بحسب ما تشير إليه بوضوح الفصول عن العلمنة وما يرتبط بها من موضوعات (من بين الإسهامات المختلفة في هذا الأمر، انظر فصلي دوبلير (Dobbelaere) وترنر (Turner)).

تعدّ بنية الكتاب عشوائية بعض الشيء؛ إذ وضعنا في عدد من الحالات فصولاً في باب كان من الممكن أن تتناسب إلى حدٍّ بعيد مع باب آخر، مثل ورقة بايدن (Paden) (القسم الأول) المتمثّلة في إعادة التقييم الإبداعي والمثير فكريّاً لدوركايم في ضوء البحث في علم الأحياء النشوئي/الارتقائي عن الإنسان العاقل، وهي في منزلة التصدي لما يوجد من ميل إلى تبنّي رؤية استاتيكية من كلاسيكيات سوسيولوجيا الدين مثل كتاب دوركايم **الصور الأولية** (*Elementary Forms*) (١٩١٥) وأطروحة فيبر **الأخلاق البروتستانتية** (*Protestant Ethic*) (١٩٦٥)، وفي الغالب استبعاد أي احتمال للتوفيق بين

نظرياتهما حول المعتقد الديني وممارسته بمزيد من الرؤية العالمية العلمية الحديثة وما بعد الحديثة.

وفي حين أنّ كتاباً بمثل هذا الحجم غير المعتاد لا يُتأمّل منه تناول جميع القضايا التي قد يرغب سوسيولوجيو الدين في الخوض فيها، فمن الجدير بالذكر أن بعض الموضوعات التي تبدو ظاهرياً غائبة، تظهر في صورة خفية وضمنية، وبعضها مما نال معالجة مباشرة قد ألمّ بها المساهمون مرات ومرات. ولا يمكن أن يرتجى من الملخص المختصر ـ الآتي ـ لمضمون الفصول أن يكون عادلاً فيما يتعلق بجودتها.

القسم الأول

النظرية: الكلاسيكية، والحديثة، وما بعد الحديثة

مثلما توضّح مناقشتنا السابقة حول أهمية فهم تأسيسي لسوسيولوجيا الدين ضمن إطار عالمي معاصر، تظلّ النظرية الكلاسيكية عنصراً جوهرياً في هذا التخصّص المعرفي الفرعي. ومن هنا تقدّم الإسهامات الواردة في القسم الأول تفكيراً نقدياً في عدّة جوانب من نظرية السوسيولوجيا الكلاسيكية، متضمناً ذلك قدرتها على تلبية احتياجات سوسيولوجيا الدين المعاصرة، والكيفية التي فسّرت بها المصادر الكلاسيكية، والاستخدامات التي وُضعت لها (انظر فصول غلنر (Gellner)، وكيبنبرغ (Kippenberg)، وترنر (Turner)، وبايدن (Paden)).

وتشير هذه المراجعة النقدية لاقتراحات السوسيولوجيا الكلاسيكية ـ وهي النقطة التي أوضحها بقوة كيبنبرغ وبايدن بشكل خاص ـ إلى أنها تظل مصدراً تفسيرياً مفيداً إن فُهمت كما هو مطلوب. ويوضح كيبنبرغ، مثلاً، إنّ سوسيولوجيا الدين عند فيبر طالما قرئَت بوصفها نظرية للعلمنة، وذلك عندما كان ما افترضه فيبر عن العلاقة بين الدين والحداثة مختلفاً عمّا توحي به هذه القراءة. فقد كان هناك تشديدٌ في أعمال فيبر، مثلما يحاجّ كيبنبرغ، على كيفية تحوّل عملية نزع السحر (disenchantment) عند تأسيس أنظمة علمانية بوصفها فضاءات مستقلة إلى عامل مساعد على وجود أنماط جديدة من التدين لا في انحدار الدين. وتظهر ثيمات العلمنة/نزع السحر وإضفاء السحر أو الافتتان مرة أخرى في فصل ترنر عن سوسيولوجيا الدين المقارن

عند فيبر ومفهومه الكانطي (Kantian) عن العولمة؛ إذ يحاجّ ترنر في هذا الفصل بأنه أياً كانت التقاليد ـ مسيحية أو إسلامية أو كونفوشيوسية ـ فإنّ الحياة وسلطة حاملي الدين من المتعلّمين والنخبة تواجه تحدّياً خطيراً من «الأسواق الروحانية» (spiritual supermarkets) (انظر Roof, 1993، والفصل الرابع والثلاثين). فصورة إعادة إضفاء السحر على العالم هذه، مثلما يحاجّ ترنر، سوف تظهر متناقضة مع أطروحة العلمنة العامة عند فيبر.

يركّز عرض غلنر أيضاً على فيبر، وعلى الاستخدام الانتقائي والمتغيّر بشكل رئيس و/أو غياب استخدام ماكس فيبر في الخطاب الأنثروبولوجي حول البوذية والهندوسية. ويرسم غلنر أيضاً بعض النظائر ببصيرة نافذة بين الخطاب الكلاسيكي والخطاب العلمي الاجتماعي المعاصر، ولا سيّما بين أفكار فيبر وأفكار فوكو (Foucault).

تلمّح فورست (Furseth) إلى أنّ أفكار فوكو وبورديو (Bourdieu) مهمّة في دراسة الدين، ولا سيما بسبب الرؤى الثاقبة التي يقدّمانها فيما يتعلّق بالصلات بين الدين والسلطة، وهي ثيمة تناولها تير بورغ (Ter Borg)، الذي يطوّر نموذجاً لسلطة دينية قائمة على الحاجة البشرية إلى أمن أنطولوجي. وتشير فورست فضلاً عن ذلك إلى أن هناك كثيراً من الاحتمالات النظرية في أفكار هابرماس (Habermas) حول الدين في الحيّز العام وحقوق الأقليات الدينية وهو موضوع تزداد أهميته مع الوقت.

أمّا فصل هاملتون (Hamilton)، فينتقد واحدة من أكثر نظريات السوسيولوجيا الحديثة عن الدين تعرُّضاً للنقاش وإثارة للخلاف، وهي نظرية الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory (RCT))، تلك النظرية التي ناقشها أيضاً هفنر (Hefner) وآخرون. وفي اتباعه سبيكارد (Spickard, 1998)، يشير هاملتون إلى أنه من الأفضل النظر إلى نظرية الاختيار العقلاني بوصفها وسيلة إرشادية لفهم المخزون والاستهلاك الدينيين وليس بوصفها نظرية تفسر أفعال الأشخاص وخياراتهم.

أمّا ما تشكّله العولمة من استحالة استمرار سوسيولوجيا الدين في المسار نفسه مثلما كانت في الماضي فهو واحد من الأمور التي ركّز إسهام هفنر واسع النطاق فيها على الدين والحداثة على مستوى العالم؛ إذ يتضمّن

هذا الفصل أيضاً نقداً لنظرية الاختيار العقلاني، والتفكير الكلاسيكي في العلمنة، والمفاهيم ما بعد الحديثة الرئيسة المرتبطة بالدين. وبصرف النظر عن الردّ على المسألة الشائكة حول وجود ثقافة وفلسفة ما بعد حديثة وجوداً موضوعياً من عدمه، تأتي مقاربة ونزل (Wenzel) للإصرار على أنّ هذه الظاهرة موجودة من ناحية ذاتية، وأن تبعاتها على الدين المعياري أو التقليدي القائم على الكنيسة يستلزم مزيداً من العلمنة (انظر أيضاً فصل دوبلير (Dobbelaere))، وظهور أنماط جديدة من التعبير، وأنماط شخصية من الدين (انظر إسهامات بايلي (Bailey)، وهامبرغ (Hamberg)، وهيلاس (Heelas)، وغرانهولم (Granholm))، ونموّ الأصولية كردّ فعلٍ عنيف (انظر فصل شوب (Shupe)).

يشكّل موقع الدين في المجتمع الحديث وما بعد الحديث ثيمة أيضاً في فصل فاغونر (Waggoner) واسع النطاق الذي يبحث في تفكير دوركايم وماركس وفوكو، ودريدا (Derrida) حول الثقافة والدين. وهو الفصل الذي يقدم أيضاً نقداً تاريخياً وسوسيولوجياً لمفهوم الدين بوصفه حالة من الملابسات وليس حالة ذهنية، وهو جدال يعود في العلوم الاجتماعية إلى دوركايم وماركس.

إن دراسة الدين عموماً، وليس سوسيولوجيا الدين فحسب، غالباً ما تجنح إلى أن تكون أبطأ من فروع أخرى في العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية في تناول التفكير والنظرية السوسيولوجية الجديدة واختبارها، وهذا البطء يظهر جلياً، مثلما توضّح هاوثورن (Hawthorne) فيما يتعلق بالنظرية النسوية والنوع الاجتماعي/الجندر، التي أصبحت فعلياً أداة ما وراء نقدية (meta-critical) في العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية قبل أن تسعى دراسة الدين للانخراط فيها. وفيما يتعلق بالمستقبل، تشير هاوثورن إلى أخذ خطوة بعيداً عن ادعاءات المنتمين إلى المذهب الخلاصي (universalist) لدراسة الدين والمزيد من الاستعداد لجزء المقاربات النقدية الجندرية لدراسة الدين للانخراط في حوار أكثر إيجابية مع النظرية ما بعد الكولونيالية.

القسم الثاني

المنهج

ظل الجدال حول المنهج السوسيولوجي (انظر فصل ريس (Riis)) واحداً من عدة ثيمات دائمة الحضور في سوسيولوجيا الدين، مثلما كان الحال في الجدال حول مصطلح الدين نفسه وتعريفه (انظر فصل دروجرز (Droogers))، وما يرتبط به من مسائل حول الحدود بين الدين وغيره من مجالات الحياة ـ مثل الأخلاق (انظر فصل ريدر (Reeder)) والفن (انظر فصل وثنو (Wuthnow)) والعلم (فصل باينبريدج (Bainbridge) عن العلم والدين). وقد امتدّ هذا الجدال حديثاً ليغطّي دور عملية المعرفة (cognition) في علاقتها بأصول الدين وتطوّره (انظر فصل رايش (Reich)). وقد زاد تعقيد هذه القضايا أكثر فأكثر من واقع صفة المجتمع المعاصر التعددية والعالمية السائدة وبفعل التحولات العميقة التي سبق أن أشرنا إليها، والتي تخضع لها الديانات حالياً. ويشكل إيجاد مناهج مناسبة لدراسة الدين السوسيولوجية في هذا السياق تحدّياً صعباً، وهي صعوبة تولّى ريس (Riis) مواجهتها في مناقشته القيمة النسبية للمقاربات الكمية والكيفية وعرضه الأسباب القهرية للتركيبة المنهجية التي تفيد من نوعي المقاربات. وعلى الرغم من ذلك لا يعني ذلك الانغلاق عندما يكون المنهج هو المعنيُّ بالاهتمام؛ لأنّ مقترح ريس، مثلما يحذّرنا، يجلب معه صعوباته الخاصة.

يسعى فصل جنسن (Jensen) حول طبيعة النماذج المفاهيمية ودورها ـ الذي يتضمن أيضاً تحليلاً لطبيعة الأنماط المثالية ودورها ـ سعياً جريئاً في اتجاه مزيد من تنقيح المناهج المستخدمة على نطاق واسع في سوسيولوجيا الدين، بينما يعتني دروجرز (Droogers) بالسؤال الثابت المرتبط بتعريف الدين عبر النظر في خريطة المشهد العام الذي يجول فيه القائمون على التعريف. ونراه في هذا يبرز جدارة المقاربة البنيوية الاجتماعية في دراسة هذه القضية، مؤكداً في ذلك أن التعريفات لا يمكن أن تأتي منعزلة عن موقف القائم على التعريف في المجتمع العالمي، أو عن الدين والعلم والجدالات الدائرة حول العلمنة (انظر فصل باينبريدج (Bainbridge)، وفصل دوبلير (Dobbelaere)).

على عكس أنثروبولوجيا الدين، أولت سوسيولوجيا الدين اهتماماً حتى

يومنا هذا لإسهام العلوم المعرفية في فهمنا لأصول الدين وتطوره. وينظر رايش في مفهوم الدين ضمن استخدامه في العلم المعرفي، الذي يقصد به العلم المعرفي العصبي البيولوجي التطوري، بالمقارنة مع الدراسات السيكولوجية للمعرفة وتطورها الجيني. وهو هنا ينتقد ما قدّمه بوير (Boyer, 2001)، من بين آخرين في هذا المجال، ممّن تعدّ فكرتهم عن الدين، مثلما يلمّح رايش، ضيقة جدّاً. ومن ثَمّ، فهو يضع بدلاً منها نموذجاً يعتقد أنه يخدم في وصف ديناميات التطوّر الديني والروحاني، والذي يمكن شحذه وفق تأكيد رايش بأحداثٍ سواء خارج الذات المتعددة أو داخلها. تلك الذات المتعدّدة يقسّمها رايش إلى ذات اجتماعية مركزية مكافحة، وأخرى دينية، وهو مفهوم للذات وتعريف لها يهمّ الدارسين في مجالات الروحانية المعاصرة (انظر فصول هامبرغ (Hamberg) وهيلاس (Heelas))، والديانات الشرقية وبعض ممّا يسمّى الديانات التقليدية.

القسم الثالث

الدين والحدود: الأخلاق والعلم واللادين والفن والتجسد/الحلول (الغيبوبة)

على غرار ما أوضحه مساهمون عديدون في القسمين الأول والثاني، فإنه لا توجد علاقة ثابتة مستمرة بين الدين وغيره من فضاءات التفكير والسلوك. وعلى الرغم من ذلك، فإن الدين وغيره من الفضاءات يمكن أن تصبح متمايزة بعضها عن بعض، وفي هذا الباب من الكتاب يختبر ريدر (Reeder) العمليات التي انفصلت الأخلاق بمقتضاها عن الدين، ليس في العالم الأكاديمي فحسب، بل في المجتمع كلّه. وهو في هذا يشكّك في القيمة التفسيرية لأطروحة التحويل الكوني (cosmicization) في تطبيقها على الأخلاق، وذلك في الأساس لأنها تعيق محاولة ربط المعايير والقيم بالبيئة المدركة. وبالمعنى الذي يمكن به فهم نسقَي الأفكار والسلوك في ارتباطهما المميز، مثلما يشير، ببؤرة تركيزهما، تصير الأخلاق معنية أساساً بالقضايا بين الإنسانية، مقارنة بالدين الذي يركّز انتباهه على الأسباب الأساسية للرفاهية والمعاناة.

جاءت العلاقة بين الدين والعلم ثيمة بارزة في فترة تشكّل السوسيولوجيا

كتخصّص معرفي، وفي هذا السياق يبحث باينبريدج (Bainbridge) في المحاولات الحديثة من قِبَل علماء وأساتذة في الدين لوصف احتمالات العلاقة بين الاثنين في سياق المجتمع الحديث المختلف اختلافاً واسعاً، وكذلك نوع العلاقة التي يمكن أن تكون ملائمة. وفي الوقت الذي يؤكّد فيه باينبريدج وجود أسس قوية للتفكير في طبيعة العلاقة وحتمية اتسامها بالعدائية ـ بغض النظر عن نوع الدين محلّ النقاش إن كان أصولياً أو محافظاً أو ليبرالياً ـ فإنه يشير إلى أن البحث الأخير قد رصد ميلاً بين الشباب إلى الاعتقاد في إمكانية وجود توفيق بين الاثنين.

تعاود مسألة العلاقة بين الدين والعلم الظهور مجدداً في إسهام باينبريدج حول العلاقة بين الدين واللادين و/أو الإلحاد، وهي ثيمة طالما أهملتها سوسيولوجيا الدين، مثلما أشرنا سابقاً. وفي هذا الإسهام الثاني له، يحاجّ باينبريدج في أن دراسة الإلحاد، على الرغم من أنها وجهة نظر أقلية، فإنه لا غنى عنها في دراسة الدين؛ كونها، فضلاً عن أشياء أخرى، تثير عدة أسئلة عويصة ومركّبة على جميع نظريات الدين. المثير للاهتمام هنا، ما يشير إليه باينبريدج أن مستقبل هذا الموقف الذي يمثّل أقلية غالباً ما يعتبر غير جدير بالاهتمام الجاد من الدارسين ومن ثم يرفض كمجرد زبد يذهب جفاءً ـ ما يمكث هو الإيمان بالله ـ قد يكمن في تطورات العلوم المعرفية (انظر مساهمة رايش).

على غرار ما يظهره عرض وثنو (Wuthnow)، وما قد يفاجئ كثيرين، لا يتوافق الدين والفن مع بعضهما بعضاً بسهولة، على الرغم من تقاطعهما في بعض النقاط. وتمتد العلاقة بينهما على متصل، يمكن أن نضع على طرفي نقيضه الإسلام الذي يحرّم جميع أشكال الفنّ التمثيلي أو التصويري؛ وأنماطاً من البوذية، تشمل تلك الحركات الحديثة مثل بوذية وون الكورية (Korean Won Buddhism)، وحركة أشوكا السلمية التايلاندية (Thai Santi Asoke)، تعارض كلتاهما استخدام صور بوذا؛ وتعارض أشكالاً من الزهد المسيحي، تتضمن عناصر من التقاليد الرهبانية الغربية والبيوريتانية/التطهرية؛ وعلى الطرف المقابل يمكن وضع أنواع من الهندوسية مثل الهندوسية التعبدية، والشنتو (Shinto) اليابانية، وكثير من الديانات الأفريقية أو الناشئة في أفريقيا مثل الأومباندا (Umbanda)،

والكاندومبل (Candomble). وينصبّ تركيز وثنو على الولايات المتحدة، حيث يسجّل تقاطعاً في عدة مجالات، تشمل الرقص وموسيقى الروك في الطقوس الدينية. غير أنه يعي أيضاً أن هذه العلاقة تمثّل ثيمة مهملة كثيراً في سوسيولوجيا الدين؛ إذ لا يوجد سوى النزر اليسير، إن وجد، من البحوث المتوفرة عن إمكانية سدّ الفجوة بين الفضائين.

لم تبذل سوسيولوجيا الدين مجهوداً كبيراً لفهم الأبعاد السوسيولوجية لأشكال الدين الانتشائية، منها الغيبوبة (trance) و/أو المس، تلك الأشكال المركزية بالنسبة إلى الدين والروحانية عند شعوب العالم. وطالما كان لويس (Lewis, 1971)، الأنثروبولوجي الاجتماعي، معنياً بمسألة الجذور الاجتماعية للغيبوبة والمس ومعناهما (انظر كتابه **الدين الانتشائي** (*Ecstatic Religion*)، ١٩٧١)، وهو يستكشف ضمن إسهامه في هذا الكتاب، وعبر البحث في حالات الوعي البديلة التي يكثر تعليلها في السلوك عبر الغيبوبة، التلاؤمَ بين الديني والتجربة الجنسية التي لم تحظَ إلا بدراسات قليلة.

القسم الرابع
الدين والدولة والأمة والقانون

حتى وقت غير بعيد، كان من المسلّم به على نطاق واسع في العالم الغربي وجود حدود واضحة بين الكنيسة والدولة. ولكن، مثلما رأينا في القسم الأول من هذه المقدّمة، بدأ هذا التفكير في التعرض لنوع من التحدي مع ازدياد تنافس رؤى عالمية بعضها مع بعض ومع الفلسفات الإنسانية والعلمانية في المجال العام نفسه مطالبةً بمساحة وصوت أكبر حول جميع أمور الحياة، من صحة وتعليم وسياسة، واقتصاد وقانون ودين. وهي ليست قضية قاصرة على الغرب بل اشتعلت أيضاً مؤخّراً في إندونيسيا، والهند، ونيجيريا التي كانت الدعوة فيها إلى محكمة اتحادية قائمة على الشريعة ـ أثناء الجدال حول دستور الجمهورية الثانية في أواخر السبعينيات ـ على وشك تمزيق البلاد.

لم تكن العلاقة بين الدين والدولة يوماً علاقة يسيرة متناغمة على مدى طويل. فضلاً عما أخذته من أشكال متنوعة، مثلما يبيّن هاموند (Hammond) وماشاسك (Machacek)، في عرضهما التاريخي للعلاقات المتغيرة التي

وُجدت بين الديانات والدولة في الإشارة إلى عدة دول، من بينها الصين، والبرازيل، وبولندا. كذلك يشير هذان المساهمان في الكتاب إلى الفارق الذي غالباً ما أُغفل بين علاقة السياسة بالدين وعلاقة الدين بالدولة. فبينما يوجد تركيز متزايد على العلاقات بين الدين والدولة، فإن الموضوعات التي يمكن اعتبارها ذات صلة اليوم مثلها مثل الصلة الوثيقة بين الدين والقومية هي موضوعات قليلة جداً. وهو ليس بمفاجأة في أجزاء كثيرة من العالم، حيث اللغة الوحيدة المؤثرة في الخطاب السياسي، مثلما أشرنا سابقاً، هي اللغة الدينية. ويسلّط جافرلو (Jaffrelot) الضوء هنا على الطبيعة الغامضة للعلاقة بين الدين والقومية، مفسّراً حجته بالإشارة أولاً إلى الهند، ولكن أيضاً مع البحث في حالات أخرى أيضاً.

وعلى الرغم من حضورها في كتابات دوركايم وفيبر السوسيولوجية الكلاسيكية، فإنّ العلاقة بين القانون والدين تعرّضت لتجاهل كبير في سوسيولوجيا الدين. وهو موضوع محوري في مساهمة ريتشاردسون (Richardson)، التي تركز على أثر الدين في الأنظمة القانونية، وكيفية إفادة الجماعات الدينية، خاصة المسيطرة منها، من تلك الأنظمة بل والإسهام في عملية تكوينها. وهو أيضاً ينظر في كيفية الإفادة من القانون والأنظمة القانونية في تحقيق السيطرة على الديانات وممارسيها، ولا سيما على عقائد الأقلية، وهي قضية كثيراً ما تناولها دارسو الحركات الدينية الجديدة (Richardson, 2004).

يفترض، أحياناً، أنه بمجرّد توثيق حقوق الإنسان في دستور أو شرعة حقوقية أو إعلان للأمم المتحدة، ستصبح محمية. وهنا نجد باس (Pace) في إسهامه الذي يمتدّ باتساع على تقاليد دينية مختلفة وأفرع فيها - الهندوسية، والإسلامية، والمسيحية - تركّز خصوصاً على غياب التناسب بين قانون الدولة الذي يكفل حقوق الإنسان والقانون الديني أو العرف، على سبيل المثال، المتمثّل في حرية المعتقد والعبادة والحق في اختيار شريك الحياة. وأهمية هذا المجال من البحث يتزايد مع ظهور مجتمعات أكثر تنوعاً على المستوى الديني وأشكالاً جديدة من التعددية الدينية على خلفية العولمة.

القسم الخامس

العولمة، والأصولية، والهجرة، والتنوّع الديني

يتعامل كل مدخل في هذا الكتاب إلى حدٍّ ما مع مسألة آثار العولمة في الأشكال المعاصرة والتاريخية من الدين والروحانية. وقد يكون هناك بعض الشكّ فيما يتعلّق بالأثر المعقول الذي كان للديانات الشرقية في الأزمنة الحديثة أن تمارسه على الأشكال الغربية من الدين والروحانية وتلك التي مارستها المسيحية الغربية على مدى فترة أطول على الديانات الشرقية.

ومثلما يشير فصل روبرتسون (Robertson)، ظلّ هناك ردُّ فعل من الإنسانيين من بين آخرين على التطورات العالمية التي طرأت على الدين؛ إذ يحاجّ روبرتسون في أن أحد الملامح الجوهرية للوضع العالمي المعاصر في تأثيره في الدين هو التوتر المتطوّر سريعاً بين المطالبة ـ الواسعة والمثيرة للنزاع ـ بهويات وطنية بصياغة واضحة، من ناحية، والزيادة الإشكالية في تقييم العقائد الدينية في داخل المجتمعات بعضها بعضاً، من ناحية أخرى. وتشمل الأسباب هنا الترويج العدائي للأفكار الإلحادية والعلمانية في ظاهرها من قبل المفكرين البارزين في المملكة المتحدة والولايات المتحدة، وهنا يورد الاستشهاد على سبيل المثال بكل من دوكينز (Dawkins, 2006)، وهتشنز (Hitchens, 2007). وهذا مع ما يرتبط به من توترات كانت لها جذورها، مثلما يؤكد روبرتسون، في التواصل العالمي والوعي العالمي المتزايد. واستناداً إلى مفهوم دوركايم حول المجتمع والدين في ارتباطهما معاً ارتباطاً لا فكاك منه، يرى روبرتسون ظهور دين مدني مسيس في الولايات المتحدة بنكهة ثيوقراطية قوية، وهي مفارقة شديدة في سياق ما جرى بعد حرب الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر على المتطرفين الإسلاميين ممن كان هدفهم إنشاء دولة إسلامية.

يأتي فصل شوب (Shupe) ليربط أشكال المتطرفين من التوجّه الديني مباشرة بالعولمة؛ وبالفعل يرى شوب في هذا الأمر الوجه الآخر للعملة نفسها. وفي المقابل، تأتي رواية بلوس (Plüss) للهجرة وعولمة الدين، لتتحدث عن العمليات متعددة الأقطاب للمعتقد والممارسة التي تنتج مع المهاجرين من ذوي التقليد الديني نفسه الذين يجدون أنفسهم في سياقات

مختلفة يستخدمون عقائدهم لمواجهة أسئلة وجودية مهمة تنبثق عن تجاربهم الجديدة، وعلى الرغم من ذلك لا يعمل الدين دائماً مثل رابط اجتماعي يربط المهاجرين معاً. وينبغي عدم المبالغة في مدى انخراط المهاجرين الديني؛ لأن هناك بينهم من يمثّلون في بعض الحالات أقلية كبيرة الحجم، يستخدمون مكانتهم الجديدة كي «يحرّروا» أنفسهم من الدين، أو على الأقل الدين الذي وُلدوا عليه وتربوا. ومثلما سبق وأشرنا، تلك هي إشاحة الوجه، أو الابتعاد الذي تراه السلطات الدينية انتكاساً أو بالمفاهيم الإسلامية ارتداداً، يوفر العامل المساعد على نمو حركات الدعوة والتبشير وانتشارها على مستوى العالم مثل جماعة التبليغ. فيميل الجيل الأول من المهاجرين إلى العيش في عزلة ونوع من الحجر فيما يتعلق بالمجتمع المضيف، وهذه المرحلة التي تتبعها عملية اختلاط، تظهر فيها ميول إلى تقليل الممارسات الدينية، ويلي هذا الإصلاح المرحلي، وهي مرحلة تُعدُّ ملمحاً مميّزاً لمجتمعات المسلمين في العالم الغربي.

في فصلهما حول التنوّع الديني يتساءل بوما (Bouma) ولينغ (Ling) عن جدوى الدولة الأمة أو القومية (nation-state) كبؤرة أساسية لتحليل الأشكال المعاصرة من هذه الظاهرة، التي تعدُّ في الأغلب عالمية؛ إذ على الرغم من طبيعتها التي تزداد تعقيداً، يؤكّد بوما ولينغ أن التنوّع الديني يمدّ الباحث بأداة مفاهيمية مفيدة لبحث كيفية تأثير تغيّرات الدين في الحياة الاجتماعية وبالعكس.

القسم السادس

التشكيلات الدينية الجماعية ومكانة المهن الدينية (رجال الدين) ودورها

يحاول داوسون في فصله تنقيح تصنيف التشكيلات الدينية الجماعية إلى كنائس، وطوائف، ومذاهب، وعقائد؛ إذ مع اقتناعه أنه ما زال تصنيفاً مفيداً، نراه يقرّ بأنه تصنيف يتمركز حول الصفات العرقية التي تقصر بشكل كبير استخدامه على السياق الغربي. وعلى الرغم من ذلك، بدلاً من التخلّي عن أفكار فيبر وترولتش (Troeltsch) التي يقوم عليها هذا التصنيف، يقترح داوسون أن الباحثين يراجعان كتاباتهما كي يصلا إلى فهم أفضل لهذه

الأفكار قائم على معلومات أفضل، وهو كما يعتقد سيوفر لهم طريقة مقبولة عالمياً لتصنيف المنظمات الدينية، التي تقوم أساساً على متغيّر طريقة العضوية/ الانتماء.

يبحث سامي زبيدة الانقسام بين الإسلام السُنّي أو التيار الأساس في الإسلام والفروع الشيعية منه؛ إذ توجد فرق كثيرة من الشيعة، أكبرها الإمامية أو الشيعة الاثنا عشرية، والتي يعتقد بها أغلبية المسلمين في إيران، وجنوب العراق، وأذربيجان، ولبنان. ويقدم زبيدة نظرة تاريخية عامة عن الانقسام بين السُنّة والشيعة قبل ظهور مسألة التقدم السياسي المتجدد للمذهب الشيعي في العصر الحديث الذي كان سابقاً ساكناً سياسياً، بداية بتشكّله كأيديولوجية راديكالية في إيران عام ١٩٧٩. وتتمثل رؤية زبيدة هنا في أن الانقسام السُنّي ـ الشيعي هو من ناحية الفعالية فئة سياسية وسوسيولوجية أكثر منها فقهية، وذلك لأنها لا تصبح ذات دلالة إلا في أزمنة الاضطراب السياسي والاجتماعي.

أما أمرمان (Ammerman)، فتنظر فيما يعتبر ـ من منظور سوسيولوجيا الدين ومن دون التطرق إلى البعد التاريخي ـ نوعاً جديداً نسبياً من التشكيل الجماعي الديني، وهو الجماعة. يتألف هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي من جماعة تطوّعية محلّية متعددة الأجيال من الناس الذي يرون أنفسهم متميزين ومنخرطين معاً في أنشطة دينية. وعلى الرغم من ارتباطها ارتباطاً وثيقاً بالممارسة الدينية المعاصرة في الولايات المتحدة، حيث يوجد ما يزيد عن ثلاثة آلاف جماعة، ثمانون في المئة منها من البروتستانت في قناعتها، فإن هذا الشكل من التجمّع ربما يكون له جذوره في أوساط اليهود في منفى في بابل في عام ٥٨٦ ق. م، ومن ثَمّ يمكن أن تبدو منتدى ملائماً بصفة خاصة للعبادة في أوساط المجتمعات في الشتات ممّن تمضي ثقافتهم من دون دعم من المجتمع الأوسع. وترى أمرمان أن هذا التنظيم يزداد أهمية كنقطة للهوية المجتمعية مع زيادة حجم الهجرة العالمية (انظر فصل بلوس Plüss).

زادت مراقبة رجال الدين في العصر الحديث ربما أكثر من أي مهنة أخرى، وهذا ما يناقشه هودج (Hoge) إلى جانب القضايا الاجتماعية والدينية

التي أثارت مثل هذا الاهتمام والتمحيص المكثف ـ الميل الجنسي إلى الأطفال (بيدوفيليا)، وإخضاع النساء، والمثلية الجنسية، وغيرها ـ وهو أيضاً يكتب عن انحدار سلطة هذه المهنة ومكانتها. ومن بين الأسباب الأهم لهذا الانحدار، كما يشير هودج، التمييز المتزايد والمساواتية الكبرى في العلاقات بين رجال الدين وعامة الناس. ويقتنع هودج بالحاجة إلى مزيد من التدريب الملائم والأكثر صلة برجال الدين إذا كان عليهم أداء دور فعال في عالم يزداد تنوعاً من الناحية الدينية، ومن ثَم يشير إلى أن البحث الجديد الذي بدأ في عدد من المجالات التي يألفها الدارسون ولكن لا توجد عنها في الوقت نفسه معلومات جوهرية، مثل الكاهنات، والسحاقيات منهن، أو الكاهنات من دون أي تسمية.

القسم السابع

العلمنة وإعادة إنتاج الدين ونشره

جدير بالتكرار هنا ما أشرنا إليه سلفاً من أن الدين المعياري يشهد تغيراً وتحديات بمعدل غير مسبوق، سواء من الخارج أو الداخل. وفي تناوله الوضع في الغرب، بصورة رئيسة، وخاصة الاتحاد الأوروبي، يحاجج دوبلير (Dobbelaere) في أن هناك مؤشرات واضحة على أن «العلمنة المتجلية» (manifest secularization)، بحسب إشارته، أو بمصطلحها المعروف في فرنسا (laicization) ستزداد في الأعوام القادمة. وهو في الوقت نفسه يحرص على توضيح أن هذه العملية ـ لأنها «من صنع الإنسان» ـ فهي لا رجعة فيها. ويتولى دوبلير أيضاً مسألة الحساسية المستمرة من الدين التي يظهرها الأفراد تحت عنوان «العلمنة الفردية» التي يراها بمثابة فقدان السيطرة من السلطات الدينية على شكل المعتقد ومضمونه وكيفية ممارسته. ووفق هذا التعريف، يدّعي دوبلير أن استمرار المعتقد الديني وممارسته على المستوى الفردي يؤكد نظرية العلمنة بدلاً من دحضها. ووسط التحديات الأكثر تعقيداً وخطورة تلك التي تواجه الأشكال المعيارية وغيرها من الدين مثل الأشكال الخمسينية البروتستانتية والإنجيلية من الدين في كوريا والحركات الدينية الجديدة (NRMs) (انظر فصل بروملي (Bromley))، يأتي الانتشار ما بين الأجيال. ويشدد روف (Roof) في عرضه على أهمية العلاقة بين الأجيال

والدين، والدعوات إلى مزيد من البحث حول جميع جوانب مسألة ما بين الأجيال ولا سيما حول المهاجرين من «الجيل الثاني» عبر البلدان، والذين لا يعرف عنهم سوى أقل القليل.

أما إدغل (Edgell) التي نفّذت بحثاً موسعاً ومعمّقاً عن الدين والأسرة، فتركّز في إسهامها ضمن هذا الكتاب على مسائل من شاكلة الطرائق التي يشكّل بها الدين الحياة الأسرية وكيفية تدعيم الأسر ـ وتغييرها ـ المؤسسات الدينية التي تصفها كمواقع اجتماعية لنشر النزعة العائلية (familism) الدينية أو الأيديولوجيا حول ما يكوّن أسرة ما وما ينبغي أن تكون عليه الأسرة الصالحة. وتثير إدغل أيضاً مجموعة من الأسئلة ذات الصلة تسعى إلى فهم التناسب ـ أو عدم التناسب ـ بين الدين والأسرة اليوم. وهو موضوع معقّد في ذاته وزاده تعقيداً ما يتصف به المجتمع المعاصر من تنوع وتعددية تزداد وتيرته كل يوم.

يقدم غَست (Guest) نقداً لنظريات إعادة إنتاج الدين ونشره من كونت (Comte) مروراً بماركس ودوركايم ووصولاً إلى سوسيولوجيي الدين المعاصرين، من بينهم برغر (Berger)، في انخراطه مع المقاربات الوضعية وسوسيولوجيا المعرفة في هذه المسألة من بين مسائل أخرى. وهو يتعامل أيضاً مع قضايا إعادة إنتاج الدين ونشره في سياق نظرية العلمنة في مظاهرها المختلفة وعلى خلفية ماكدونالدية الدين، الذي يأتي من بين أشكاله دورة ألفا (Alpha Course)(*) مثلما يؤكّد غست الذي يهتم كذلك برؤى هارفيو ـ ليجيه (Hervieu-Léger, 2000 [1993]) حول ظاهرة «فقدان الذاكرة الثقافية» التي تقوّض آثارها إلى حدّ كبير تمرير المعتقدات والقيم الدينية. كما يشير غست إلى أن النشر والانتشار لا يعتمد بالضرورة على الكنائس السائدة، التي يقلّ

(*) تعرف اختصاراً باسم ألفا، وهي دورة أنغليكانية تسعى إلى تقديم أسس العقيدة المسيحية عبر سلسلة من الحوارات والنقاشات. يصفها المنظمون على أنها «فرصة لاستكشاف معنى الحياة». وتُقدّم هذه الدورة في الكنائس والمنازل وأماكن العمل والسجون وغيرها من مواقع عديدة متنوعة. بدأت الدورة في بريطانيا وأصبحت تجري في أنحاء العالم من خلال الطوائف المسيحية الكبرى. للمزيد من المعلومات حول تكوينها وأنشطتها، انظر موسوعة ويكيبيديا:

<https://en.wikipedia.org/wiki/Alph_course>. (المترجم).

تأثيرها بصورة متزايدة في هذا الصدد. وظهور بُنى مجتمعية بديلة صغيرة الحجم (انظر مساهمة أمرمان) يمكن أن تؤدي ـ كما يلمح غست ـ دور دعم القيم الجوهرية وتسليمها. وبناء على تفكير بورديو، يعرض غست اقتراحاً بأن المقاربة المثمرة لفهم عمليات المستقبل من إعادة الإنتاج والنشر قد تأتي عبر تبنّي «منظور تعبئة المورد» الذي من شأنه التركيز على تلك الموارد المرتبطة بالدين وإعطاء أهمية أقل لعوامل أخرى مثل المؤسسات. ولقد ظل الافتراض بأن الطقوس بأبعادها التعبيرية والأدائية والرمزية هي عنصر أساس في دينامية إعادة إنتاج الدين ونشره، وفي فصل عن هذا الموضوع يفسّر كولينز (Collins) كيف تَبْني الطقوس مجتمع الكويكر (Quaker) وتعززه.

وساطة الدين في السياقين المحلي والعالمي تُعدّ ـ مثلما يشير هوفر (Hoover) في عرضه حول الإعلام ـ أحد المجالات البحثية الجديدة التي ظهرت في دراسات الإعلام؛ إذ يبحث الدارسون تمثيل الدين في سياقات متنوعة، من بينها الإنترنت، والشبكة العنكبوتية، والطريقة التي يمكن أن تسهم بها وساطة الدين في الاختمار الديني. وعلى الرغم من ذلك، كان هوفر حريصاً على تأكيد العيوب الخطيرة للفهم الأداتي الخالص للعلاقة بين الإعلام والدين. وتؤكّد مناقشة بونت (Bunt) للإنترنت والدين قدرة الإنترنت على تغيير الدين في مجالات التمثيل والتشبيك المتماسك كأداة تبشيرية. وهذا ما يحدث إلى حدّ أن بعض أنظمة الاعتقاد والممارسات قد تعتمد بالفعل على تقديرات محرك البحث وتثبيتها «لاكتساب أثر أو مكانة والحفاظ عليها». لهذا السبب وغيره ـ وقد تتغير الدوافع ـ تصبح المنظمات الدينية يوماً بعد يوم أكثر صلة بالإعلام ومقدّمي الخدمات.

يطرح العمل الميداني على الدين في الفضاء المعلوماتي صعوباته الخاصة، وأهمها ما يلقي بونت الضوء عليه في عرضه، والذي مثله مثل عرض هوفر، لا يقدم إسهاماً مهماً في الجدال الدائر حول إعادة إنتاج الدين ونشره فحسب، بل أيضاً يكمل فصلَي ريس وجنسن حول المنهج.

القسم الثامن

التغير الديني: ديانات وروحانيات جديدة، التقاليد الباطنية الغربية والدين المضمر

لا شكّ في أنّ المعنى الذي يفهمه المرء لمستوى الأثر الذي تشكّله الحركات الدينية الجديدة (NRMs) والحركات الروحانية الجديدة (NSMs) حول التفكير المعاصر في الدين والروحانية وممارستهما سيختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها. فالنظر من منظور جنوب آسيا وأجزاء من شرقها، يوضّح أن ما يسمّى الحركات الهندوسية الجديدة والحركات البوذية العادية قد أثرت تأثيراً كبيراً في هذه المناطق (Clarke, 2006).

كذلك أثرت الحركات الدينية والروحانية الجديدة في دراسة الدين وتدريسه (Bromley, 2007)، وهذه هي بعض القضايا التي تناولها بروملي في إسهامه ضمن هذا الكتاب. وبقصْر بحثه على الغرب، يتتبع بروملي تطوّر التخصّص البازغ المتمثّل في الدراسات الدينية الجديدة ((New Religious Studies) (NRS))، التي تعرض مقاربة متعددة التخصصات لظاهرة الدين الجديد والروحانية. وإحدى المزايا الأكاديمية في هذا التخصص المعرفي، مثلما يؤكّد بروملي، هو أنه يعطي مساحة في البحث والتدريس لموضوعات كانت قد تعرضت للتهميش حتى الآن؛ إذ كان التركيز على الأشكال الأكثر انتشاراً من الدين والروحانية.

مسألة التفاعل المهمة بين أشكال الدين والروحانية السائدة والأقل انتشاراً منها هو أحد الموضوعات التي يتناولها هيلاس (Heelas) وودهد (Woodhead, 2005). وتعاود الظهور ثانية ضمن اهتمام إيفا هامبرغ (Eva Hamberg) وهيلاس في هذا الكتاب؛ إذ تفند هامبرغ افتراض أن الانحدار الحالي في الدين القائم على الكنيسة في أوروبا هو جزء من عملية طويلة المدى من الانحدار. كما تثير إيفا سؤالاً في حاجة إلى مزيد من البحث عن مدى إسهام الانحدار الذي اعترى الدين المعياري في نمو الروحانية خارج الكنائس، والعلاقة الإشكالية في ظاهرها بين هذه الروحانية والعلم. وبالإجمال، فإن هامبرغ حذرة في استنتاجاتها فيما يخص علاقة الدين القائم على الكنيسة مع الروحانية، إلى جانب حذرها في مسألة أصول

القوى الثقافية والاجتماعية وقوتها، التي تسيّر ظاهرة الروحانية غير الكنسية. كذلك تعبّر عن قضايا منهجية مهمّة مرتبطة بالتعريف (انظر فصل دروجرز(Droogers)). وهي بعض من القضايا التي تعتقد هامبرغ أن البحث فيها يحتاج إلى تحويل الانتباه إلى أسلوب أكثر منهجية وثباتاً.

بتنحية النقاش حول إمكانية وجود علاقة عارضة من أي نوع بين العلمنة ونشوء الروحانية غير الكنسية، فإن الاهتمام المعاصر بالروحانيات من الأنواع كافة والانخراط فيها مسألة لا جدال فيها وهي تشغل حيزاً من الأهمية يدفع هيلاس في ورقته ضمن هذا الكتاب إلى اقتراح إعادة تسمية سوسيولوجيا الدين بسوسيولوجيا الدين والروحانية. وقد تجد هذه الفكرة رواجاً مع روف (Roof, 1998) من بين آخرين، والذي يوضح أن إحدى نقاط الضعف في سوسيولوجيا الدين هي أنها ذات مفهوم عن الديانات يتصف بعقلانية مبالغة، وتعريف ضيق، ومتمأسس. وقد نُضيف هنا أيضاً نقداً لسوسيولوجيا الدين في ضيقها الجغرافي الذي يقتصر تركيزه على الغرب، مع استثناءات ملحوظة، مثل هفنر (Hefner, 1999)، ومارتن (Martin, 1999)، ومن ثَم على شكل واحد أو اثنين من المسيحية في الغرب، في الوقت الذي تستهدف فيه بناء مجموعة من المبادئ العامة للسلوك الديني.

يعبّر هيلاس في نقاشه حول «روحانيات الحياة» عن قلقه ـ من بين عدة أشياء ـ من مواجهة الحجة القائلة إن الروحانية في عالمنا الحاضر هي ببساطة أداة من أدوات الرأسمالية الاستهلاكية، موضحاً ارتباطها في الغالب «بقيم إنسانية وتعبيرية» (humanistic and expressivistic values) من قبيل المساواة والأصالة. وفي المقابل يقتنع هيلاس فيما يتعلق بثبات الروحانيات، على عكس بروس (Bruce, 2002) أن الدليل على نموها المتواصل وقدرتها على إدارة مآزق الحياة يفترض أن يضمن لروحانيات الحياة «مستقبلاً وردياً». وفيما يتعلق بنوع التحليل لعملية العلمنة وعناصرها الأساسية التي يبدو أنّ موقف بروس يمثّلها، يمكن القول إنها تخفي فهماً فيبرياً (Weberian) وضعياً للعلاقة بين الدين والحداثة وكذلك تعني ضمناً أن ما يقال إنه يحدث و/أو قد حدث في الغرب عن طريق انحدار النفوذ الديني على المجتمع والوعي الفردي سيكون لا محالة هو الحالة في مكان آخر. وعلى الرغم من ذلك، فإن الوضع العالمي المعاصر يمثّل بيئة مختلفة كثيراً فيما يتعلق بالاتصال

ونشر الأفكار الدينية والممارسات، من بين أخرى، عن بيئة العالم الحديث التي حاول فيها فيبر أن يقيّم مستقبل الدين.

من بين التطورات الروحانية التي تتداخل مع روحانيات الحياة ويزداد الاهتمام بها هي التقاليد الباطنية الغربية (Esotericism). ولا يقتصر فصل غرانهولم (Granholm) حول هذا الموضوع على مناقشة عناصرها الجوهرية، بل تراه أيضاً يختبر العلاقة المتغيرة بين الباطنية الغربية والمسيحية من القرن التاسع عشر. وقد تغيّرت هذه العلاقة تحت تأثير العلمنة، من علاقة عرّف أصحاب هذه التقاليد الباطنية الغربية أنفسهم في إطارها على أنهم مسيحيون مستفيدون من الرمزية المسيحية ومصطلحاتها إلى علاقة تأثر فيها كثير من التابعين لهذا المذهب بطرائق التفكير العلمانية وصاروا في نهاية المطاف أحراراً في التعبير عن أنفسهم في إطار رؤيتهم لأنفسهم مؤهلين للسعي إلى شرح فلسفتهم ومعتقداتهم بلغة «علمية»، ومن ثَمّ إنهاء فكرة الباطنية الغربية بوصفها معرفة «منحرفة».

دلالة الديانة المضمرة (implicit) أو الضمنية هي مثال آخر على موضوع لم يلقَ معالجة حتى الآن بجدية من سوسيولوجيا الدين على الرغم من وجوده على الأجندة منذ أواخر الستينيات. ولكن، مثلما يؤكد بايلي (Bailey)، في ورقته هنا، فإنه من دون فهم دور الديانة الضمنية، من المستحيل فهم حياة الناس العلمانية. وفي نظرته التاريخية العامة حول تطوّر المفهوم ومعناه، يشير بايلي أيضاً إلى كيفية تداخل الديانة الضمنية مع الروحانية واختلافها عنها. فضلاً عن ذلك، يشير إلى صلتها بمسائل تتعلق بمظاهر التضامن الجماعية، والمؤسسات التنظيمية، والسلوك الطقوسي، من بين مسائل أخرى.

القسم التاسع

الدين والبيئة، والصحة، والقضايا الاجتماعية والعنف

تحوّل الأزمة البيئية، ربما أكثر من أي قضية أخرى من قضايا المجتمع المعاصر، الانتباه إلى الدين لا كوسيلة للخلاص في الأساس ضمن فضاء متعال من العالم الآخر، بل كمصدر مضطرد لـ«طريق أوسع نحو الأكوان والأدوار الإنسانية فيها»، مثلما تشير تاكر (Tucker) في فصلها.

يظل دور الديانة فيما يتعلق بالأزمة البيئية محل خلاف واسع؛ إذ تعتمد عدة ديانات رؤية تتمركز على البشر (anthropocentric) بصورة حصرية للحقوق والالتزامات الأخلاقية، بينما تحمل ديانات أخرى معتقدات ينظر إليها بوصفها محاولات تقويض للسيطرة على سكان العالم الذين يُعتقد أن معدل زيادتهم الحالية مسألة ضارّة في بقاء كوكب الأرض. ومن واقع وعيها بهذه الصعوبات تتحايل تاكر في ورقتها جزئياً عليها من خلال النظر إلى الأديان بمصطلحات أشمل من الأشكال المؤسسية والمذهبية التي تتخذها. فهي في سياق أهدافها، تعدُّ رؤى عالمية تستطيع ـ على الرغم من المشكلات المرتبطة ببعض تعاليمها حول موضوعات مثل سيطرة البشر على الطبيعة وأنواع بعينها من تحديد النسل ـ أن تساعد في بناء منظور أخلاقي عالمي نحن في أمسِّ الحاجة إليه فيما يتعلّق بالقضايا البيئية والمساعدة في غرس صفات مثل الصدق، والثقة، والتصورات التي لا غنى عنها في تحقيق الدعم البيئي.

أما العلاقة بين الديانة والروحانية والصحة فهي موضوع الورقة التي تقدمها كايدج (Cadge) من منظور مؤسسي. فهي تتبنّى وجهة النظر هذه في الأساس بسبب أن معظم الأبحاث حول هذه العلاقة تتجاهل، بحسب توضيحها، الجوانب المؤسسية للخدمة الصحية والرعاية. ومن منظور سوسيولوجي تعتبر هذه، في نظر كايدج، انهزامية ذاتية، لأنه لو شملت الأجندات البحثية الأبعاد المؤسسية، لعززت معرفتنا بالعلاقة المحددة نفسها، وفي الوقت نفسه وفرت إطاراً سياقياً لمناقشة مجموعة من قضايا أخرى مرتبطة بالدين والروحانية والصحة وإثارة الجدال حولها، مثل الالتزامات الدينية والأخلاقية عند العاملين في الرعاية الصحية، والمقاربات الطبية البديلة ذات التوجه الروحاني، والتدخل الروحاني والطبي في نهاية الحياة.

يركز عرض جونسون (Johnson) على العلاقة بين الدين والانحراف ويرى أن الالتزام الديني يساعد على حماية الشباب، أياً كانت ظروفهم السوسيواقتصادية، من السلوك الإجرامي والأنشطة الانحرافية، بما فيها تعاطي المخدرات. كذلك ثمة جانب بنائي للعلاقة بين الدين والسلوك، بمعنى أن المعتقد الديني والممارسة الدينية لا يشكلان حائطَ صدٍ ضدّ

السلوك المنحرف فحسب، وفق النتائج التي توصّل إليها جونسون، بل تعزز، أيضاً، السلوك الإيجابي و/أو المعياري.

يستكشف كل من إنابا (Inaba) ولوينثال (Loewenthal) العلاقة بين الدين والإيثار، وهي قضية بحثية حدّدها وتابعها سوسيولوجيون كلاسيكيون من بينهم ماكس فيبر، وأحد الاهتمامات والقضايا اليوم، ولا سيما في مجتمعات يواجه فيها بناء رأسمال اجتماعي عقبات خطيرة؛ إذ يوضح كلّ من إنابا ولوينثال أنه على الرغم من أن البحث المبكر كان أكثر تشوشاً فيما يتعلق بالارتباط بين الدين والإيثار، فإن البحث منذ الثمانينيات يعد أقل غموضاً في إشارته إلى احتمال أن يؤدّي الدين دوراً سببياً في تعزيز الإيثار.

لقد حظيت مناقشة صلة الدين بالعنف بوقت يفوق ما أنفق على أي جانب آخر من الدين منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر. وهي، بلا شك، لحظة فارقة في التفكير الحديث حول الدين. فقبل تلك اللحظة، كثيرون هم من كانوا متردّدين في الاعتقاد بوجود أي صلات وثيقة بين الدين والعنف (انظر بروس (Bruce, 1986) حول العنف في أيرلندا الشمالية). لقد أطاحت أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر بهذا اليقين، وبينما يميل السياسيون والزعماء الدينيون إلى تأكيد أن الدين الصحيح هو المعتدل والمسالم، يفكر بعض الباحثين بصورة مختلفة. فبينما يتوق يورغنشماير (Juergensmeyer) إلى تأكيد أن الديانات لا تدور حول العنف فقط، فهو في مناقشته مفهوم الحرب الكونية يدفع في حجته بأن الدين يحركه حافز أساس في شكل سعي للنظام، ومن نقطة الانطلاق هذه فإنه يقدم مفهوم العنف وواقعه كمسار للانسجام والسلام.

أما كيروان (Kirwan)، فيضع تحليله للدين والعنف في إطار مرجعي خاص من الشهادة الحديثة فيما يتعلق بنقد نظرية جيرار (Girard) في الدين والعنف والتي تتحدث عن إلغاء المقدّس العنيف. ويرى كيروان هذا التناول المسيحي بشدة منطوياً على إشكالية كبيرة فيما يتعلق بكثيرين في مجتمع متعدّد دينياً. وعلى الرغم من ذلك، تتمثّل وجهة نظر كيروان، حال فهمها على الوجه الصحيح، في أن الفكرة الجيرارية عن الدين وإلغاء العنف لا تقتضي الإساءة إلى غير المسيحيين. ومن هذا المنطلق يقدم نقاشاً مهماً عن

الطرائق التي يمكن بها تفسير الجهاد المسلّح أو الشهيد أو الشهادة في الإسلام بطريقة تشبه التفسير الجيراري الذي يتحدث عن «نسخ» (abrogation) المقدّس الكاذب والعنيف. وهذا ليس مجرد تفكير قائم على التمنّي؛ لأن الإسلام ليس مجرداً من الأدوات التفسيرية مثلما يسود الاعتقاد.

وبينما كانت العلاقة بين الدين والقضايا الاجتماعية قد بدأت في جذب قدر كبير من الاهتمام لدى الباحثين في السنوات الأخيرة، فهي تمضي من دون كثير من التوجيه النظري في طريق نظرية المشكلة الاجتماعية. وهذه هي الفجوة التي يسعى هجلم (Hjelm) لسدها من خلال ورقته؛ إذ يركز في عرضه على القضايا الآتية: على المشكلات الاجتماعية بوصفها نشاطاً مخططاً للمطالبات، وكيفية وضع الديانات حلولاً للمشكلات الاجتماعية، وعلى كيف يُبنى الدين نفسه بوصفه مشكلة اجتماعية، وعلى كيفية تأثير هذا في طريقة إدراك الدين.

وعلى الرغم من أن إسهام بسي (Pessi) يغطي بعضاً من جوانب الأرضية نفسها التي يغطيها هجلم، فإنه في الأساس مناقشة إمبريقية لموضوع الدين والقضايا الاجتماعية؛ إذ تقدّم الباحثة عدة انتقادات مهمة للبحث الإمبريقي حول هذه العلاقة بين الدين والمشكلات الاجتماعية في أوروبا ولا سيما فنلندا. ومثلها مثل هجلم تطرح بسي عدداً من الأسئلة المهمة فيما يتعلق بالدين، من بينها كيف يكون إدراك الديانات مع مرور الزمن بوصفها مؤسسات للرعاية الاجتماعية بدلاً من حاملات رسالة متعالية. وتجادل بسي في حجتها بأن الديانات التي تسعى لحلّ المشكلات الاجتماعية تُدرك مع الوقت بوصفها مصدراً لـ«مؤسسات أصالة» بمعنى أنها توفر الآفاق الهادفة التي يحتاج إليها الخيار الفردي دائماً.

القسم العاشر

تدريس سوسيولوجيا الدين

لتعددية الدين المتزايدة بلا شك تأثير مباشر في تدريس سوسيولوجيا الدين، وقد وضعت نسبت (Nesbitt) هذا في بالها عند تسليطها الضوء على سياقات تدريس الدين، من بينها مدارس الأحد، والمدارس الحكومية، والجامعات، وما إلى ذلك ـ كلٌ بمطالبه وما يثيره من أسئلة. ونراها في ذلك

تحدد أنواعاً مختلفة من مدرّسي الدين ـ على سبيل المثال، القادم من خارج المجتمع الديني نفسه أو أحد أعضائه، مدرس المدرسة الذي يتقاضى راتباً، والمتطوع في مدارس الأحد. وفي رأيها يعد أحد أهم المطالب التي يقتضيها المجتمع الحديث المتنوع عرقياً والمتعدد دينياً من المدرسين هو أن يكتسبوا مهارات ترتبط بالدراسة الإثنوغرافية. وإذا أخفقوا في ذلك، مثلما تجادل، لن يميّزوا بصورة ملائمة التنوُّع ولن يقدروه، وهو ما يسفر عن غياب القدرة على الانخراط في التربية على المواطنة، التي هي جزء لا يتجزّأ من دور مدرس الدين، على الأقل في المملكة المتحدة. والوعي بالأبعاد الإثنوغرافية هو أن يكون من الواضح للمرء ما يحمله من وجهة نظر عن الدين، وهو ما يتضمن كَتَبعات، بحسب تأكيد نسبت، تحدي مساواة الدين المسلّم بها بين الاعتقاد والممارسة. ولا تمتد مهمّة مدرس الدين لاكتساب مهارات في الدراسات الإثنوغرافية فحسب بغية أداء أفضل لدورهم، بل أيضاً لتدريب الطلاب على هذا المجال، بأن يروا فيهم متخصصين محتملين في الإثنوغرافيا.

يتولى سبيكارد (Spickard) موضوع التدريس المرتكز على المعلم ـ أو المرتكز على الطالب، في سياق التعليم العالي الأمريكي، بادئاً بسرد التغيير التام في الإثنوغرافيا على مدار السنوات الثلاثين الماضية التي بدأت بطرح أسئلة عن جودة التربية الموجّهة إلى المدرّس وقيمتها واستمر ليقترح أن مقاربة مرتكزة على الطالب في التعلّم كانت الأكثر فعالية في تدريب الناس على التفكير والتحليل والتبنّي الداخلي للمعرفة، وقد أدركت أنها أيضاً وسيلة أكثر فعالية لنقل المعرفة. ولا تجتمع مؤسسات التعليم العالي كافة على تفضيل هذا النوع من مقاربة التكافؤ في التدريس والبحث، والنتيجة هي وجود نموذج ثنائي من التعلم. كذلك الوضع في الكنائس، فيما يتعلق بنشر العقيدة الدينية وممارستها، فهي أيضاً، مثلما يوضح سبيكارد، نموذج ثنائي؛ إذ تفضل بعض المؤسسات المقاربة الموجهة من رجال الدين من أعلى إلى أسفل، بينما تُعَدّ مؤسسات أخرى على أساس اتباع المقاربة المتمركزة على المشارك والتي تتلاءم مع التطوع الذي يميز في الوقت الحالي مقاربة الأعداد المتزايدة من المؤمنين في المعتقدات الدينية وممارستها.

يدور هذا الكتاب إذاً، حول خلق رؤى جديدة تقتحم الحدود في تخصص سوسيولوجيا الدين. وكان القصد منه أيضاً التشجيع على مزيد من

الجدال حول المناهج، والتوجيهات النظرية، والتدريس، وأهداف هذا التخصّص المعرفي. وفي تطلّعه إلى المستقبل لم يهمل هذا الكتاب الماضي. فضلاً عن ذلك، فإن بعض القضايا الرئيسة التي حظيت بتفنيد تاريخي، تشمل الأشكال الجديدة التي أعيدت دراستها ضمن بعض هذه القضايا مثل العلمنة والتعددية الدينية والاندماج الاجتماعي والانسجام والعنف الديني، وذلك بإبداع وبصيرة نافذة.

المراجع

Berger, Peter L. [et al.] (eds.) (1999). *The De-secularization of the World*. Grand Rapids, MI; Cambridge, MA: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Boyer, Pascal (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

Bromley, David (2007). *Teaching New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press.

Bruce, Steve (1986). *God Save Ulster: The Religion and Politics of Paisleyism*. Oxford: Oxford University Press.

________ (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.

Cadge, Wendy (2005). *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago: University of Chicago Press.

Chang, Maria Hsia (2004). *Falun Gong*. New Haven, CT; London: Yale University Press.

Clarke, Peter (2006). *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.

Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. London: Bantam.

Durkheim, Émile (1915). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen and Unwin.

El Fadl, Khalid Abou (2004). ("Islam and the Challenge of Democracy," in: Khalid Abou El Fadl (ed.), *Islam and the Challenge of Democracy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 3-49.

Geertz, Clifford (1968). *Islam Observed*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Gibb, H. A. R. (1978). *Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Heelas, Paul, and Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

Hefner, Robert W. (1999). "Multiple Modernities: Christianity, Islam, and Hinduism in a Globalizing Age." *Annual Review of Anthropology*: vol. 27, pp. 83-104.

Hervieu-Léger, Danièle (2000 [1993]). *Religion as a Chain of Memory*. Translaed by Simon Lee. Cambridge, UK: Polity Press.

Hitchens, Christopher (2007). *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Hatchette.

Lewis, Ioan M. (1971). *Ecstatic Religion*. Harmondsworth: Penguin Books.

Martin, David (1990). *Tongues of Fire*. Oxford: Blackwell.

Mitchell, Richard P. (1969). *The Muslim Brothers*. London: Oxford University Press.

Queen, Christopher (ed.) (2000). *Engaged Buddhism in the West*. Boston: Wisdom.

Richardson, James T. (2004). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer.

Roof, Wade Clark (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.

Roof, Wade Clark (1998). "Religious Borderlands: Challenge for Future Study." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 37, no. 1, pp. 1-15.

________ (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press.

Spickard, James V. (1998). "Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" about Rational Choice Theory?." *Sociology of Religion*: vol. 59, no. 2, pp. 99-115.

Stark, Rodney and William Sims Bainbridge (1985). *The Future of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Stark, Rodney, Eva Hamberg and Alan S. Miller (2005). "Exploring Spirituality and Unchurched Religion in America, Sweden and Japan." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 20, no. 1, pp. 3-25.

Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Weber, Max (1965). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen and Unwin.

القسم الأول

النظرية: الكلاسيكية، والحديثة، وما بعد الحديثة

الفصل الأول

إعادة تقييم دوركايم في إطار دراسة الدين وتدريسه

وليام إي. بايدن

نال دوركايم حظّاً وفيراً من الاهتمام من خلال إصدارات المركز البريطاني للدراسات الدوركايمية في أكسفورد (British Centre for Durkheimian Studies in Oxford) (Pickering, 2001)، وبعد عمل بيكرنغ (Pickering) الشامل **سوسيولوجيا الدين عند دوركايم** (*Durkheim's Sociology of Religion*) (١٩٨٤)، تقدّمت دراسة رؤى دوركايم حول الدين خاصة تقدّماً سريعاً (Allen, Pickering, and Watts Miller, 1998; Idinopulos and Wilson, 2002; Godlove, 2005; Strenski 2006). بيد أنّ جيلاً سابقاً من دارسي الدين انتقد الاختزالية عند دوركايم، مثلما تحدّى الأنثروبولوجيون تصنيفاته الإثنوغرافية. فلم يذكر عمل جواشيم واش (Joachim Wach) الكلاسيكي **سوسيولوجيا الدين** (*Sociology of Religion*) دوركايم إلا مرتين مروراً ـ فقط للتحذير من الفلسفة الوضعية في الخلط بين القيم الدينية والاجتماعية (Wach, 1949: 5 and 95). حتى المرجع الذي صدر لاحقاً في عام ١٩٨٦، حول تاريخ الدين المقارن، لخص تصوير دوركايم في الكلمات الآتية:

> على الرغم من قراءته على مستوى واسع، كان دوركايم واقعاً تحت سيطرة الرغبة في تفسير ظاهرة الدين التي لم تمثّل نظرياته حول أصول الدين أي أهمية لها. فإخفاقه في تقبّل اعتقاد البشر في الوجود الفعلي لنظام غير مرئي غيبي ـ إخفاق كان له فيه أتباع كثر ـ قاده إلى أخطاء جسيمة في التفسير. . . ومن ثَم ربما لم يقرأه طالب الدين المقارن من أجل تعلم شيء حول صمود هذه النظريات في فرنسا نهاية القرن، إنما

لكسب معرفة سواء فيما يتعلق بطبيعة الدين أو مشكلة أصول الدين الشائكة (Sharpe, 1986: 86).

في الوقت نفسه، كانت النظرية الاجتماعية تبدأ في السيطرة، ففي أواخر الستينيات جاء نفوذ الدوركايميين الجدد؛ ماري دوغلاس (Mary Douglas)، وفكتور ترنر (Victor Turner)، وبيتر برغر (Peter Berger)، ولويس دومون (Louis Dumont)، وكليفورد غيرتز (Clifford Geertz)، وروبرت بيلّا (Robert Bellah)، وكلود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss)، ليرى دارسو الدين أن ما أسهم به هؤلاء من أطر نظرية وتفسيرية يأتي في منزلة التشريع الأكاديمي ـ وربما، بوصفه منفعة، لا يشكّل تهديداً دينياً. وخلال الثمانينيات وبعدها كان مجال «تاريخ الأديان» ـ عادة هو المجال المنهجي الرائد في الدراسات الدينية ـ قد بدأ في «التحوّل إلى الطابع السوسيولوجي» والأنثروبولوجي. وكان كتاب **صور الحياة الدينية الأولية** (*The Elementary Forms of Religious Life*) يتحوّل في صفوف الدراسة من كونه حالة من طرازِ تفكيرٍ قديم ـ يرجع إلى القرن التاسع عشر ـ إلى كونه شيئاً معترفاً به بوصفه مصدرَ ثروةِ الرأسمال النظري، خالقاً مكانه الآمن على قائمة القراءات في دورات دراسية حول النظرية والمنهج. وكان مؤرخ الدين جوناثان زي. سميث (Jonathan Z. Smith) يواصل المسار الدوركايمي في اتجاهات نقدية جديدة (Smith, 1978; 1987 and 2005)، واستطاع أن يكتب أن المرء قد لا يتقبّل «الإجابات التي وضعها دوركايم عن الأسئلة التي طرحها»، وعلى الرغم من ذلك، فإنّ أسئلته ورؤيته السوسيولوجية لا تزال مستمرة في «إرساء أجندتنا» (Smith, 1987: 36).

لم يكن قبول الدوركايمية الجديدة بسبب النظرية التي قدّموها فحسب؛ إذ ظلّت النظرية مفقودة في الدراسات الدينية، بل لأنّ صياغتهم للمفاهيم عموماً لم تكن مستخفّة في عدائها للدين ولا مسيئة في اختزاليتها؛ إذ إنه من وجهة نظر دراسة الدين الأكاديمية، يمكن بأريحية إرجاء مسألة الواقع المرجعي النهائي للدين أو وضعها بين قوسين، وقد يتم تبنّي البنية الاجتماعية للواقع الفينومينولوجي [المرتبط بعلم الظواهر] كمصفوفة ناجعة. ومن ثَم، يمكن قراءة دوركايم من زاوية جديدة: ألم يشدّد على طبيعة القوى الدينية الدائمة والفعّالة، وإن كانت ناشئة نشأة

اجتماعية، ضد الرؤى العقلانية التي رفضتها بوصفها مجرد أوهام؟ ولقد أصبحت هذه الفكرة ثيمة رئيسة في المقدّمة الطويلة التي وضعتها كارين فيلدز (Karen Fields) لترجمتها الجديدة لكتاب **الصور الأولية** (Fields, 1995). فضلاً عن ذلك، فإنّ أطروحة دوركايم قد لا تفسَّر بوصفها اختزالاً للدين إلى مجتمع، بالمعنى العام الفطري لكلمة «مجتمع» بل بالأحرى كتوسيع خاص لمفهوم المجتمع الذي ركّز، جوهرياً، على طبيعته الدينية، متضمّناً ذلك بنية «المقدّس» الفريدة وغير القابلة للاختزال وكذلك وظيفته. وبالتزامن مع اعتماد أطر سوسيولوجية في الدراسات الدينية كان هناك قبول عام لوجهة النظر المنهجية التي ترى أنّ كلّ الفكر والتفسير سواء ديني أم علمي هو اختزالي بالضرورة؛ إذ يختار بعض ملامح العالم لأغراض التحليل الأساس، متجاهلاً أخرى.

يركز هذا الفصل في الأساس على الطرائق التي سبق أن قُدّرت بها بعض أفكار دوركايم حول الدين وتطورت، وكذلك الطرائق التي ما زال من الممكن بها تقديرها وتطويرها، ولا سيما فيما يتعلّق بتصنيفه المحوري للـ«قداسة» - التي تعدّ أكثر تغايراً ممّا ظنّه معظم الملاحظين، وموضوع ينتفع من التباين، والتغيير، وتحليل الأوجه أو الجوانب. فعامل «المقدّس» لا يعدّ مجرد أمر بدائي أو أمر عفّى عليه الزمن من القرن التاسع عشر، بل هو يواصل احتلاله مكانة بارزة أينما تعرّضت هويات جماعية للتحدي ووضعت على المحك، مثلما هو الحال في الصراعات على الاستقلال العرقي والوطني، والولاء للقبائل والطوائف، وفي قضايا حقوق الإنسان والحروب الداخلية على أشياء مثل حُرمة الأجنة البشرية، والزواج، والتصنيفات التقليدية القائمة على التمييز بين الجنسين. فبينما حاول الفكر ما بعد البنيوي لإحلال الأنماط المثالية ولغة النماذج العالمية بتحويل الانتباه إلى سلوك اجتماعي على مستوى مصغّر من وضع استراتيجية للـ«عادات»، فإنّ دور القولبة العابرة للثقافات لا يتوقّف عن فقدان قيمتها، ولا سيما في استكشاف دراسات الدين الصلات مع العلوم الإنسانية. فبينما اعتقد دوركايم أنّ ما رآه من صور أولية ضمّت الدين كلّه، فإننا اليوم أكثر وعياً من الناحية المنهجية وأكثر أهلية للأخذ بأنماط بنيوية في مواجهة «جوانب» ظاهرة ما لا كيانات كلية أو إجمالية. من هنا تتضمّن هذه الورقة نقاشاً لصلة العلوم ذات البعد الاجتماعي الثوري في إعادة تقييم أفكار الدوركايمية حول صور السلوك الديني الاجتماعية.

تمييزُ ما يصنّف مقدّساً

من الانتقادات الرئيسة لعلم ظواهر تقاليد الدين أن مفهومه الأساس، «المقدّس»، كان لاهوتياً وميتافيزيقياً سواء صراحة أو ضمنياً، لذلك فهو غير ملائم أبداً كتصنيف أكاديمي. وهنا غالباً ما كانت الظواهر الدينية مقدّمة في صورة «تجلّيات» لقوة متعالية ـ تشبه القوة الإلهية. وكان المقدّس، كمصطلح، قد اختزل وتجسّد في واقع ديني سابق ـ واقع جُرِّب بطرائق وأشكال ثقافية لا تعدُّ ولا تحصى. وفي تضادّ حادّ، كان المقدّس عند دوركايم تمثيلاً اجتماعيّاً، لا وجوداً يفوق قدرة الإنسان، ومن ثَمّ، فهو يعمل في عالم نظري مختلف تماماً ومنزوع الصفات المثالية. والمقدّس، في هذا الإطار، هو قيمة موضوعة على الأشياء، أكثر منه قوة تسطع عبر الأشياء بسبب صفاتها الاستثنائية. ويرتبط قدرٌ كبيرٌ من الإمكانات التحليلية في نظرية دوركايم عن الدين بقابلية تطبيق الأفكار الأساسية حول التوليد الاجتماعي «للأشياء المقدّسة».

بيد أنّ هذا المفهوم الرئيس في عمل دوركايم بدا متغيّراً بحسب السياق ومتضمّناً تنوّعاً من التأثيرات والمستويات المفاهيمية؛ لذلك كان للقدسية عند دروكايم نموذج أوّلي طقوسي واضح في فكرة «التابو» (taboo) الأنثروبولوجية، بحسب فريزر (J. G. Frazer)، ودبليو. روبرتسون سميث (W. Robertson Smith)؛ وهو ما اقتضى التشبّث بخطاب الثنائية السوسيولوجية لحقل الحياة الجماعي والفردي كذلك ـ وبدوره كان من المفترض أن يرتبط المستوى التمثيلي بأصل المقدّس في الخبرة الانفعالية لتجمّعات الجماعة الحيوية. كما أنّ كلّ هذا، في ذهن دوركايم، كان مرتبطاً بنسخته السوسيولوجية من فكرة الأخلاق الإلزامية المطلقة عند الكانطية الجديدة. وهذا ما يستتبع القول إنّ هذا المخزون من جوانب القداسة يتضمّن عدداً من الاحتمالات. هل «المقدّس» كشيء محرَّم، لا يفترض انتهاكه بأي احتكاك، أم أنه ـ كما نتعلّم جزئياً من خلال **الصور الأولية** ـ مكتشف في حالة من النشوة الانفعالية المجتمعية إن لم تكن صخباً؟ هل هذه عقيدة من الأخلاق الإلزامية وتضحية تلهمها قيود السلطة الاجتماعية، أم تراها رمزاً سيميائياً «موسوماً» طوطمياً، يمثل الهويات المميزة بين بعض الجماعات وبعضها الآخر؟ أهي عالم من المثل، أم مكانة يفترض إحرازها عبر عملية مقصودة

من التحول الذاتي؟ أهي منزلة تنسب إلى أي شيء من ثقافة ما وفي أي نقطة منها، أم هي مساحة من ثقافة ما وُجدت دائماً في كل مكان لتتميز عن الحياة العادية؟ أهي «قوة»، نوعٌ من الـ«مانا» (mana) [قوة خارقة للطبيعة] تنتشر عبر التداعي المعدي، أم أنها تجسيد لمعيار اجتماعي؟ ولتعقيد الأمر أكثر، تقبل دوركايم فكرة روبرتسون سميث عن أن المقدس يحوي ثنائيته الخاصة به من «طاهر ـ دَنِس» (pure-impure) (Durkheim, 1995: 412-417). في كتاب **الصور الأولية** يتمثّل المقدّس في كلّ هذه الأشياء، بحسب النتيجة أو السياق. وللتأكيد، فإن المرء بينما يحدّد كل جانب على حِدَة لا بدّ من أن يمنح اعتمادها المتبادل دائرة من العلاقات ـ حيث يكون المقدّس على سبيل المثال علامة مميزة لتجربة الجماعة وهويتها، ومن ثم يكتسب مكانة، وهو ما يعني بدوره أنه يتضمن قوة مجرّبة بعينها، لا بدّ من إدارتها عبر مراسم طقوسية سليمة. والأجزاء التالية تتضمن تصنيفاً ونقاشاً لبعض الملامح الرئيسة من هذه العملية.

ثنائية المقدّس/ المدنّس أساساً للسلوك الديني

تعرّضت مفردات دوركايم حول «المقدّس والمدنّس» بوصفهما عالمين إقصائيين ينفي بعضهما بعضاً ومتناقضين لنقد شامل، ممثّلين عند بعضهم أسس رفض تصنيف ما هو مقدّس كلّه، ومن الطبيعي أن نتناول هذه القضية **أولاً**؛ إذ خضعت الانتقادات التي وجّهت إلى هذه الثنائية لمراجعة مفصّلة من قِبَل بيكرنغ (Pickering, 1984: 115-149). وكانت التهمة الرئيسة هي أنّ كثيراً من الثقافات والديانات لا تفصل بين هذين العالمين، كما يبدو أن نظرية دوركايم قد تطلبت. والواضح أنّ لغة دوركايم فيما يتعلق بالدين عموماً تشكّل عالماً «من قسمين» المقدّس والمدنّس (Durkheim, 1995: 38) وهي ما أدّت إلى هذه المشكلة، ويبدو أنها غير قابلة للردّ إذا كان المقصود بـ«المدنّس» عالماً فعليّاً من الحياة مختلفاً عن العالم المقدّس. ولكن يمكن تبيان أنّ ثنائية دوركايم إنما تشير إلى علاقات طقوسية تنظّم الحالتين غير المتطابقتين، وليس مجالين ثابتين على خريطة العالم. ومسألة أنّ المقدّس/ المدنّس ليست طبقة من الأشياء بل من العلاقات بالأشياء، هو تمييز من المفترض أن يجعله دوركايم أكثر وضوحاً (Lukes, 1972: 27).

ويمكن فهم ثنائية المقدّس/المدنّس كتمييز عقدي يشير إلى بروتوكولات التفاوض ذي الطابع الطقوسي بين نوعين من المكانة. والملاحظ في هذا السياق، أن نماذج هذه الثنائية الأولية عند دوركايم إنما تشير إلى طقوس العبور التي تنطوي على عملية قيّمة من الانتقال من حالة إلى أخرى: طقوس الشروع (initiation rites)، ومقتضيات الدخول في حياة رهبانية، وممارسات الزهد في تحقيق القدسية، بل وظاهرة الانتحار الديني (Durkheim, 1995: 37). وثمّة فعلان يجريان هنا: (١) الحفاظ على حدود بين أشياء تتمتع بمكانة أقوى وأشياء بمكانة أدنى، (٢) الانخراط في عمليات يمكن للأشياء منخفضة المكانة أن تحصل فيها على وسيلة وصول إلى المكانة الأقوى - مثلما هو الحال في تجارب طقوس الشروع، وخلع المرء حذاءه قبل دخول الضريح المقدّس، أو في ضرورة الانحناء أمام ملك، وهذه ثنائية اجتماعية وليست ميتافيزيقية.

كان استخدام دوركايم لثنائية المقدّس/المدنّس - الشيء المقدّس «هو بامتياز ما يجب أن لا يمسّه المدنّس ولا يمكن أن يمسّه من دون إفلات من العقاب» (Durkheim, 1995: 38) - قد تشكّل بواسطة مفهوم «التابو»، وهو تصنيف كان روبرتسون وفريزر يربطان بينه وبين مصطلح «المقدّس» باعتبار أن المقدّس يعني المحرّم أو الممنوع على الاستخدام العام (وهو ما يشبه كثيراً المصطلح اللاتيني «ساكر» (sacer) أي المحرم). ومن هنا تأتي فكرة غموض الشيء المقدّس بوصفه يتمتّع بقوة إيجابية أو سلبية. ولكنّ نظرية الدين عند دوركايم تقدّمت جيّداً فيما يتجاوز فكرة التحريمات في الفكر البدائي، مبيّناً كيف للفصل أن يدرَك بوصفه «امتناعاً» (abstention)، وكيف لمظاهر الامتناع أن تظهر على أنها بوابة الوصول إلى تحقيق القدسية عبر أشياء مثل التنازلات المكلفة عن عالم الارتباطات؛ إذ إنّ «الإنسان لا يمكنه التقرّب إلى ربّه بشدة بينما يظلّ حاملاً علامات حياته المدَنسَة» (Durkheim, 1995: 312)، وهو ما يأخذ بفكرة المنع إلى ما وراء مفهوم التابو البدائي. وقد بيّن روبرتسون سميث بدوره، أنّ مفهوم القداسة قد تطوّر من دلالات بدائية عن الخطر إلى مفاهيم عن طهارة الحياة (Smith, 1956: 140-141).

المقدّس مقابل «الإلهي» بوصفه تصنيفاً تنظيمياً عاماً لدراسة الدين

من الممكن ببساطة أخذ مفهوم القداسة بمعنى أقلّ دينامية وبالإشارة

إلى طبقة من الأشياء التي خُلعت عليها القداسة. ومن هنا يحاجّ بيكرنغ (Pickering, 1984: 149-162) في أن مفهوم المقدّس في صورته الأساس عند دوركايم يتجاوز بصورة مفيدة حجزه في ثنائية المقدّس/المدنّس، ذلك التفرع الثنائي المثير للخلاف الذي ذكره مبكّراً في كتابه **الصور الأولية**؛ إذ إنّ الدين عند دوركايم هو مجموعة ضخمة من «الأشياء المقدّسة» يتغير مضمونها بلا نهاية عبر الزمن، وعلى المرء أن يكون حذراً فيما يتعلق بالانزلاق في معادلة المقدّس والديني، حيث يشير المقدّس ضمناً، وببساطة، إلى بعدٍ متعالٍ من الحياة تشترك فيه جميع الأديان. وعلى الرغم من ذلك، فإن افتراض أنّ «المقدّس» يعني أشياء تخلقها المكانة الاجتماعية بدلاً من أن يكون مجرّد لاحقة غير دالة «لما هو غير إمبريقي» قد يكون في الحقيقة طريقة بديلة لقراءة تاريخ الدين؛ بديلة في حالة الدراسات الدينية لرؤية التاريخ مجرد تعاقب لمعتقدات أو أفكار متغيّرة حول طبيعة الألوهية أو الواقع. والطبيعة الإلزامية لهذه الأشياء التي قد تتضمّن الآلهة أو لا تتضمّنهم، هي انعكاس لمكانتها في نسق؛ تأتي فيه المَنَعة والحُرمة ظواهر متتالية. ومن بين الأشياء التي تشملها هذه النظرية ذات الصبغة الأنثروبولوجية الانتباه إلى ظهور قيم علمانية بعينها، مفهومة بوصفها مقدّسة، من بينها تاريخ تقديس فكرة «شخص» إنساني، أو مفاهيم أخرى عن قداسة علمانية (Carrithers, Collins, and Lukes 1985; Watts Miller, 2002).

والافتراض المنهجي في هذا النموذج السوسيولوجي هو أنّ العالم «الموضوعي» هو ما تطمح فيه جميع الأديان والثقافات أن تصف رموزها من خلال تمثيلات جماعية، وليس تفسيرها كواقع موجود سلفاً. ومثلما سيجري النقاش فيما يأتي، فإنّ مثل هذه المقاربة من شأنها أن تتلاقى في النهاية مع دراسات تطوّر نشاط الإنسان الاجتماعي.

المقدّس علامة على هُوية مشتركة

ليست القداسة مجرد صفة لأشياء، بل هي طبيعة سيميائية تميّز رأسمال الهوية المشتركة لجماعة ما. إذ إنّ «الأشياء تصنّف مقدّسة ومدنّسة بالإشارة إلى الطوطم. وهو النمط القديم بعينه للأشياء المقدّسة» (Durkheim, 1995: 118). وأياً كانت قابلية بقاء نموذج دوركايم من الناحية

العرقية الأصلية، فإنه تَمثَّل في أن «العشيرة» هي جماعة تتمتّع بوحدة قائمة على مشاركة أعضائها «الاسم» نفسه، ورموز الهوية نفسها، والعلاقات الطقوسية نفسها مع الأشياء المقدّسة نفسها ـ ولكن ليس بالضرورة أن تكون قائمة على ذوي القربى أو على أرض معيّنة ويتقاسم الأعضاء وقتئذٍ «الجوهر» نفسه في غمار المشاركة فيما يمثّله الشعار أو الرمز الطوطمي ـ أي «نوعهم». والرموز أو الشعارات هي طرائق تصبح من خلالها جماعة ما واعية بذاتها ومن ثَم «تخلّد» هذا الوعي (Durkheim, 1995: 233). وبمجرد تمييز عشيرة أو جماعة ما عن أخرى، تفعل عناصر هذه الهُوية الطوطمية فعلها، والتاريخ المرتبط بجماعة ما وطقوسها إنما يسير على هذا المنوال. وبعبارة ماري دوغلاس «لم يكن المقدّس عند دوركايم وموس (Mauss) سوى تصنيفات غامضة أو سحرية أكثر منها تصنيفات كلاسيكية، ارتبطت بعمق في الأذهان وتم الدفاع عنها بعنف» (Douglas, 1987: 97).

لم يفقد هذا المفهوم قيمته، وما زال يصف أشكال التوقيع الخاصة عند الجماعات الجديدة والتقليدية ـ إذ لا تعني «الجماعة» هنا بيئات اجتماعية عموماً، بل في الواقع تمثيلات ذاتية لوحدات أو وحدات فرعية جماعية متميزة تميزاً محدداً. والجماعة هي نوع من المركّب اللغوي الذي يعمل كتمثيل مختزل لتجمعات من الأفراد ومن ثم يصير لها تأثير «شيء» أو موضوعية ما. وعلى الرغم من أن مصطلح بنديكت أندرسون (Anderson, 1991) الشائع «مجتمعات متخيَّلة» يشير إلى حركات حديثة عرقية ووطنية مناهضة للاستعمار، فإنه يمكن أن يصف أيضاً أي جماعة؛ وفي الواقع هو مصطلح دوركايم أيضاً الذي استخدمه في العبارة الآتية: «لم تكن العشيرة ممكنة الوجود إلا بشرط أن تكون متخيَّلة»؛ وفي عبارة أخرى: «بمجرد تجريدها من الاسم والرمز اللذين يمنحاها شكلاً حقيقياً، لا يمكن أن تظل العشيرة متخيلة» (Durkheim, 1995: 235). وقد ارتبط عمل جاي. زي. سميث (J. Z. Smith) بدوركايم عبر هذه السمة اللغوية التصنيفية من القدسية (Smith, 2005: 102-108; 1987)، سمة ضمنية في مفهوم الشعار الطوطمي ـ إذ كانت «العلامة» المجردة على «الشورنجا» (churinga)[*] هي العامل الوحيد الذي منحها صفتها المقدّسة.

(*) شيء اعتبر ذا دلالة دينية مقدّسة عند جماعات شعب الأريرنتا (Arrerente) الأصلي في وسط أستراليا، وتدلّ عموماً على أشياء حجرية أو خشبية مقدّسة يمتلكها ملّاك خاصّون أو جماعيون مع =

تأتي العلامات أو الإشارات النمطية لتعريف الجماعة في أشكال مختلفة. فقد يفكّر المرء في دور قدّيسين شفعاء مثل عذراء غوادالوبي المكسيكية (Mexican Virgin of Guadalupe)، في بناء هوية وطنية؛ أو دور ختان الإناث كعلامة أساسية على الانتماء إلى المجتمع في المجتمعات الأفريقية؛ أو في إشارات ضمنية لـ«تذكر كوسوفو» عند الوطنيين الصربيين أو الحائط الغربي الأيقوني عند اليهود؛ والعلامة المميزة لأوشحة الرأس عند النساء المسلمات أو الفروق بين الطريقة التي يشبك بها السُّنة والشيعة أذرعهم في الصلاة. وقد كانت فكرة علامات المجتمع «البدهية» (axiomatic) منطبقة بصورة مثمرة على التشكيلات الخطابية عند الجماعات الإنجيلية التي اعتمدت على سلطة الكتاب المقدّس (Malley, 2004). ويمكن لمفهوم دوركايم حول «علامات» العشيرة أن يتشعّب بلا نهاية في العروض التواصلية في أي تشكيلات اجتماعية تاريخية.

النظامُ المقدّس وانتهاكه

تأتي مع تحديد العلامة حدود وحدود دفاعية ضد الانتهاك. ومن ثَم، لا يمكن للقدسية أن تعود إلى شيء واحد فقط، بل كذلك إلى النظام أو النسق عامة الذي يعتمد عليه الشيء ويرجع إليه. وهنا تصير القدسية هي التي تحفظ عالم التمثيلات في مكانه ـ تمثيلات الجماعة تصبح في الوقت نفسه تمثيلات عالمها. والتصنيفات الاجتماعية وتمثيلاتها الأيديولوجية تصبح نوعاً من الملكية، والحفاظ على هذا النطاق ضد الانتهاك أو التوافق يعتمد على الغرائز الأعمق للحفاظ على الذات أو البقاء على قيد الحياة.

إذا كان لنا عموماً أن نستخدم مصطلح «المدنّس» هنا، فهو يعني ما ينتهك أو يخالف النظام؛ والأمر لا يتمثّل ببساطة في الدنيوية أو ما هو خارج النظام، إنه شيء معارض. فالمقدّس لا يتميّز لأنه خطير (محرّم)، بل ـ كما يوحي المصطلح اللاتيني «سانكتوس» (sanctus) **(حرمة)** ـ لأنه محتّم ومضمون بوصفه محرماً أو غير قابل للانتهاك. تشمل المصطلحات الداخلية

= الأساطير والصيحات والاحتفالات المرتبطة بالمصطلح. للاطلاع على صور وقصص انظر موقع ويكيبيديا مستخدماً مفردة churinga. (المترجم).

الخاصة بثقافة معينة (emic) الدالة على هذا الجانب من النظام المقدّس «الدارما» (dharma) الهندوسية، و**الشريعة** الإسلامية، ومفهومي «لي» (Li) (الأدب واللياقة) وتيان (T'ien) (نظام السماء)، و«تشياو» (Hsiao) (طاعة الوالدين). وفي التقاليد الإنجيلية، تحدد «العهود» مع الربّ نظام الكون الأخلاقي.

تطوّرت ثنائية النظام وانتهاكه بطرائق عديدة؛ إذ أسقط نموذج ماري دوغلاس (Mary Douglas) حول الحدود المعرفية (Douglas, 2002)، على سبيل المثال، التمييز بين نُسق النظام البدائية والحديثة، مبيّنة الطريقة التي يمكن بها لأيّ جماعة أن تمتلك نسخاتها الخاصة بها من التلوّث، أو الخطورة، أو الانحراف. ووفق تعبيراتها، أينما وُجد نظام للأشياء، سيكون ثمة احتمال لوجود الدنس ـ وفي صياغة شهيرة «أينما وجدت قذارة وجد نظام» (Douglas, 2002: 36). فالنظام يولّد كذلك حدوداً بين الجماعات وداخلها، وتنتج هذه الحدود وفقاً لحالة الجماعات سواء أكانت «قوة» أم «ضعف»، وذلك بحسب علاقتها مع العالم الخارجي، ووفقاً لما إذا كانت التصنيفات الداخلية («الشبكات») لتلك الجماعات تشدد على تدرُّجات صارمة في الدور الداخلي أم لا. فالجماعات القوية، مثلاً، سيكون عندها القواعد العليا في الطهر أو النقاء فيما يتعلق بالحفاظ على الانتماء أو العضوية.

وكانت نماذج أخرى من الدوركايميين الجدد قد أضافت إلى هذه الثيمة؛ فكتاب لويس دومون (Louis Dumont) **الإنسان التراتبي** (*Homo Hierarchicus*) (١٩٨٠) يجمع بين مفاهيم النقاء والتراتبية الاجتماعية. كذلك وضع جوناثان سميث تصنيفاً يميّز الأنظمة الدينية المرتبطة «ظرفياً أو مكانياً» ـ حيث القداسة هي وظيفة لأشياء موجودة في مكانها الصحيح ـ وتلك الأنظمة «الطوباوية» التي لا ترتبط بعالمنا أو بمكان ما (Smith, 1978: 129-171). وأشار آخرون أيضاً إلى أوجه إضافية لنظام رمزي ما، مثل: الـ«نوموس» (nomos) (Berger, 1967)، وإضفاء القدسية على الهوية (Mol, 1975; Rappaport, 1999)، والتراتبية (Isambert, 1982)، والنظام النسقي (Paden, 1996)، والتصنيف الرمزي المرتبط بالحيز (Anttonen, 2000; Smith, 1987). ومن ثم، فإنّ علاقة النظام المقدّس بمفهوم الشرف ينبغي أن يكون مجالاً بحثيّاً مثمراً.

الجيشان، والتجديد، ومناهضة البنية

بيد أنّ البعد البارز في «المقدّس» عند دوركايم يظلّ متمثلاً في جيشان (effervescence) تجمعات الجماعة، وذلك على عكس حالة الحياة الروتينية؛ إذ حاول دوركايم تضمين هذا في ثنائيّته المقدّس/المدنس (يمنح الفرد مشاعره العادية وهُويته للمشاركة في احتفالية الجماعة)، ولكن ازدواجيتها تمضي في اتجاه آخر يختلف عن تلك المذكورة سابقاً. فهي تلعب على التناقض بين الإثارة الجماعية العالية والعادة العادية. والمقدّس يتولّد عبر مشاعر مفعلة في أحداث جماعية ترتبط بالنشوة. وقد أظهر آخرون أن اللحظة الاحتفالية تتضمن بذور السلوكيات المناهضة للبنية التي قد تهدم مؤقتاً بنية المقدّس المنظمة والمحددة بصورة مختلفة عنها. وكسر التابو، بدلاً من الحفاظ عليه، ويصبح من ثَم بوابة الوصول إلى المقدّس.

تبلور الجانب المناهض لبنية المقدس والمجدّد للحياة في الوقت نفسه على يد روجر كايوا (Roger Caillois) (١٩١٣ ـ ١٩٧٨)، وجورج باتاي (Georges Bataille) (١٨٩٧ ـ ١٩٦٢)، ممثّلَي ما يسمّى الجناح اليساري من المدرسة الدوركايمية وكلية السوسيولوجيا (Collége de Sociologie) التابعة لها. وقد وسع هذا العمل مفهوم «الاحتفال» الطليق أو طريقة «استهلاك» المقدّس، وقد نال تأثيرُه إحياءً (Richman, 2002; Taussig, 1998). في مؤلَّف كايوا، **الإنسان والمقدّس** (*Man and the Sacred*) (Caillois, 1959 ـ الطبعة الأولى ١٩٣٩)، يعدّ المقدس متناقضاً بمعنى كونه قوة مقيدة واحتوائية وكابحة للنظام وإبداعية، متعدية، ومحرّرة، قوة قربانية تنفذ عبر الأشكال القديمة ومظاهر الجمود. وهي كذلك «التابو» وتلك التي تدمّر المظاهر المتجمّدة من إطاعة القانون والمعيارية ـ سواء ما يفترض حمايتها أو ما يخترق النظام المحمي عندما يبلى هذا الأخير أو يصبح مقاوماً. وفي رأي كايوا، سيطرت الحرب على وظيفة النوبة الاحتفالية المفاجئة في المجتمع الحديث ـ «ظاهرة إجمالية تمجّد المجتمع الحديث وتغيره بكامله، تقطع بتناقض رهيب في روتين السلم الهادئ» (Caillois, 1959: 165). ويقترح كايوا أنّ «الاحتفال» مرتبط بوقت العمل مثلما هو ارتباط الحرب بالسلام. كلاهما مراحل من الحركة والتجاوز، وذلك عكس مراحل الاستقرار والاعتدال» (Caillois, 1959: 166). أمّا باتاي فقد توسّع في طبيعة المقدّس التي تتسم

بالنوبات بل والعنف، وكذلك علاقتها بالتدفق الشهواني والتصوّف الانتشائي، ونكسات الاحتفال، وتفريغ النظام، وحفل توزيع الهبات (potlatch) المدمّر للثروات و«الإنفاق» (dépense) عموماً (Bataille, 1985). ومن ثَم يرى باتاي أنّ «اليد اليمنى» في الحفاظ الاجتماعي تقابل «اليد اليسرى» في الإنفاق الاجتماعي.

ويأتي عمل ميشيل ريتشمان (Michéle Richman) الرئيس حول مفهوم الجيشان في نظريات الديناميات الاجتماعية ليكشف القضايا النظرية في مفهوم الاضطرابات التجديدية والخلافات المتأججة (Richman, 2002)، أي الأحداث التي تتناقض مع التنشئة الاجتماعية لحفظ مدنية الوضع القائم ومن ثم مفاهيم البناء الاستاتيكية. ويحاجج الدوركايميون هنا بأن هذا «المنطق الاجتماعي للجيشان» يمكن تمييزه عن المفاهيم السيكولوجية في علم نفس الحشد في جوانبه اللاعقلانية المتقهقرة. أمّا مفهوم فكتور ترنر عن المجتمعات غير المنظمة (Turner, 1969)، فقد تولّى سلفاً جوانب من هذا المفهوم. ومن دون اقتصارها على كونها بائدة وغريبة، تصير هذه اللحظات التجديدية سمة بارزة من سمات التاريخ الاجتماعي؛ إذ تشير كارين فيلدز (Karen Fields) أن «وصول روح الله الخميني الصاخب إلى مطار طهران في عام ١٩٧٩»، «وميلاد أمة» في عام ١٩٨٩ عندما أعاد الليتوانيون عظام القديس كازيمير (St. Casimir) إلى دار الشعب للثقافة (People's House of Culture)، ثم أعلنوها كاتدرائية فيلنيوس - أو حتى مسيرات النازيين والكو كلوكس كلان (Ku Klux Klan)، «مع أشخاص منقادين إلى أن ينسبوا إلى أنفسهم أسساً جوهرية يشتركون فيها بالوراثة وهويات جماعية خرافية» (Fields, 1995: xliv-xlv and xlii). ويمكننا أيضاً الإشارة إلى تجمّعات حاشدة من محبّي الرياضة في ملعب رياضي أو الإنجيليين، أو مسيرة مليونية في واشنطن، وطقوس الحداد الوطني التي تلت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠١١، وثقافة الحفلات الراقصة (St. John, 2003)، بل كذلك المشاعر والمجتمعات المشتركة و«روابط العقلية الاجتماعية» بين أناس لم يروا بعضهم قط وفي الوقت نفسه مروا بأحداث مشتركة عبر الأحداث الإعلامية (Chakyo, 2002). وقد اختبر ميشال مافيزولي (Maffesoli, 1996)، مفهوم «القبائل ما بعد الحديثة» والتعريفات والهويات

الاجتماعية المؤقتة ـ المتميّزة عن البنى المؤسسية ـ التي على الرغم من طبيعتها المؤقتة، لا تزال تتمتّع بمشاعر أو حماسة جماعية، وبعض التعاطف والقوة، وتعالٍ «جوهري» (an "immanent" transcendence).

غير أن نموذج «التجديد» الأوليّ نفسه يثير، في حقيقة الأمر، أسئلة حول كيفية ملاءمة عنف الجماعة، أو الأمراض الاجتماعية ـ إعدامات ينفّذها الغوغاء، وحملات التطهير العرقي ـ هذا القالب. لذا يسأل الأنثروبولوجي ستانلي تامبياه (Stanley Tambiah) عن النموذج الدوركايمي «كيف يلبي المشاركون، في سياق الاضطرابات العرقية، الدعوة إلى انتهاك الأعداء والتضحية بهم بوصفها أمراً أخلاقياً، وعبر حثّ وتشريع اجتماعي» (Tambiah, 1997: 303).

وتبقى حقيقة أنّ المهرجانات والاحتفالات الدورية أو المشاهدات الجماعية ذات وظيفة حافظة تكاملية ذاكرية وهي تشكّل بحدّ ذاتها بنية أساسية لمعظم الأنظمة الدينية. ويمكن أن نجد عامل الجيشان إما فيما يتعلق بأبّهة حسية عالية التحفيز، مصمّمة رقصاتها بتواتر، أو في جماعات معارضة للرسميات تخلق نشوة انفعالية في صور تعبّر عن انخراط شخصي، أو في فترات مميّزة، مثل شهر رمضان، حيث العروض الاجتماعية القوية للمشاهدات غير المعتادة تكثّف الدافعية والالتزام الجماعي. في كلٍّ من هذه المظاهر حفظ المقدّس الطوطمي «حياً» وفي الذاكرة، في مواجهة قوى التقليل منه وإهماله. وتضيف هنا الدراسات التي أجريت حول ديناميات الذاكرة والانفعال والأسس المعرفية لهما فيما يتعلق بالتواتر الطقوسي والمثير الحسّي اهتماماً جديداً بهذه الثيمة ومزيداً من التعقيد أيضاً (Whitehouse, 2004; Connerton, 1989; Hervieu-Leìger 2000).

بعد دوركايم: بعض المسارات

دوركايم والدراسات الدينية

جاء عمل ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) (١٩٠٧ ـ ١٩٨٦) الانتقائي ـ وهو الشخصية الرئيسة الكلاسيكية في مجال الدين المقارن الذي وسع مدى وشروط البيانات المرتبطة بالمقدّس مثلما لم يفعل أحد غيره ـ

ليباعد بين العالمين المرتبط بالظواهر والدوركايمي الجديد. ويميّز إلياد صراحة تأثير كايوا، وفي أعمال ذاع صيتها مثل **المقدّس والمدنس** (*The Sacred and the Profane*) (١٩٥٩)، حافظ على لغة التغاير بين العالَمين المقدّس/المدنس بينما وصف في العمل نفسه الطرائق التي تعيد بها الثقافات الدينية توحيد الاثنين معاً في الزمان، والمكان، والأسطورة، والطقوس. وقد طوّر إلياد أيضاً مفاهيم دوركايمية حول المهرجانات بوصفها «منافذ» إلى «وقت ممتع» خالد.

ويرى إلياد أنّ المقدّس والمدنس يمثّلان ثنائية أبسط من ثنائية دوركايم: فهما على التوالي مضمار الأسطورة الكوني، وعالم الحياة المعتاد. وبصيغة أخرى، هما مضمارا الأنماط الأصلية للقوى الخارقة وللطبيعة. وفي حين كان دوركايم يركز على حصرية المضمارين بما يتطلّب تحوّلاً طقوسيّاً، أسهب إلياد في التواصل بين الثنائيات وتكاملها ـ أي الطرائق المختلفة التي يمنح بها المضمار الأسطوري قيمة لجوانب العالم الإنساني. ونراه يكتب أنّ «بعض التجارب الدينية العليا»، تربط بين المقدّس والكون كلّه، و«أن الصفة التكاملية للأكوان التي يراها كثيرٌ من الصوفية هي نفسها صفة تجلي المقدّس» (hierophany) (Eliade, 1963: 459). وبينما اعترض إلياد على الاختزالات السوسيولوجية، مفضّلاً إعادة بناء «العوالم» المنمطة للدواخل الدينية أكثر على مستوى الفينومينولوجيا الوجودية، فقد تخيّل كلا الرجلين الدينَ كأنظمة متعددة من العوالم المبنية أسطورياً وطقوسياً ـ عوالم غير مفهومة بوصفها منظومات موضوعية فقط بل بوصفها منظومات رمزية ذات حياة خاصة بها. واعتقد كلاهما أن دراسة العوالم الدينية كانت ذات صلة بالناس المعاصرين في بحثهم عن القيم الأخلاقية والروحية. والقراءة الدوركايمية لإلياد، وعلى العكس، من شأنها أن تلقي الضوء بصورة متبادلة ومعينة على إعادة فهم الصلة الفرنسية في الدراسات الدينية ـ تلك الصلة التي ظلت ضمنية أكثر منها ظاهرة في عمل إلياد (Paden, 1994; 2002).

في الوقت نفسه، نجد جيلاً من الباحثين في الدين ممّن يمكن أن نطلق عليهم مابعد إلياديين (post-Eliadean) يرتبطون بدوركايم فيما يتعلق بالطريقة التي تضبط بها التصنيفات الجماعية أجندات وممارسات سياسية وتسمح بها. ويكتب راسل ماكوتشيون (Russell McCutcheon) على صعيد آخر «أننا في

مواكبة التقليد الدوركايمي في الدراسات السوسيولوجية حول الدين والأسطورة، يمكننا القول إن التشكّل الاجتماعي هو نشاط المرور بتجربة، تفويض أو مكافحة، وإعادة تكوين أنماط مثالية متداولة على نحو واسع، وإضفاء الطابع المثالي على تلك الوظيفة، أو، بصياغة أفضل، تحويلها إلى أسطورة للسيطرة على الوسائل التي تم من خلالها اختيار الدلالة الاجتماعية وكذلك للسيطرة على المواقع التي اختيرت منها وتم ترميزها فيها ونقلها منها» (McCutcheon, 2000: 203). ومفهوم علم الأسطورة (mythology) الدوركايمي/الموسي (Durkheimian/Maussian)(*) في احتوائه تصنيفات وتراتبيات، ومن ثَم أيديولوجيا في صورة سردية، هو مفهومٌ محوريٌّ في عمل الباحثين مثل: مؤرّخ شيكاغو للأديان بروس لينكولن (Bruce Lincoln)، الذي يتعامل مع دوركايم بوصفه الحدود السياسية الأساسية، فضلاً عن النقدية، للمنظرين الثقافيين بدءاً «من أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci) إلى رولان بارت (Roland Barthes)، وبيير بورديو» (Lincoln, 1999: 147).

النزعة الاجتماعية الارتقائية: أهي صلة جديدة مع الأفكار الدوركايمية؟

ثمّة تطوّرات حديثة رفعت احتمال تضييق الفجوة التقليدية بين سوسيولوجيا الدين الدوركايمية والبيولوجيا الارتقائية (evolutionary biology) (Dunbar, Knight, and Power 1999; Wilson, 2002). بقدر ما يسلم دوركايم جدلاً بالصور الاجتماعية الكونية أصبح الفكر الارتقائي اليوم يجري بحثاً متّسعاً حول تطور النزعة الاجتماعية الإنسانية والمعرفة الاجتماعية، وهو مجال جدير بالتقصّي (Schmaus, 2004).

بطبيعة الحال، كانت مهمّة دوركايم، في هذا السياق، هي اقتراح استقلالية مستوى سوسيولوجي من الحقائق وعدم قابليتها للاختزال والدفاع عن ذلك. وهنا يصبح تميّز البشر ـ على عكس الأجناس غير البشرية ـ هو حياتهم الاجتماعية وصورها؛ إذ ربما من العبث مثلما ظنّ دوركايم أو «السعي من دون جدوى» وفق تعبيره أن نفهم النزعة الاجتماعية عند الإنسان من خلال حياة الحيوان (Durkheim, 1995: 62). غير أنه يقرّ أيضاً أنّ أي

(*) نسبة إلى مارسيل موس (Marcel Mauss) (المترجم).

نظرية في الدين لا بدّ من أن تستند إلى العلوم، بما فيها «علوم الطبيعة... لأنّ الإنسان والمجتمع متصلان بالكون ويمكن إخراجهما منه بصورة اصطناعية فقط» (Durkheim, 1995: 432). واليوم، فإنّ التقسيم الذي سبق وكان مبجّلاً بين الثقافة والطبيعة أصبح أقلّ وضوحاً، وصورة النزعة الاجتماعية البشرية المتطوّرة عبر الحياة في جماعات صغيرة ومشكّلة لتعديلات معرفية وسلوكية مرتبطة بالجماعة حلّت محلّ الرؤية العالمية الدوركايمية التي ظهرت أواخر القرن التاسع عشر؛ إذ إنّ النزعة الاجتماعية في الجنس البشري الجوهرية الموروثة تشمل نزعات لتقبّل التمثيلات الجماعية، والانحيازات إلى الولاء، وتكوين ائتلافات، وامتثال، وقدرات على المعاملة بالمثل، والتعاون، والإيثار، وكذلك ـ فيما يتعلّق بالمفهوم الدوركايمي عن التمثيلات الجماعية أو الطوطمية ـ الاستجابة لإشارات مرتبطة بجماعات ذوي القربى.

يشير هذا كلُّه إلى احتمالات جديدة في قراءة دوركايم. على سبيل المثال، في عمله الكبير **كاتدرائية داروين** (*Darwin's Cathedral*) (٢٠٠٢)، يستند عالم الأحياء ديفيد سلون ولسون (D. S. Wilson) إلى دوركايم للمساعدة على تفسير كيفية احتمال عمل الانتقاء في بعض الجماعات الدينية، ولا سيما عبر القوة الموحدة للالتزام الأخلاقي بالرموز المقدّسة.

لنتذكّر كلام دوركايم حول أنّ «الحياة الاجتماعية في كلّ جوانبها ولحظاتها التاريخية تصبح ممكنة الوجود بفضل وجود رمزية هائلة فقط»... وهو كلام قد يرجع إلى تسعين سنة خلت وقد أصبح بالياً في فروع مختلفة من العلوم الاجتماعية، ولكنه جديد تماماً مقابل النظريات التطورية الحديثة حول السلوك الاجتماعي، بما فيها السلوك الاجتماعي الإنساني. ويبدو في الغالب أنه لو كان دمج علم الأحياء والعلوم الاجتماعية في طريق أحادي الاتجاه، فستكون الغلبة لعلم الأحياء على العلوم الاجتماعية أكثر من وجود تبادل للأفكار الخصبة بينها. وهذه هي الحالة حيث يجب على التأثير فيها أن يتدفق في اتجاه آخر (Wilson, 2002: 226).

وفي نموذج ولسون، تقتضي الرموز المقدّسة احتراماً وتؤثر في السلوك، وهو ما يمكن نعته بأنه تباين ظاهري، يمكن بدوره أن يؤثر في البقاء والتكاثر.

وقد أعطى الأنثروبولوجي روي رابابورت أهمية ثابتة لعامل القدسية في التطوّر الاجتماعي (Rappaport, 1999)، مركزاً على وظيفة الحرمة في الطقوس واللغة كضرورة تكييفية تحافظ بها الجماعات على هوياتها وتستجيب في الوقت نفسه للتغيير. وتُتخذ «المسلّمات المقدّسة» والطقوس الثابتة بوصفها متجاوزة لأي قابلية للخطأ، بإعطائها ميزة عبر إمبريقية تحاول ضمان الثبات لها. واللغة المقدسة، من جانبها، هي ترياق للّيونة التخريبية للغة. «فدور القدسية في التطور الإنساني» مثلما كتب رابابورت، «ظلّ دوراً عميقاً» (Rappaport, 199: 416)؛ فهي «بديل وظيفي للتعريف الموروث لأنماط السلوك» (Rappaport, 1999: 418).

يشير سلوك القرابة إلى نقطة اتصال أخرى محتملة مع دوركايم ونظرية النشوء والارتقاء. على سبيل المثال، تعني النظرية على المستوى الوراثي «انتقاء القرابة» و«اللياقة الشاملة» أنّ الحيوانات الأفراد ـ كانت المرحلة الأولى من البحث على الحشرات الاجتماعية ـ ستكون على استعداد للتضحية بنفسها من أجل المصحلة الكبرى لمجموعة الجينات التي تنتمي إليها، إلى حدٍّ نسبي، حتى تكون جيناتها مشابهة لتلك الموجودة عند الجماعة الشريكة. وبينما لا يقتصر الانتماء الجماعي الإنساني على الأسر المتقاربة بيولوجياً، فإنه يمكن لأيّ جماعة أن تعمل مكافئاً لعلاقة القرابة، ومن الممكن للنزعات الاجتماعية التي تطوّرت في حياة جماعة صغيرة أن تحفزها أيضاً الظروف التي شكّلت هُويات الجماعة. وتصبح «القرابة» هنا تشكيلاً ثقافياً، وكانت هذه وجهة نظر دوركايم حول العشائر. فالنزعة التي تتطوّر من أجل دفاع في الجماعة ـ سواء عن الموارد أو خطّ التكاثر ـ أو في المحاباة أو الثقة في «نوع» الفرد، ينطبق آنذاك على «جماعة الفرد»، أيّاً كان تعريفها: بلد، أو أخوة، أو نادي، أو عشيرة، أو فريق، أو عصابة شارع، أو وحدة عسكرية، أو اتحاد عمالي، أو حزب سياسي، أو مدرسة، أو سلالة أسرية، أو تقاليد عرقية، أو دين.

كذلك قد نفهم ميزات الهوية الطوطمية ـ في إطار الرؤية التطورية العالمية ـ بوصفها ميزات مستمرة بواسطة القرابة أو أنظمة التواصل داخل الجماعة. فالحيوانات في العالم الطبيعي التي تشعر بانتماء عبر أي عدد من «المؤشّرات» مثل الرائحة التي تفرز لجذب الجنس الآخر (pheromonal)، أو

المؤشّرات البصرية أو السلوكية ـ ودلالات الاعتراف بالقرابة، أو التشابه الظاهري بوصفه طريقة لاكتشاف صلة القرابة، قد تشترك مع علامات الهوية النمطية والشيفرات الخاصة بالجماعات الإنسانية. ويمكن للمبدأ الطوطمي والعقيدة بآلهتها الراعية وأسلافها أن يعتقد أنها تنشط آليات القرابة ـ بما يرقى، مثلما ذكر بعض المنتمين إلى المدرسة التطورية، إلى «عملية متضخّمة من الاعتراف بالقرابة» (Kirkpatrick, 2005: 248-251). وكذلك، فإنّ العروض المعزّزة بالطقوس أو «المغالى فيها» ستثير مشاعر احترام إضافيّة، تماماً مثلما ستستجيب بعض الحيوانات لرسم مبالغ فيه لموضوع جنسي ـ على سبيل المثال، مصنوع من كرتون أو لوحة ـ بشكل تام أكثر من استجابتها لشيء حقيقي (Wilson, 1999: 252). ومن ثَم، فإن التواريخ الأسطورية، من شأنها أن تكون الأصول المعزّزة لـ«نوع» ما، والتي تُفهم بالمعنى السوسيولوجي والبيولوجي معاً، وتكون الطقوس «العقيدة» الخاصة بإعادة إنتاج إشارات هذا النوع. كذلك، أوضحت إحدى نظريات التطور أن الإشارات السلوكية القيّمة بصورة واضحة أو التي يصعب تزويرها (التضحية بالذات، والالتزام الأخلاقي الصارم)، تعلن عن التزام الفرد الشديد بالجماعة، ومن ثَم تعزّز الالتزام عند الآخرين (Sosis and Alcorta, 2003: 266-267).

يتمثّل المجال الآخر من الاهتمام المتبادل بين التطوريين والدوركايميين في مفهوم «سلع المكانة» (الكماليات) (prestige goods) من قبيل الرأسمال الاجتماعي، فالأشياء المقدّسة عند دوركايم تُصنع من مواد المكانة الاجتماعية. غير أنّ «المكانة» تفهم أيضاً كتكيف اجتماعي تطوري (Henrich and Gil-White, 2001). فالأشخاص من ذوي المراتب والمكانة والأشياء التي تمثّل المرتبة والمكانة، سيستدعون الاهتمام؛ والأفراد في جماعة ما سيميلون إلى الاعتراف بالقيم التي يخلعها الأعلى مكانة على الأشياء ذات المكانة. وتلك الأشياء هي مصادر لمعلومات اجتماعية بارزة. وقد لاحظ التطوريون أيضاً التحوّل من مركّبات السيطرة الرئيسة إلى مجيء «المكانة الرمزية البشرية» (Barkow, 1989: 6 and 183)، كما لاحظوا امتداد المكانة لتطال الأشياء مع ظهور الثقافات الحرفية البشرية (Dissanayake, 1992; Mithen, 1999). واقتصاد قائم على الكماليات سيتيح لزعماء القبائل جذب الاحترام وتحقيق علاقات تراتبية مع الجماعات

المنافسة. ويمكن للأنظمة الدينية أن تصبح مثالاً على «الثقافة الرمزية» المسلَّم بها بوصفها بيئة تطورية بازغة (Chase, 1999: 42). إذاً، التاريخ الديني للأجناس سيظهر بوصفه تاريخاً يربط المكانة بأنواع عديدة من الأشياء والأعراف، منتجاً في النهاية آلاف الأشياء المقدّسة التي تصطفّ جنباً إلى جنب على الكوكب، كلّ منها لا يقدّر بثمن عند المجتمع الذي يقدّسها، ولكن كلّ منها أيضاً لا يمّت بصلة لمشاهد اجتماعية أخرى. وفي الجماعات كبيرة الحجم، من شأن هذه «الأشياء العقائدية» (نصوص مقدّسة، تراتبيات، أعراف وأشياء مقدّسة، وآلهة) أن تصير صوراً متضخمة من المكانة، تخوض حياة خاصة بها ـ مكانة تولّد أخرى. وعلاقة رؤى دوركايم حول المقدّس كبناء للمكانة الاجتماعية (Durkheim, 1995: 209-211)، ومحاضراته عن الخاصية المقدّسة للملكية وحقوق الملكية (Durkheim, 1958: 121-220)، تحتاج إلى تطوير. وبالمثل قدّم موراي ملنر الابن حجّة مستدامة، على الرغم من أنها في غير سياق تطوري، تدخل علاقات المكانة والعلاقات المقدّسة في نموذج نظري مشترك ومتكامل (Milner, Jr., 1994).

وفي الوقت نفسه، غالباً ما يشير علماء النفس التطوري إلى دوركايم بوصفه مضرب المثل على نموذج العلم الاجتماعي الذي يتجاهل الآليات الموروثة والمعدّل للعقول الفردية. وهذا «النموذج القياسي لعلم اجتماعي» في رأيهم، يصوّر خطأً العقل كصفحة بيضاء تحمل عليها المعايير الاجتماعية ويعاد إنتاجها. ولكن في حالة دروكايم، على الأقلّ، تعدّ هذه المسألة موضع شك (Schmaus, 2004). ففي كتاب **الصور الأولية** نجد أن «العالم الاجتماعي كلّه يبدو مسكوناً بقوى موجودة في الواقع فقط في أذهاننا» (Fields, 1995: 228)؛ «ولا يمكن للأفكار إلا أن تصدر قوى وجدانية موجودة فعلياً داخلنا» (Fields, 1995: 419)؛ والمبدأ الطوطمي نفسه «موجود فقط في أذهاننا» (Fields, 1995: 349)؛ «ولا يمكن أن يكون المجتمع موجوداً إلا في الأذهان الفردية، ولا بدّ من أن يدخل فينا ويصبح منظّماً داخلنا» (Fields, 1995: 211)؛ وليست تمثيلات المقدّس/المدنس في الطبيعة، بل هي قائمة «على عداء نفسي» (Fields, 1995: 321)، أو «آليات نفسية» (Fields, 1995: 325). ويمكن لأحدهم أن يحاجج في أن صرح الرمزية الاجتماعية، عند دوركايم، تحفظه قوة «التمثيلات الفردية التي لا تعدّ ولا تحصى» (Fields, 1995: 210).

وحيث ينكر علماء النفس التطوريون أن الثقافة ورؤى العالم الثقافي هي «أشياء» يتمّ تبنّيها داخلياً عند الأفراد، فإنّ وجهة نظرهم مهمة؛ ولكن لا بدّ من التمييز بين الثقافة غير المتبلورة بشكل عام وتمثيلات/هويات الجماعة بشكل خاص؛ إذ بينما تتشكّل الجماعات، في الحقيقة، من مكوّنات فردية ذات مصالح ذاتية، فإنّ هذه المكونات الفردية لديها نزعات للاستجابة لتمثيلات الهويات الجماعية والتقبُّل أو الثقة في أفكار الجماعة أو «القربى» بوصفها موضوعية (Plotkin, 2003: 248-290). ويمكن «للجماعات» باستمرار أن تعيد تركيب «خيالات مخرجة» للأذهان الفردية، ومن ثَم، كظاهرة ثانوية؛ ولكن وسط هذه الخيالات توجد أيديولوجيات قوية تقيد السلوكيات ويمكن أن تمتلك دافعية فعالة وقوة سببية. باختصار، بقدر ما تكون مجتمعات متخيلة، أو معايير، أو رموز طوطمية، أو هويات ذات طابع جوهري، محلاً اعتقاد عند تجمّعات من الأفراد، فإنّ العامل الجماعي يعود أدراجه وقتذاك ليؤدي دور «الأنطولوجي» الاجتماعي العامل. ومن ثَم، فإنّ مفهوم بناء «واقع» اجتماعي ذي مهمة موضوعية لا يتعارض مفاهيمياً مع الرؤية القائلة إن العقول الفردية هي التي «تنتقي» وتتخذ القرارات حول معلوماتها المدخلة.

ومن ثَم، فإن المشروع الدوركايمي لتفسير الصور الأولية من السلوك الديني كصور أولية من السلوك الاجتماعي يمكن أن يجد مشروعاً مكملاً له مع البحث التطوري حول الاستعدادات الاجتماعية للإنسان العاقل (homo sapiens).

المراجع

Allen, N. J., W. S. F. Pickering, and W. Watts Miller (eds.) (1998). *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.

Anderson, Benedict (1991). *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Rev. ed. London: Verso.

Anttonen, Veikko (2000). "Sacred." in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, pp. 271-282.

Barkow, Jerome H. (1989). *Darwin, Sex, and Status: Biological Approaches to Mind and Culture*. Toronto: University of Toronto Press.

Bataille, Georges (1985). *Visions of Excess: Selected Writings, 1927-1939*. Translated and edited Allan Stoekl. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.

Caillois, Roger (1959). *Man and the Sacred*. Translated by Meyer Barash. Glencoe, Ill.: Free Press.

Carrithers, Michael, Steven Collins, and Steven Lukes (eds.) (1985). *The Category of the Person: Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Chakyo, Mary (2002). *Connecting: How We Form Social Bonds and Communities in the Internet Age*. Albany, NY: SUNY Press.

Chase, Philip G. (1999). "Symbolism as Reference and Symbolism as Culture." in: Robin Dunbar, Chris Knight, and Camilla Power (eds.). *The Evolution of Culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, pp. 34-49.

Connerton, Paul (1989). *How Societies Remember*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Dissanayake, Ellen (1992). *Homo Aestheticus: Where Art Comes From and Why*. New York: Free Press.

Douglas, Mary (1987). *How Institutions Think*. London: Routledge and Kegan Paul.

_______ (2002). *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. London: Routledge.

Dumont, Louis (1980). *Homo Hierarchicus: The Caste System and Its Implications*. Translated by Mark Sainsbury, Louis Dumont, and Basia Gulati. Rev. ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Dunbar, Robin, Chris Knight and Camilla Power (eds.) (1999). *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Durkheim, Émile (1958). *Professional Ethics and Civic Morals*. Translated by Cornelia BrookWeld. Glencoe, Ill.: Free Press.

_______ (1995). *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen Fields. New York: Free Press.

Eliade, Mircea (1959). *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Translated by Willard R. Trask. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

_______ (1963). *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Rosemary Sheed. New York: World Publishing Co.

Fields, Karen (1995). "Religion as an Eminently Social Thing." Translator's introduction. in: Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen Fields. New York: Free Press, pp. xvii-lxxiii.

Godlove, Terry F. (Jr.) (ed.) (2005). *Teaching Durkheim*. New York: Oxford University Press.

Henrich, Joseph, and Francisco J. Gil-White (2001). "The Evolution of Prestige: Freely Conferred Deference as a Mechanism for Enhancing the Benefits of Cultural Transmission." *Evolution and Human Behavior*: vol. 22, pp. 165-196.

Hervieu-Léger, Danièle (2000). *Religion as a Chain of Memory*. Translated by Simon Lee. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Idinopulos, Thomas A. and Brian C. Wilson (eds.) (2002). *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill.

Isambert, François-André (1982). *Le Sens du Sacré: Fête et Religion Populaire*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Kirkpatrick, Lee A. (2005). *Attachment, Evolution, and the Psychology of Religion*. New York: Guilford Press.

Lincoln, Bruce (1999). *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lukes, Steven (1972). *Emile Durkheim: His Life and Work*. New York: Harper and Row.

Maffesoli, Michel (1996). *The Time of the Tribes*. London: Sage.

Malley, Brian (2004). *How the Bible Works: An Anthropological Study of Evangelical Biblicism*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

McCutcheon, Russell T. (2000). "Myth." in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, pp. 190-208.

Milner, Murray Jr. (1994). *Status and Sacredness: A General Theory of Status Relations and an Analysis of Indian Culture*. New York: Oxford University Press.

Mithen, Stephen (1999). "Symbolism and the Supernatural." in: Dunbar, Robin, Chris Knight and Camilla Power (eds.). *The Evolution of Culture: An Interdisciplinary View*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 147-72.

Mol, Hans (1975). *Identity and the Sacred: A Sketch for a New Social-Scientific Theory of Religion*. Oxford: Basil Blackwell.

Paden, William E. (1994). "Before "The Sacred" Became Theological: Rereading the Durkheimian Legacy." in: Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan (eds.). *Religion and Reductionism: Essays on Eliade, Segal and the Challenge of the Social Sciences for the Study of Religion*. Leiden: E. J. Brill, pp. 198-210.

Paden, William E. (1996). "Sacrality as Integrity: "Sacred Order" as a Model for Describing Religious Worlds." in: Thomas A. Idinopulos and Edward A. Yonan, (eds.). *The Sacred and its Scholars: Comparative Methodologies for the Study of Primary Religious Data*. Leiden: E. J. Brill, pp. 3-18.

________ (2002). "The Creation of Human Behavior: Reconciling Durkheim and the Study of Religion." in: Thomas A. Idinopulos and Brian C. Wilson (eds.). *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill, pp. 15-26.

Pickering, W. S. F. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion*. London: Routledge and Kegan Paul.

________ (ed.) (2001). *Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists*, Third Series, 1-4. London: Routledge.

Plotkin, Henry (2003). *The Imagined World Made Real: Toward a Natural Science of Culture*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rappaport, Roy (1999). *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Richman, Michèle H. (2002). *Sacred Revolutions: Durkheim and the Collége de Sociologie*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. (Contradictions, 14)

Schmaus, Warren (2004). *Rethinking Durkheim and his Tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Sharpe, Eric (1986). *Comparative Religion: A History*. 2nd ed. La Salle, Ill.: Open Court.

Smith, Jonathan Z. (1978). *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

________ (1987). *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press.

________ (2005). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Smith, W. Robertson (1956). *The Religion of the Semites: The Fundamental Institutions*. New York: Meridian Books.

Sosis, Richard and Candace Alcorta (2003). "Signaling, Solidarity, and the Sacred: The Evolution of Religious Behavior." *Evolutionary Anthropology*: vol. 12, pp. 264-274.

St. John, Graham (ed.) (2003). *Rave Culture and Religion*. London: Routledge.

Strenski, Ivan (2006). *The New Durkheim*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Tambiah, Stanley Jeyaraja (1997). *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*. Berkeley, CA: University of California Press.

Taussig, Michael (1998). "Transgression." in: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, 349-364.

Turner, Victor (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Wach, Joachim (1949). *Sociology of Religion*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Watts Miller, W. (2002). "Secularism and the Sacred: Is There Really Something Called "Secular Religion"?." in: Thomas A. Idinopulos and Brian C. Wilson (eds.). *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill, pp. 27-44.

Whitehouse, Harvey (2004). *Modes of Religiosity: A Cognitive Theory of Religious Transmission*. Walnut Creek, Calif.: Altamira Press.

Wilson, David Sloan (2002). *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Wilson, Edward O. (1999). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Random House.

قراءات مقترحة

The Annual Journal of the British Centre for Durkheimian Studies, *Durkheimian Studies*, is recommended.

Allen, N. J., W. S. F. Pickering, and W. Watts Miller (eds.) (1998). *On Durkheim's Elementary Forms of Religious Life*. London: Routledge.

Godlove, Terry F. (Jr.) (ed.) (2005). *Teaching Durkheim*. New York: Oxford University Press.

Idinopulos, Thomas A. and Brian C. Wilson (eds.). (2002). *Reappraising Durkheim for the Study and Teaching of Religion Today*. Leiden: Brill.

Pickering, W. S. F. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion*. London: Routledge and Kegan Paul.

________ (ed.) (2001). *Emile Durkheim: Critical Assessments of Leading Sociologists*, Third Series, 1-4. London: Routledge.

Strenski, Ivan (2006). *The New Durkheim*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

الفصل الثاني

في استخدامات ماكس فيبر التقنين وفقدان الذاكرة في دراسة البوذية، تاريخ جنوب آسيا، ونظرية الممارسة الأنثروبولوجية

ديفيد غلنر

في هذه المقالة أسأل عمّا يمكن تعلُّمه بالنظر في الطرائق المختلفة التي استخدمها فيبر أو لم يستخدمها في دراسة الدين في جنوب آسيا وفي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بصورة أعمّ. وثمّة تباين مهم في تقبُّل فيبر؛ إذ تعرّض ما كتبه حول الهندوسية والتاريخ الهندي لتجاهل كبير، بينما اعتمد دارسو البوذية بشكل متكرّر على كتاباته حول البوذية بغرض الإلهام. وحقيقة أنّ تأثير فيبر غائبٌ إلى حدٍّ كبير من أعمال حول الهندوسية يوازيها الطريقة التي أسقط بها اسمه من مناقشات «نظرية الممارسة»، على الأقل في ما يتعلق بتجسيداته الأنثروبولوجية.

سؤال فيبر الأساس

مثلما هو معروف جيداً، خاض فيبر دراسته الطويلة للأخلاقيات الاقتصادية في الهندوسية والبوذية كجزء من المسح العالمي للديانات العالمية. وكتابه **اقتصاديات الديانات العالمية: الهندوسية والبوذية** (*The Economics of the World Religions: Hinduism and Buddhism*) الذي نشر في الأصل في ألمانيا في عام ١٩١٦ ـ ١٩١٧ (Weber, 1916-1917) صدر بالإنكليزية في الولايات المتحدة عام ١٩٥٨ بعنوان **الديانة الهندية: علم اجتماع الهندوسية والبوذية** (*The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhis*) (من الآن فصاعداً **الديانة الهندية** (ROI)). مثلما وصف كانتوفسكي

(Kantowsky, 1986: 214-216) قامت الترجمة على مسوَّدة أنجزها دون مارتندال (Don Martindale)، الذي كان آنذاك طالباً قبل التخرّج، بغية ممارسة لغته الألمانية. ومن الواضح أن هانز غيرث (Hans Gerth) المحرّر المسؤول المشارك، لم يراجع الترجمة مثلما وعد مارتندال. ومن ثَم، فإنّ النص المنشور يحوي كثيراً من عدم التوفيق في التعبير وأخطاء فجّة، فضلاً عن حقيقة عدم مراجعة البيليوغرافيا أو المصطلحات الجنوب آسيوية المستخدمة، ما جعل النص مملوءاً بكلمات النقحرة غير المناسبة للمصطلحات التقنية ـ لأنها جرمانية أو ببساطة خطأ. ومن ثَم، من الواضح أن إعادة الترجمة، بصورة مثالية على يد متخصّص جنوب آسيوي، أمر مرغوب جداً. وعلى الرغم من ذلك، فهناك قدرٌ كافٍ من عمل فيبر الأصلي حي في **الديانة الهندية** بسبب اتجاهه الجريء في التأليف حول عمل المتخصصين الجنوب آسيويين، وألمعية تفسيراته السوسيولوجية العديدة، ليخرج عملاً صارخاً واضحاً[١].

في الغالب لا يوجد تقدير، ولا سيما من المتخصصين الإقليميين، لما حمله فيبر من سؤال خاص في ذهنه. ففي بحثه عن إجابة، كرّس فترات مكثّفة من الدراسة لأفضل المصادر التي وقعت يده عليها[٢]. وما أراد معرفته هو ما إذا كانت التقاليد الحضارية غير الأوروبية، في أي مرحلة من تاريخها، امتلكت الموارد الدينية والثقافية لخلق روح رأسمالية، مثلما حدث مع صور البروتستانتية في أوروبا وأمريكا الشمالية. وكانت دراساته للصين وجنوب آسيا والعالم الإسلامي نظيراً لأطروحته الشهيرة عن الأخلاق البروتستانتية في السياق الأوروبي. ومن هنا أطلق عدداً هائلاً من البرامج البحثية، تعرّض كثير منها، من وجهة النظر الفيبرية الصارمة، لنوع من التضليل. ولأنّ فيبر لم يكن ساعياً لإثبات إذا كانت ديانات بعينها ملائمة أو غير ملائمة للنشاط الرأسمالي، حالما كانت ممارسات الرأسمالية وفوائدها

---

(١) لتقييم عمل فيبر انظر: (Gellner, 1982; 1988; Kantowsky, 1986; Schroeder, 1992). ولنسخة غلنر المنقحة (Gellner, 2001a)، قابلت الفقرات المقتبسة مع الأصل الألماني لها ثم أعدت العمل عليها عند الضرورة.

(٢) من المذهل حقاً أنه في الوقت الذي كان يدرس مصادر الهندوسية والبوذية عن كثب، كان أيضاً منهمكاً كثيراً بتتبع مسار الحرب العالمية الأولى ومحاولة التأثير فيه (Weber, 1988: 552).

منتشرة ومعروفة جيّداً. لكنّه بالأحرى كان مهتماً فقط بانبعاث روح رأسمالية حيث افتُقد جوهر الرأسمالية ـ بمعنى آخر؛ حيث عملت هذه الروح كمكافأة لها في بيئة عدائية وغير مؤاتية. ولم تكن المشكلات العملية والسياسية التي ينطوي عليها نقل فوائد حركة التصنيع والتحديث إلى أماكن مفتقرة إليها، حالما تأسست هذه الصورة من المجتمع «على أسس ميكانيكية»، موجودة في زمن فيبر ولم تكن هي المشكلات التي واجهها.

غير أن هذا لم يمنع مؤلّفين كُثُراً من رؤية دراسات فيبر على أنها ذات صلة بـ«التنمية» و«التحديث». ومن هنا، توجد دراسات تسعى لتحديد شيء ما حول الهندوسية كمفتاح لتخلّف الهند، أو الكونفوشيوسية كمفتاح لنجاح تايوان وكوريا الجنوبية واليابان. (لا شكّ في أن بعض الباحثين يسعون حالياً لمفتاح نجاح الهند في برمجة الحاسوب في بعض جوانب «الروح الهندوسية»). حتى هانز غيرث ودون مارتندال مترجما عمل فيبر عن الهندوسية والبوذية، كتبا في ملاحظاتهما التمهيدية أنّ «القضية المحورية في هذه الدراسة وغيرها من دراسات فيبر للبلدان التي نصفها اليوم بأنها «نامية» كانت العقبات التي وقفت في طريق حركة التصنيع والتحديث» (*ROI*,v).

من الجائز تفهّم هذا الخطأ ـ بل يجب تفهمه ـ في سياق تيار التنمية التطوري محدود الرؤية، في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية مباشرة وفترة الحرب الباردة في الخمسينيات. وقد بحث السوسيولوجيون في أمريكا الشمالية عن مفكّر سوسيولوجي رمزي أو شعاري. مؤسس معارض لماركس؛ وكانوا أيضاً يحاولون التنظير حول التنمية، وتفسير سبب تقدّم بعض الدول أسرع من غيرها. ولم يكن من الطبيعة المزدوجة الزجّ بفيبر في كلتا الحالتين. وكان من الجاذبية، وإن يكن من التبسيط، القدرة على إلقاء اللوم في غياب التنمية على عامل أو «سبب» واحد فحسب، وهو طريقة التفكير التي ما زالت تزدهر في بلدات تسعى للتقدُّم.

ربما انقشعت مثل هذه التشوّشات حول فيبر في الأكاديمية الغربية ولكن ليس بسبب أنها مفهومة عالمياً. بل إنّ دارسي فيبر ممّن لديهم اليوم كثير من الفهم الأدق لموضوعهم، أصبحوا من شاغلي تخصّص معرفي فرعي. والثيمات الكبرى التي تناولها فيبر أصبحت معروفة بمفكرين آخرين ـ غِدنز

(Giddens)، وفوكو، وبورديو، وغيرهم ـ ممّن يعني تأثيرهم أنّ معظم السوسيولوجيين والأنثروبولوجيين العاملين لا يتجاوزون تعارفهم الموجز في سنوات التخرّج بالكلاسيكيات. لقد أصبحت السوسيولوجيا تخصصاً معرفيّاً مفتتاً، بين جناح يعتقد أن الموضوعات الإنسانية غير التراكمية تبدّد وقتهم فيما يتعلّق بالكلاسيكيات، وجناح آخر، على الرغم من استمراره في الاعتقاد بأهمية الكلاسيكيات، فإنه يميل إلى ترك تفسيرها للمؤرّخين الثقافيين أو غيرهم من المتخصّصين.

إجابة فيبر

إذاً ما الذي كان يحاجّ فيه فيبر في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** وفي دراساته للهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية واليهودية والإسلام؟[٣] في المقام الأول، ومثلما حاولت البرهنة في مقامات أخرى (Gellner, 1982)، من الخطأ الجسيم اعتبار حجّة فيبر على أن الأخلاق البروتستانتية (التي انتشرت عبر مذهب الأقدار الكالفيني (Calvinist)) كانت «الـ» سبب وراء الرأسمالية (مثلما ضرب في ذلك مثلاً بنيامين فرانكلين وشعاره «الوقت مال»)، وبأي معنى دالّ لمعادلة «أينما يكن س يكن ص». وعلى الرغم من ذلك، ثمّة معنى أكثر تماسكاً وتعقيداً (على الرغم من قربه للمفارقة من الاستخدام اليومي) التي يمكن على أساسه القول إنّ الأخلاق البروتستانتية سببٌ في الرأسمالية. هذا المعنى المحدّد للسبب حلّله جاي. أل. ماكي (Mackie, 1965)، الذي حاجّ في أننا وبقدر كبير من أصداء الحياة اليومية نعني بالـ«سبب» شرطاً غير كافٍ ولكنه جزء ضروري (INUS). من مجموعة شروط تصبح، مجتمعة، غير ضرورية ولكن كافية لإعطاء النتيجة[٤].

---

(٣) حول هذا التفسير وغيره من التفسيرات الأحدث لكامل أعمال فيبر، انظر: الفصل الرابع من هذا الكتاب. لم يعش فيبر لينتج مقالة بطول كتاب عن الإسلام، لكن ما كان ليتضمّنه هذا الكتاب ناقشه ترنر (Turner, 1974). والتراث حول فيبر لا شكّ أنه تراث هائل. وللاطلاع على مدخل موجز وحديث حول فيبر، انظر (Chalcraft, 2006). ولمتابعة الجدال حول الأخلاق البروتستانتية، انظر: (Marshall, 1982)، وأيضاً (Harrison, 2001).

(٤) لمزيد من التفاصيل حول هذه الحجة انظر نسخة (Gellner, 1982; 2001a). يوضح ماكي (Mackie) أننا في الحياة اليومية نطلق مسمّى «السبب» على ذلك الشرط (من بين شروط كثيرة) الذي لدينا بعض السيطرة عليه أو قادرين على تثبيته.

الطريقة التي يطبق فيها هذا الشرط على ظهور الرأسمالية الأول ربما يمكن النظر إليها على النحو الآتي. كانت هناك مجموعة من الشروط (ش١، وش٢، وش٣،... شن) التي كانت، مجتمعة، كافية لإنتاج الظهور الأول غير المخطط له لمجتمع رأسمالي صناعي. من الممكن اعتبار «ش١» نظاماً بنكياً موثوقاً، و«ش٢» هذا هو ضبط الحسابات ثنائي المدخلات، و«ش٣» هو المستوى المفترض من التكنولوجيا، و«ش٤» توازن القوة (في الدول وبينها وبين الدول المجاورة) بحيث إن التجار لا يمكن مصادرتهم بسهولة بواسطة الحكومات السيادية، إلى غير ذلك[٥]. والنقطة المركزية في نظرية فيبر كانت أن وجود هذه الشروط الفنية والاقتصادية لم تكن كافية. فقد حقّقت الصين مراحل تقدّم كثيرة في النظام المصرفي وفي العلوم قبل أوروبا بزمن طويل. وكان ماركو بولو (Marco Polo) (على افتراض أنه ذهب بالفعل إلى هناك) واضحاً في أن الصين التي زارها كانت قوة مذهلة أكثر تقدّماً ممّا تركه وراءه في أوروبا.

الشرط الرئيس المفقود في الصين، بحسب فيبر، كان العامل «الروحاني» وهو مكافئ نوعاً ما للأخلاقيات البروتستانتية القادرة على حثّ المغامرين الروّاد على العيش بتقشّف، ومعاودة الاستثمار بصورة لا تتوقّف (ومن وجهة نظر لاعقلانية) أرباحهم في أنشطة رأسمالية، بدلاً من تحوّل أنفسهم (أو ذريتهم) إلى طبقة من النبلاء. وقد حصر المسح الذي أجراه فيبر لديانات العالم بأربعة جوانب رئيسة من البروتستانتية: فعاليتها، وعقلانيتها، ودنيويتها، وزهدها[٦]. ومن ثَمّ، فقد أنتجت البروتستانتية نوعاً شديد الخصوصية من الشخصية ـ نوع دافعُه التراكم الذي لا يتوقّف. وفي فحصه لأنظمة دينية أخرى، اهتم اهتماماً خاصاً بالتحقيق في أيّ أنواع «صنع الذات» كانت محلّ تشجيع أو تمكين عند من تعاملوا مع هذه الرسالة معاملة جادة.

تيارات دينية أخرى غالباً ما عرضت عدداً من هذه الصفات، ولكن

(٥) يمكن العثور على تلخيص جيد لهذه الشروط في (Collins, 1986: 23-24 and 28).

(٦) «عقلاني» هنا تفهم أنها منهجية، مرتبطة بجميع أوجه الحياة لرؤية أخلاقية وعالمية معيّنة. انظر (Brubaker, 1984) . للاطلاع على مدخل متميّز لفيبر حول العقلانية. ولإعادة بناء شامل لفكر فيبر فيما يتعلق بالعقلانية، انظر: (Schluchter, 1989).

نادراً ما كانت الأربعة معاً. الكونفوشيوسية، على سبيل المثال، كانت عقلانية ودنيوية، لكنها لم تكن زاهدة؛ وكان النشاطُ التجاري محلَّ تسامحٍ، ولكن التاجر الناجح كان من شأنه دائماً أن يرغب في أن يصبح ابنه عالماً. وكان الإسلام فعالاً ودنيوياً. لكن تأثير أخلاق المجاهد حالت بينه وبين تطبيقه العقلانية الكاملة في عقيدته الشخصية الزاهدة.

كانت البوذية عقلانية، لكنها ليست شديدة الزهد (كانت معادية خاصة للزهد المغالي فيه)؛ لم تشجّع التوجّه الفعّال الدنيوي فيما يتعلّق بأتباعها الأكثر إخلاصاً. وفي سياقات تقليدية كانت أخلاقياتها المعتادة أقل من مسار الرهبان. ولا يمكن رؤية الهندوسية كديانة واحدة، ولكن على الرغم من ذلك فقد كانت زاهدة، وغير دنيوية، أو تهتم بالعالم الآخر. وفي الديانة الجاينية (Jainism)، وجد فيبر خطّاً رئيساً مماثلاً للبروتستانتية؛ وعلى الرغم من حقيقة أن التقسيم التراتبي، مثلما الحال في البوذية، بين الرهبان والعامة أساس في تنظيم الديانة الجاينية، فقد كان عامة الناس فيها أكثر ارتباطاً بالانضباط الرهباني من البوذية، إلى حدٍّ أن الأخلاق العامة كانت في حقيقة الأمر فعّالة وعقلانية وزاهدة، وعلى الرغم من ذلك، بفضل البقاء في العالم وفي الغالب في أنشطة تجارية، دنيوية. وكان أتباع الجاينية، في معظم الأحيان، تجاراً ناجحين إلى حدٍّ كبير. وفي هذه الحالة، فإنّ تفسير فيبر لغياب ظهور الرأسمالية في الهند تحوّل إلى غياب شروط أخرى (ش[1]، ش[2]، . . . إلخ). وعلى أثر ذلك، كان استنتاجه أن الروح الرأسمالية ربما ظهرت ولكن في جيوب، إلا أن ذلك التقسيم الحاد عموماً للأعمال الأخلاقية والاقتصادية والدينية في جنوب آسيا عمل ضد تبنّيها أو أن يكون لها تأثيرٌ مستقلٌّ.

كانت النقطة الجوهرية عند فيبر هي أنّ ظهور صورة جديدة من المجتمع ـ رأسمالية صناعية ـ لا يمكن بأيّ حال أن يكون حتمياً. لم يكن هو المحصّلة «الطبيعية» لعمليات أصلية في صور المجتمع ما قبل الحديث، بل بالأحرى النتيجة المفاجأة وغير المقصودة لتركيبة من الشروط، إحداها كانت صورة غريبة ومتطرّفة من «صناعة الذات». ويختتم فيبر كتابه **الديانة الهندية** بتأكيد القول إن «النبوة التبشيرية المشكّلة عقلانياً» ـ أي الرؤية المعمول بها كاملة ومنتظمة من ديانات جنوب آسيا ـ لم يكن لها تبعات فيما يتعلق بـ«أخلاقيات الحياة اليومية» لعامّة الناس:

ظهور مثل هذه [التبعات] في الغرب، أوّلاً ـ في الشرق الأدنى ـ مع تبعات أخرى منقولة معها، كان مشروطاً بكوكبات تاريخية خاصة، كان من الممكن من دونها على الرغم من الاختلافات في الشروط الطبيعية، أن تأخذ التنمية بسهولة مساراً مطابقاً لآسيا، خاصة الهند (*ROI*, 343).

ومثلما أشار آخرون، لا يعدّ اهتمام فوكو بمشروع البيوريتانية لصناعة الذات إلا إعادة صياغة من السؤال الجوهري عند فيبر حول ظهور نوع جديد من الشخصية في تلك الفترة الخاصّة من التاريخ(٧).

فيبر حول الهندوسية والهند

نادراً ما كان المتخصصون في جنوب آسيا مدفوعين برغبة في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة المقارنة الغامضة إلى حد كبير حول أصول الحداثة. لذا، من الجائز ألا يكون مفاجئاً عدمُ انخراطِهم في سؤال فيبر الأساس. وعلى الرغم من ذلك، من المهم في هذا السياق أن يجد بعضهم إلهاماً في جوانب من عمله لا يجدها آخرون.

قليل من دارسي الهند أو الهندوسية الجادين اعتنوا بنظريات فيبر؛ إذ قدّم فيبر صورة مجملة لتطوّر الهندوسية. وقد أجرى ملاحظات كثيرة ثاقبة حول الطريقة التي غيّر بها البرهمة أسس أولويتهم الدينية على مرّ القرون. وقد توصّل إلى فهم جيد للطريقة التي تنتشر بها الهندوسية في المناطق القبلية ودور الكهنة البرهمة في تلك العملية (*ROI*, 9-21 and 43-44). وأمسك أيضاً وفطن بداهةً إلى حقيقة أن السيطرة الإسلامية أزالت طبقة الكشاتريا (Kshatriyas) كقوة مقابلة وأفسح المجال لادعاءات البرهمن ـ وحتى تلك المرحلة كان في الغالب مقتصراً على كتب الشريعة ـ لتنفذ وتوضع موضع التطبيق (*ROI*, 125). وفهم كيف كان الكهنة هم حملة الهندوسية على مستوى جنوب آسيا (*ROI*, 153). وكل هذه ثيمات نالت اهتماماً في السنوات الأخيرة، ولكن من دون أن يؤدي هذا إلى أي إحياء ملحوظ للاهتمام بفيبر. كما كان لفيبر أيضاً رؤى ثاقبة في الطرائق التي افترضت بها التعاليم البرهمية سلفاً الفرد (*ROI*, 169)، وهي نقطة ربما تعدّ إرهاصاً لحجج لويس دومون

---

(٧) على سبيل المثال: (Van Krieken, 1990; Keyes, 2002: 249-250).

(Louis Dumont)[٨] الذي لم يعبأ على الرغم من ذلك بالاعتراف بفيبر كتأثير رئيس.

من أعراض دراسة التاريخ الهندي عمل شلدون بولوك (Sheldon Pollock) الأخير الرائع **لغة الآلهة في عالم الرجال** (*The Language of the Gods in the World of Men* (2006)). كتاب من ٦٨٤ صفحة يمسح تاريخ جنوب آسيا انطلاقاً من وجهة نظر استخدام اللغة وعلاقتها بالسلطة في فترات مختلفة. وهو كتاب شديد التعقيد سواء في استخدام المصادر الأصلية أم في تناول نظرية «العاصمة»، التي تجسّد هنا هي نفسها الوعي الذاتي السنسكريتي، والتعلم، والإمساك بدور اللغات المختلفة التي تمثّل موضوعها الخاصّ. ويتّسم هدف بولوك بالطموح: فهم دور السنسكريتية في فترات زمنية مختلفة وتفسير علاقتها بالسلطة. ويقدّم الكتاب تقسيماً جديداً للفترات الزمنية، أو على الأقل طريقة جديدة كلية للتفكير في تقسيم تاريخ جنوب آسيا. فضلاً عن ذلك، يتميّز الكتاب بالأصالة والمهارة في الدراسة المقارنة، مستدعياً الأدلة من فترات مختلفة من التاريخ الأوروبي مقارنة بتاريخ جنوب آسيا. وثراء توثيق بولوك والعدد الهائل من الحجج النظرية المختلفة التي عرضها قد تَحُدّ من أثر الكتاب. وقليل هم من قد تذهلهم مهارة بولوك في التعامل مع أكثر من موضوع في الوقت نفسه.

للأغراض الحالية فإنّ النقطة المهمّة هي أنّ بولوك يتجاهل فيبر في ما يتعلق بجنوب آسيا وبالديانة الجنوب آسيوية بشكل تام. ويبدو أنّ المضيَّ قُدُماً من دون تعقيب (في كتاب لا يمضي فيه أي شيء تقريباً من دون تعقيب ويتابع فيه كلّ اختلاف نظري ممكن في حاشية في مكان أو آخر) عن أن لا شيء في كتاب **الديانة الهندية** يستحق النقاش. من ناحية أخرى، فإن فيبر المنظّر السوسيولوجي للدولة، والإثنية ـ وقبل كل شيء ـ التقنين، بكلّ تأكيد يستحقّ أن يشارك في ذلك. ويهتمُّ بولوك بصفة خاصة بمهاجمة الطريقة الفجّة، مثلما يراها، التي فسّر بها المؤرّخون انتشار العقائد الهندوسية العليا والطقوس التي يرعاها. الملوك المتبنّون للهندوسية، سواء في شبه القارة

---

(٨) للاطلاع على طرائق أخرى يمثل فيها فيبر إرهاصاً لدومون انظر: (Gellner, 1988: 86 and 90).

الهندية. أو جنوب شرق آسيا (ما يسمّيه غيرتز «دولة المسرح»)، بوصفها مقودة بدافع الحاجة إلى الشرعنة. وفيبر هنا مرفوض باسم العلاقة بين الثقافة والسلطة التي ليست وظيفية ولا ماركسية ـ وعلى الرغم من ذلك ليس من السهل تحديد ماهيتها. وعلى الرغم من رفض بولوك تشديد فيبر على الشرعنة على الأقل فيما يتعلق بأسئلة النظرية السوسيولوجية يؤخذ فيبر بجدية كافية كي يعتبر مستحقاً النقاش معه.

تأثير فيبر في الدراسات البوذية

بينما تعرّضت ملاحظات ماكس فيبر حول الهندوسية لتجاهل كبير(٩)، فإنّ ما كتبه حول البوذية غالباً ما كان مصدر إلهام لمن جاء بعده من دارسين(١٠)، وبقدر ما صارت كتاباته عن البوذية مستخدمة، فإنها نادراً ما جاءت في سياق مجموعة أعماله الأوسع(١١).

تعدّ الدراسة الأنثروبولوجية للبوذية الثيرافادا (Theravada Buddhism)(*) غنية في الدراسات المتطورة والمركّبة من الناحية النظرية. في المقام الأول ثمّة دراسة ملهمة بالتحليل النفسي للبوذية في بورما أجراها سبيرو. (Spiro, 1970)؛ ثم جاءت الدراسة التاريخية البوبرية(**) ـ القائمة على النصوص ـ التي أجراها. غومبريتش (Gombrich, 1971) حول سريلانكا، والعمل الأنثروبولوجي البنيوي حول شمال شرق تايلاند عند تامبياه(***)

(٩) على الأقلّ في تقييمات رئيسة للمجال؛ ولكن من الضروري النظر إلى إسهامات (Schluchter, 1984)، وكذلك (Kantowsky, 1986).

(١٠) تبلورت هذه النقطة جيّداً على يد (Keyes, 2002: 246-247).

(١١) للاطّلاع على تقييم لتأكيدات فيبر المحدّدة فيما يتعلّق بالبوذية في كتابه **الديانة الهندية**، انظر (Gellner, 1988).

(*) تعني حرفياً طريق الرهبان الأقدمين، وأحد المذهبَين الرئيسَين للبوذية مع الماهايانا (Mahayana)، تنتشر غالباً في جنوب شرق آسيا وسريلانكا وتايلاند وميانمار وكمبوديا وغيرها، وتتميّز بالمحافظة الشديدة والانضباط، وهي غنيه بتنوّع التقاليد التي تطوّرت على مدى زمني طويل من التفاعل مع ثقافات مختلفة ومجتمعات دينية متنوعة. لمزيد من التفاصيل والمراجع، انظر موسوعة ويكيبيديا: <https://en.wikipedia.org/wiki/Theravada> (المترجم).

(**) نسبة إلى كارل بوبر (Karl Popper) (المترجم).

(***) ستانلي جياراجا تامبياه (Stanley Jeyaraja Tambiah)، عالم أنثروبولوجي اجتماعي تخصّص في دراسة تايلاند وسريلانكا والتاميل وكذلك أنثروبولوجيا الدين والسياسة (المترجم).

(Thailand of Tambiah) (Tambiah, 1970). وإلى جانب هذا توجد دراسات أخرى كثيرة، من بينها المقالات العديدة التي كتبها أوبيسكير (Obeyesekere) حول البوذية في سريلانكا، التي ربما اتصفت في بحثها عن المعنى بأنها فيبرية؛ وكان أوبيسكير لم يمضِ بعدُ في النمط المتمركز على الشخصية من التحليل النفسي للأنثروبولوجيا التفسيرية والتي ستجعله فيما بعدُ مشهوراً.

يمكن القول إنّ هذه الأعمال كافّة تأثرت بطرائق مختلفة بفيبر. فأعمال تامبياه هي التي يمكن وصفها بأنها فيبرية تماماً في مجالها، وتوسعها، وذلك في إجرائها دراسة تاريخ الملكية التايلاندية وعلاقة المجتمع الرهباني البوذي بها، والطرائق التي كانت تثبت من خلالها الكاريزما بواسطة الرهبان في صورة تمائم وآثار، وذلك من خلال دراسة قرية واحدة لتشمل تاريخ البوذية كاملاً «بوصفها ظاهرة حضارية» (Tambiah, 1976; 1984).

كان أوبيسكير أول من سكّ مصطلح «البوذية البروتستانتية» (Protestant Buddhism). للإشارة إلى نوع البوذية السياسية العقلانية الحداثية التي روّج لها المصلح أناجاريكا دارمابالا (Anagarika Dharmapala)[١٢] وقد استخدم المصطلح في تحليلات لاحقة أجراها مع غومبريتش (Gombrich and Obeyesekere, 1988; Gombrich, 1988) وكذلك سينيفيراتني (Seneviratne, 1999). وعلى الرغم من تأسيس سينيفيراتني حجّته على نقد لفيبر ـ لإخفاقه في رؤية ما تحمله البوذية من احتمالات التحديث والعقلانية ـ فإن هذا، طبعاً، يفوت عليه نقطة أنّ البوذية البروتستانتية في سريلانكا لم تظهر إلا بعد تأثيرات من المسيحية والتيارات المناهضة للمسيحية الغربية مثل الثيوصوفية/ الحكمة الإلهية (Theosophy)[*] وكي يعدّها نقداً لـ«أطروحة فيبر» كان عليه إظهار أنّ البوذية الثهروادية، بعبادتها الآثار، والتراتبية الروحية،

---

(١٢) تعرض انتشار هذه «البوذية البروتستانتية» في نيبال لمناقشة في مرجع (LeVine and Gellner, 2005). ولكن خارج سريلانكا، لم يتحمّس الدارسون لاستخدام مصطلح «البوذية البروتستانتية» مفضّلين المصطلح الأكثر حيادية «الحداثة البوذية» (Buddhist Modernism).

(*) مجموعة من الفلسفات الصوفية وعلم الغيب تسعى لمعرفة أسرار الطبيعة والحياة، ولا سيما أسرار الألوهية وأصل الكون والغرض منه. وتعتبر جزءاً من الباطنية الغربية ـ سنأتي إليها في هذا الكتاب ضمن فصول مختلفة ـ والتي تؤمن بأن المعرفة أو الحكمة الخفية من الماضي السحيق تقدّم مساراً للتنوير والخلاص. للمزيد انظر موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية:
<https://en.wikipedia.org/wiki/Theosophy> (المترجم).

والنصوص المقدّسة المحفوظة في لغة مقدّسة لا تتوفّر للعامة، قد امتلكت هذه القدرات المحتملة قبل التأثيرات الاستعمارية.

ومثلما أوضح كيس (Keyes, 2002: 246)، هناك طلاب أمريكيون كثر يدرسون البوذية اكتسبوا الاهتمام الكبير عند فيبر من خلال اتصالهم بكلية السوسيولوجيا عند بارسونز (Parsons) في هارفارد، كيس نفسه (Keyes, 1978; 1983; 1993)، وكيرش (Kirsch, 1975)، وسبيرو (Spiro, 1970)، . وناش (Nash, 1966). ومن الاهتمام بفيبر الذي أثارته نقاشات مع ستيفن لوكس (Steven Lukes)، ومارك إلفن (Mark Elvin)، حاولت أنا نفسي تطبيق أفكار الإطار الفيبري على وصف بوذية الماهايانا (Mahayana Buddhism) في نيبال (Gellner 1992; 2001a).

حالة المنظِّر المفقود:
فيبر، وأورتنر ونظرية الممارسة

ننتقل في هذه النقطة إلى نوع آخر من التأثير، أو لنقل نقص التأثير؛ إذ أثّر فيبر بالتأكيد غالباً في أنطوني غيدنز وبيير بورديو. لكنهما مع الوقت صار لهما تأثير في شيري أورتنر (Sherry Ortner)، واحدة من علماء الأنثروبولوجيا الثقافية ذائعي الصيت في أمريكا الشمالية، وكان التأثير الفيبري، كما سيبدو، قد انمحى بشكل كامل، وأصبح فيبر مرتبطاً بصورة غيرتز الذي كان يُنظر إليه على أنه المشكلة.

صار غيرتز هنا مفكراً وأنثروبولوجياً أكثر أهمية مما افترض كثيرون[١٣]. كان عمله الأنثروبولوجي بلا شكّ مقصوراً على تحليل «الخطاب» مثلما قد تفيد ضمناً نظريته التفسيرية (تتمثّل رائعته **لوكوس كلاسيكوس** (*locus classicus*) في المقدّمة التي وضعها لكتاب **تفسير الثقافات** (*The Interpretation of Cultures*) (1973)) غير أنه، لا بدّ من أن يكون قد ناله جزء من اللوم في هذا؛ لأنه قلّل من شأن اهتماماته الأولى بالتنمية والسياسة وغيرها، كان معروفاً حتى لدى أشخاص مثل أورتنر ممّن تعلّموا على يديه، بموقف تفسيري مباشر. ونظراً إلى أنه استدعى فيبر تبريراً لموقفه، فقد افترض أنّ فيبر أيضاً كان غيرتزيّاً (Geertzian).

(١٣) نقطة أثارها أورتنر وكيس. انظر: (Ortner, 1999a; 1999b: 138)، و(Keyes, 2002: 242-243).

من المثير للاهتمام في هذا السياق، مقارنة غيرتز مع لويس دومون. كل منهما يظهر كأنه صورة مرآة الآخر، وذلك بقدر ارتباطهما بفيبر؛ إذ يثبت غيرتز راية فيبر على صاري مركبه (Geertz 1973: 5) لكنه فعلياً أكثر دوركايمية ممّا كان له أن يقرّ في تلك المرحلة، ولا سيما في الدور الرئيس الذي يمنحه للطقوس الجماعية في إنتاج أنماط ومحفّزات «واقعية بتفرّد» تميّز التجربة الدينية وفق تعريفه (Geertz 1973: 90). من ناحية أخرى، حذفَ دومون، بطريقة أو بأخرى، فيبر من جينيالوجيته، لكنه، وفق اهتمامه بنهضة الغرب، والأصول الغربية للفردية (individualism)، والمقابلة بين الهند والغرب التي تسيطر على تفكيره، فهو في حقيقة الأمر فيبري بعمق. والمبالغة قليلاً هي من أجل التأثير، فمن الممكن القول إن غيرتز زعم أنه فيبري، لكنه كان فعليّاً أكثر دوركايمية بكثير ممّا كان يهمه الاعتراف (لا شكّ بحكم دراسته في هارفارد مع تالكوت بارسونز (Talcott Parsons))؛ إذ زعم أنّ دومون سليل حقيقي لمدرسة دوركايم وموس الفرنسية (وكان كذلك بالفعل) لكنه بالدرجة نفسها ـ بل ربّما أكثر مثلما يجادل بعضهم ـ تابع لماكس فيبر.

بدأت أورتنر مسارها المهني الأكاديمي بدرجة الدكتوراه في جامعة شيكاغو تحت إشراف غيرتز. وكان تأثيره واضحاً في أول رسالة علمية لها، التي جاء عنوانها **شعب الشيربا من خلال طقوسهم** (*Sherpas through their Rituals*) (صدرت عام ١٩٧٨، وما زالت تطبع). نشرت في سلسلة تسمّى «دراسات كامبريدج في الأنظمة الثقافية» (Cambridge Studies in Cultural Systems) كان غيرتز محررَها الرئيس، ونشرت عناوين قليلة في هذه السلسلة، لكنّها الآن لم تعد تصدر. وكان كتاب أورتنر دراسة عرقية كلاسيكية، بمعنى أنها وفّرت تناولاً مباشراً لحياة الشيربا وطقوسهم، وقد كتبت بصورة رائعة وبسلاسة تسهل تلقّيها. وقد أدخلت التاريخ كمجرّد جزء من إعداد المشهد أو في الحواشي. وأوضحت أنّ مجتمع الشيربا كان منفتحاً نسبيّاً على استقبال المهاجرين، إلى حدٍّ أنّ كثيراً من أبناء هذا الشعب كان لهم أقارب في جماعات أو طوائف عرقية أخرى؛ لكن طبيعة تصنيف الشيربا القابلة للنفاذ أو الإشكالية لم تكن جزءاً محوريّاً في التحليل. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن وضع الكتاب في قيود دراسة المدرسة الوظيفية النمطية. وعلى عكس ما جاء في كتاب فورير هايمندورف **الشيربا في نيبال** (*The Sherpas of Nepal*) (Fürer-Haimendorf, 1964)، لم يكن التركيز على

مرح شعب الشيربا وأرواحهم الطيّبة. وبدلاً من ذلك، قدّمت أورتنر دراسة عرقية مفصلة ودقيقة وتحليل لكرم الضيافة، التي أظهرت جانبها الخفي والإشكالي والإكراهي بشكل كبير. فقد لفتت الانتباه إلى أوجه التشابه مع عبادة الآلهة، التي تحاول جبرهم على القيام بها عبر الهبات. بإيجاز، ركّزت أورتنر على التوترات داخل مجتمع الشيربا (وقد تضمن ذلك الفوارق بين «كبار القوم» و«صغارهم») وعلى طرد الشرور، وهي ثيمة رئيسة في الطقوس البوذية التبتية. ويشتهر الشيربا بالطقوس التي يقوم بها الرهبان لطرد الأرواح الشريرة، المسمّاة ماني ريمدو (Mani Rimdu) التي طالما صورت في السينما والفوتوغرافيا، وقد ذكرت بضع مرات في كتاب **شعب الشيربا من خلال طقوسهم**. والشيء الذي لم يتعرّض للنقاش هو حقيقة أنها ـ بعيداً عن كونها جزءاً من «تقاليد الشيربا القديمة» ـ قدمت من التيبت فقط في النصف الأول من القرن العشرين وكانت جزءاً من محاولة واعية من طرف الرهبان «لتطهير» ديانة الشيربا الشعبية، وهي ثيمة انتقلت إليها أورتنر لاحقاً. وهو ما فعلته بوصفه جزءاً من استكشافها «نظرية الممارسة» التي شكّلت جزءاً من نقلة بعيدة عن الموقف النظري الغريتزي (Geertzian) المحض.

أفضل مقاربة لموقف أورتنر هي مقالتها الشهيرة «نظرية في الأنثروبولوجيا منذ الستينيات» "Theory in Anthropology since the Sixties" (Ortner, 1994 [1984])؛ إذ تبدؤها بالمطابقة بين فيبر وغيرتز، مثلما يفعل كثير من الأنثروبولوجيين، ومثلما شجّعهم غيرتز على ذلك، مثلما أوضحنا سابقاً. وتشير في بداية المقالة أيضاً إلى أنّ «كثيراً من الأعمال اللاحقة التي تمركزت على الممارسة تستند إلى أساس غيرتزي (أو غيرتزي ـ فيبري)» (Ortner, 1994: 130; 1984: 375). وكانت هذه المقالة محاولة لتحديد حقل دراسة وفي الوقت نفسه دفعه في اتجاه كانت هي نفسها تفضّله؛ لم يكن التاريخ الذي عرضته المقالة محايداً أو موضوعيّاً، بل كان، من واقع اعترافها، ميثاقاً أسطوريّاً.

ما معنى أن تكون «منظّراً ممارساً»؟ لقد أقرّت أورتنر بأن لفظ «ممارسة» كان غامضاً للغاية، وواسعاً ليشمل أيَّ شيء يمكن أن يفعله بشرٌ. ومثلما هو الحال مع كثير من النظريات، فقد كان الوصف الأفضل للمصطلح في ضوء ماهيته ونقيضه، وهو ما كان بلا شكّ نقطة بناء ديالكتيك تاريخي يمكن

الظهور من خلالها. وقد كان **أولاً** نقيض تتبّع بنى اجتماعية أو تاريخية أو مفاهيمية مجرّدة منفصلة عن الناس المنتجين لهذه البنى والناشرين لها. بتعبير آخر، كان ثمّة تشديد على الفعالية ـ أي وجهة نظر الفاعل، ومحاولة الإمساك بما يكافح من أجله فاعلون بعينهم لتحقيقه. **ثانياً**، كان المصطلح ضدّ المفهوم القائل إنّ هناك وجهة نظر عند الشيربا أو البونغو بونغو (Bongo-Bongo) لأيّ شيء: فأكّد المفهوم بدلاً من ذلك أن جميع المنظومات المفاهيمية، إذا أردتَ، هي أيديولوجيات؛ إذ إن الاعتقاد فيها عند بعض الأشخاص أكثر حزماً من آخرين، وهي تخدم مصالح بعضهم أكثر من مصالح آخرين. بمعنى آخر، تعدّ قضايا السلطة جزءاً لا يتجزّأ من التحليل. وقد رأينا أن هذا كان في نظرتها الخاصة للإثنوغرافيا واضحاً بالفعل، على الرغم من أنها لم تنظّر صراحة لها بهذه الطريقة. **ثالثاً**، ثمة تاريخ؛ إذ تؤكّد مقاربة أورتنر في الممارسة أنّ الثقافات التي تعرّضت للدراسة ينبغي عدم رؤيتها استاتيكية أو لا تتغيّر.

كان القصد هنا هو تصوير هذه القضايا وتجريبها في كتابها **الديانة العليا: تاريخ ثقافي وسياسي للبوذية عند شعب الشيربا** (*High Religion: A Cultural nd olitical History of Sherpa Buddhism* (Ortner, 1989)). وبينما كان هدف الكتاب النظري أن يكون مثالاً على «نظرية الممارسة»، فإنّ المشكلة الإثنوغرافية كانت تفسير تأسيس أديرة للرهبان الأعزاب في منطقة الشيربا في النصف الأول من القرن العشرين. ومن المفترض أن الشيربا قد هاجروا إلى المنطقة التي تقع أسفل جبل إيفرست (Mt . Everest) مباشرة (في الشقّ الجنوبي منه) في المنطقة التي تسمّى الآن دولة نيبال تقريباً في نهاية القرن الخامسَ عشرَ. وعلى مدار أربعمئة سنة لم يكن رهبانها أعزاباً ـ أي من اللاما المتزوّجين (married lamas) ـ ومقرهم هو معابد ملحقة بطائفة نينغمبا (Nyingmapa)، وأحياناً يذهبون إلى التدريب في التيبت. وقد أسس الشيربا أديرة للرهبان الأعزاب في القرن العشرين فقط. وتبدأ أورتنر بالعودة إلى قصص تأسيس المعبد، وتحاجّ في ذلك أن تأسيسها يمثّل منظومة ثقافية ـ نموذج، إذا أردت، يُفهم بصورة شائعة لدى الشيربا، ويقدّم حلاً لمشكلات يواجهونها. ولهذه المنظومة علاقة بالتنافس على المكانة والمنصب بين المتنافسين، وهم في الغالب أخوة، ممّن لا يرثون بصورة متساوية. وكثير

من قصص الشيربا التاريخية الشفهية ترتبط بأحداث للمعارضة، سواء مادية أم طقوسية؛ إذ يغادر الخاسر، ويحصل على حامٍ أو راعٍ قوي؛ ليعود ويهزم خصمه، ويسود تابعيه، ويؤسّس معبداً؛ أما الرّابح السّابق فيضحى خاسراً وينبغي له التنازل عن الساحة.

لم تكن أورتنر تسعى لإظهار أن تأسيس المعابد الأولى في القرنين السابع عشر والثامن عشر قد سارت بناء على هذه المنظومة فقط، بل إنه في القرن العشرين يبدو أنّ مؤسّسي الأديرة الجديدة للرهبان الأعزاب قد سارت على نهجها أيضاً. فقد تأسّس الديران الأولان في سولو ـ خومبو (Solu-Khumbu) على يد أخَوين ثريّيْن كانا متنافسَين في جباية الضرائب ورئاسة الأعمال. وكان على الاثنين في فترات مختلفة أن يغادرا ثم يعودا، ولكن لماذا أسّسا ديريْن للرهبان الأعزاب؟ كانت هذه فترة من المركزية المتزايدة، كان الشيربا يأخذون في التحوّل إلى الاندماج في دولة نيبال. والرهبان التيبتيون على الحدود ممّن قدّموا الزعماء الروحيين للشيربا كانوا حريصين على توسيع مجالهم، وسعى الرعاة من العامة لإحراز مكانة. وفي الوقت نفسه كان لدى آخرين من الشيربا فرص اقتصادية متزايدة خارج مناطقهم، ولا سيّما في دارجيلنغ (Darjeeling) وتزعم أورتنر أنّ صغار القوم ممّن هاجروا إلى دارجلنغ، وكسبوا مالاً، وعادوا ممكّنين بقوة للمشاركة في تأسيس الأديرة كان من الممكن أن ينظر إليهم بأنهم تبعوا المنظومة الثقافية في علاقاتهم بكبار القوم، «على الأقلّ بالمعنى المجازي» (Ortner, 1989: 167).

تنخرط شيري أورتنر، مثلما وصفت هي نفسها، في «لعبة إقناع الزملاء الأكاديميين الخطيرة» (Ortner, 1996: 217-218 and 226-227)؛ وهي، بلا شكّ، لاعبة عالية المهارة، وهي واحدة من أفضل اللاعبين. وفي مقالتها «النظرية في الأنثروبولوجيا منذ الستينيات» تقرّ، بإيجاز، بأهمية فيبر. ففي مناقشتها التأثير الماركسي في «نظرية الممارسة الأحدث»، تشير:

> لكن الحديث عن تأثير ماركسي في كل هذا يعني فعلياً إضفاء الغموض على جانب مهمّ لما يجري: إنه اختراق متبادل يصل إلى حد الدمج بين الأطر الماركسية والفيبرية. ففي الستينيات، كانت المعارضة

بين ماركس وفيبر ـ بوصف الأول «ماديّاً» والثاني «مثاليّاً» ـ قد صارت بارزة. وفي المقابل، يستند منظّرو الممارسة إلى مجموعة من الكتّاب ممّن يفسّرون الأعمال الماركسية بطريقة ما لجعلها متوافقة تماماً مع رؤى فيبر. فمثلما يجعل فيبر الفاعل محور نموذجه، كذلك يشدد هؤلاء الكتّاب على قضايا العادات الإنسانية عند ماركس. ومثلما ضمّن فيبر الاقتصادي في السياسي، كذلك فعل هؤلاء الكتّاب بتضمين السيطرة السياسية الاستغلال الاقتصادي. ومثلما كان فيبر مهتماً، بصورة محورية، بالروح الجماعية (ethos) والوعي (consciousness)، كذلك شدّد الكتّاب على قضايا مشابهة في أعمال ماركس. واختيار ماركس بدلاً من فيبر كمنظّر مرجعي هي نقلة تكتيكية من نوع خاص. في الواقع، إنّ الإطار النظري المتضمّن [أي موقف «الممارسة الجديدة» الذي تجيزه أورتنر] يدور حول ما ندين به للاثنين معاً (Ortner, 1984: 147; 1994 [1984]: 391).

بهذا القول، تمضي أورتنر قدماً برشاقة[١٤]. وقد نلاحظ هنا أنّ عدم جعل فيبر منظّراً مرجعيّاً هي «نقلة تكتيكية من نوع خاص» من طرفها: والأفضل، هو الاستشهاد بوليامز وفوكو وبورديو. وقد كان دومون أيضاً أقلّ من مجامل في تقديره لفيبر، على الرغم من أنه لم يكتب عنه بصورة كاملة. ومن هنا يبدو أنّ ما تفكّر فيه أورتنر هنا ما زال فيبري ـ غيرتزي. وهذا على الرغم من حقيقة أنّ اثنين من المنظّرين الذين تستشهد بهم مراراً وتكراراً، غيرتز وبورديو، لديهما معرفة أعمق بكثير بفيبر، كونهما الاثنين على وعي بأن المثالي غريتزو ـ فيبر ليس ملائماً على الإطلاق لرؤية موقف فيبر؛ ولكن أورتنر لا تتبعهما في هذا. وفي الحقيقة، إن جميع خطوات التقدّم النظرية التي تزعمها فيما يتعلّق بـ«نظرية الممارسة» نجدها فعليّاً عند فيبر.

---

(١٤) الإشارة الوحيدة الأخرى لفيبر المشابهة في الطول التي انتبهت إليها في أعمال أورتنر هي في مقالتها «هيمنة النوع الاجتماعي» (Gender Hegemonies) (Ortner, 1996: 143-145)، نشرت في الأصل ١٩٩٠. وتبدأ هنا من تمييز فيبر التحليلي الرئيس بين المكانة والسلطة، ملاحِظة العلاقة بدومون، ومميزة أن تصنيفات فيبر ينبغي رؤيتها بوصفها إجرائية وديناميكية، وهو ضروري للعودة إلى «الدينامية التاريخية» لحجّته، وتجنّب مآزق الماضي النظرية.

خاتمة

ربما يكون السبب في ميل علماء الأنثروبولوجيين الاجتماعيين والثقافيين لتجاهل فيبر هو أنه أيضاً وثيق الصلة بالسوسيولوجيا ولا سيما عند تالكوت بارسونز الإنمائي القانع بإنجازاته عن استحقاق، والذي يظلّ في النهاية مملاً نوعاً ما. فبقدر تفكير الأنثروبولوجيين مليّاً في عدم ملاءمة هذه النظرة لفيبر، فإنهم يطابقون بين أفكاره وبين المدرسة التفسيرية عند غيرتز، التي بدت هنا قديمة وغير ملائمة. بل من الممكن الاحتفاظ بهاتين الصورتين المتناقضتين عن فيبر معاً ـ الوضعية عند بارسونز والتفسيرية عند غيرتز ـ وذلك، بشكل رئيس، لأن الأنثروبولوجيين، ببساطة، لا يفكرون بفيبر كثيراً.

وعلى الرغم من حقيقة أن فيبر، من منظور فكري بحت، كان ليخدم أغراضاً أنثروبولوجية خدمة جيدة، فإن كثيراً من السوسيولوجيين منخرطون في مهمة استعادة فيبر كمفكّر سلف لهم، ونزع الروح البارسونزية عنه (de-Parsonizing Weber). وبرؤيته في ضوء البقاء الأيديولوجي أو تمايز المنتج، قد يكون فيبر اختياراً غير مرجّح للأنثروبولوجيين. والولاء لفيبر من شأنه أن يخلط الحدود بين الأنثروبولوجيا الاجتماعية والسوسيولوجيا ـ سياج حدودي موجود في أغلب السياقات الراسخة التي يجد فيها الأنثروبولوجيون أنفسهم، سواء في أوروبا أم أمريكا الشمالية (جنوب آسيا مختلفة) ولن يكون من الحكمة أن يمتزجا تحت قائمة واحدة لأن السوسيولوجيين دائماً كانوا أكثر بكثير من الأنثروبولوجيين، ودائماً كان لديهم مطالب أكثر معقولية عند الخزينة العامة مقارنة بالأنثروبولوجيين.

وبقدر توصل الأنثروبولوجيين إلى ثيمات فيبرية، فإنهم اكتسبوها ـ من دون علم منهم ـ من فوكو. وعلى أي حال، فإن مصطلح فوكو «الحاكمية» (governmentality) الذي يقصد به عقلانية الحكومة، ربما جاء مباشرة من فيبر (مثلما أشار إلى ذلك آخرون: Gordon, 1987: 297). والرابط بين السلطة ومنظومات معينة (أو خطابات) للسلوك الشخصي، وأصول «تقنيات الذات» بخاصة الغربية والحديثة، والطريقة التي تظهر بها الرؤية البروتستانتية الجديدة عن الذات تحديداً في الوقت الذي تطوّرت فيه صورة جديدة من فنّ الحكم ـ تلك الثيمات الأساسية التي يمكن العثور عليها عند فيبر قبل

حتى أن يستكشفها فوكو[١٥]. ويوضح برايان ترنر (Bryan Turner) هنا أنّ فلسفة التاريخ عند فيبر تعاني الضعفَ نفسه تحديداً الذي يعانيه فوكو (Turner, 1992: 129). وهو في الحقيقة مؤشّر على قدر النقاط المشتركة بينهما[١٦].

قصة شبيهة حول الأسلاف المفكرين المهملين والمجمّعين يمكن سردها حول الدراسة الأكاديمية للبوذية والهندوسية، على الرغم من أنها أقلّ معقولية في أن توصل الخلاف إلى مسائل تعريف الذات الانضباطي والبقاء. وبينما كان طلاب البوذية سعداء بتحليل فيبر من أجل الاستبصارات والإلهام، وكان بعضهم سعيداً أيضاً برؤيته كسلف رفيع الثقافة قادراً على حمل أثقال طموحاتهم النظرية، في دراسة الهندوسية وتاريخ جنوب آسيا، فإن فيبر يتعرض للتجاهل أو الرفض، وهو معروف بميول استشراقية بالية. وأصبحت حقيقة علمه الفذ وثقافته الرفيعة ـ اللتين ناقش بهما القضايا نفسها المتعلقة بالسلطة والثقافة والتاريخ والفعالية والتي عالجتها شخصيات رائجة حالية ـ حقيقة منسية.

(١٥) استكشف هذا الرابط غورسكي بألمعية في **الثورة الانضباطية** (*The Disciplinary Revolution*) (٢٠٠١)، وهي محاولة ـ وفق تعبيره هو ـ للجمع بين سوسيولوجيا فيبر ونظرية فوكو عن السياسة الصغرى (Micropolitics) (Gorski, 2001: 28).

(١٦) يخلص ترنر إلى أنه: «لم يقدّم فيبر أو فوكو تفسيراً في صُلب فينومينولوجيا الجسد النشيط كمكوّن أساسي للفعالية المعرفية الإنسانية. وسواء كانت نظرية مثل هذه أو تفسير من منظور الفينومينولوجيا مطلوب، بصورة جوهرية، في أيّ تناول للفعالية إلا أنها مسألة لا يمكن تناولها هنا» (Turner, 1992: 138).

المراجع

Brubaker, Rogers (1984). *The Limits of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*. London: George Allen and Unwin.

Chalcraft, David J. (2006). "Max Weber." in John Scott (ed.). *Fifty Key Sociologists: The Formative Theorists*. London: Routledge, pp. 203-209.

________ and Austin Harrington (eds.) (2001). *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to His Critics, 1907-1910*. Liverpool: Liverpool University Press.

Collins, Randall (1986). *Weberian Social Theory*. Cambridge, MA Cambridge University Press.

Fürer-Haimendorf, Christoph von (1964). *The Sherpas of Nepal: Buddhist Highlanders*. London: John Murray.

Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books.

Gellner, David N. (1982). "Max Weber, Capitalism, and the Religion of India." *Sociology*: vol. 16, no. 4, Repr. with revisions in: David N. Gellner, *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. Delhi: Oxford University Press, pp. 19-44.

________ (1988). "Priesthood and Possession: Newar Religion in the Light of some Weberian Concepts," *Pacific Viewpoint*: vol. 29, no. 2. Repr. in: David N. Gellner, *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. Delhi: Oxford University Press, pp. 85-105.

________ (1992). *Monk, Householder, and Tantric Priest: Newar Buddhism and its Hierarchy of Ritual*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ (2001a). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. Delhi: Oxford University Press.

________ (2001b). "Introduction," in: David N. Gellner, *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes*. Delhi: Oxford University Press, pp. 1-16.

Gombrich, Richard F. (1971). *Precept and Practice: Traditional Buddhism in the Rural Highlands of Ceylon*. Oxford: Oxford University Press. Reissued in 1991 as Buddhist Precept and Practice. Delhi: Motilal Banarsidass.

________ (1988). *Theravada Buddhism: A Social History from Ancient Benares to Modern Colombo*. London and New York: Routledge.

________ and Gananath Obeyesekere (1988). *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Gordon, Colin (1987). "The Soul of the Citizen: Max Weber and Michel Foucault on Rationality and Government." in: Sam Whimster and Scott Lash (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin, pp. 293-316.

Gorski, Philip S. (2001). *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the Modern State in Early Modern Europe*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Kantowsky, Detlef (ed.) (1986). *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism*. Munich: Weltforum Verlag.

Keyes, Charles F. (1978). "Structure and History in the Study of the Relationship between Theravāda Buddhism and Political Order." *Numen*: vol. 25, no. 2, pp. 156-170.

________ (1983). "Economic Action and Buddhist Morality in a Thai Village." *Journal of Asian Studies:* vol. 42, no. 3, pp. 851-868.

Keyes, Charles F. (1993). "Buddhist Economics and Buddhist Fundamentalism in Burma and Thailand." in: M. Marty and S. Appleby (eds.). *Remaking the World: Fundamentalist Impact*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 367-409.

________ (2002). "Weber and Anthropology." *Annual Review of Anthropology*: vol. 31, pp. 233-255.

Kirsch, A. Thomas (1975). "Economy, Polity, and Religion in Thailand." in: G. William Skinner and A. Thomas Kirsch (eds.), *Change and Persistence in Thai Society: Homage to Lauristan Sharp*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 172-196.

Krieken, Robert van (1990). "The Organisation of the Soul: Elias and Foucault on Discipline and the Self." *European Journal of Sociology*: vol. 31, no. 2, pp. 353-371.

LeVine, Sarah and David N. Gellner (2005). *Rebuilding Buddhism: The Theravada Movement in Twentieth-Century Nepal*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Mackie, J. L. (1965). "Causes and Conditions." *American Philosophical Quarterly*: vol. 2, pp. 245-264.

Marshall, Gordon (1982). *In Search of the Spirit of Capitalism*. London: Hutchinson.

Nash, Manning (ed.) (1966). *Anthropological Studies in Theravada Buddhism*. New Haven, CT: Yale University Press. (SE Asia Studies)

Ortner, Sherry B. (1978). *Sherpas through their Rituals*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ (1994 [1984]). "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History*: vol. 26, pp. 126-166. Repr. in: Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner (eds.). *A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 372-411.

________ (1989). *High Religion: A Cultural and Political History of Sherpa Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

________ (1996). *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.

________ (1999a). "Introduction." in: Sherry B. Ortner (ed.). *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 1-29.

________ (1999b). "Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering." in: Sherry B. Ortner (ed.). *The Fate of "Culture": Geertz and Beyond*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 136-163.

Pollock, Sheldon (2006). *The Language of the Gods in the World of Men*. Berkeley, CA: University of California Press.

Schluchter, Wolfgang (ed.) (1984). *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus*. Frankfurt: Suhrkamp.

________ (1989). *Religion, Rationalism, and Domination: A Weberian Perspective*. Translated by Neil Solomon. Berkeley, CA: University of California Press.

Schroeder, Ralph (1992). *Max Weber and the Sociology of Culture*. London: Sage.

Seneviratne, H. L. (1999). *The Work of Kings: The New Buddhism in Sri Lanka*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Spiro, Melford E. (1970). *Buddhism and Society: A Great Tradition and its Burmese Vicissitudes.* 2nd ed. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.

Tambiah, Stanley Jeyaraja (1970). *Buddhism and the Spirit Cults in North-east Thailand.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ (1976). *World Conqueror and World Renouncer.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ (1984). *The Buddhist Saints of the Forest and the Cult of Amulets: A Study in Charisma, Hagiography, Sectarianism, and Millennial Buddhism.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Turner, Bryan L. (1974). *Weber and Islam: A Critical Study.* London: Routledge and Kegan Paul.

Turner, Bryan L. (1992). *Max Weber: From History to Modernity.* London and New York: Routledge.

Weber, Marianne (1988). *Max Weber: A Biography.* Edited and translated Harry Zohn. New Brunswick, NJ; London: Transaction Publishers.

Weber, Max (1916-1917). "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Dritter Artikel): Hinduismus und Buddhismus." *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*: vol. 41, no. 3, pp. 313-744; vol. 42, no. 2, pp. 345-461; vol. 42, no. 3:, pp. 687-814. Repr. in: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, ii. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1921. Reissued 1996 and 1998 in standard edition of Weber's works, ed. H. Schmidt-Glinzter, Mohr-Siebeck.

Weber, Max (1958). *The Religion of India: The Sociology of Buddhism and Hinduism.* Edited and translated by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: Free Press.

Weber, Max (1976). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons, 2nd ed. London: Allen and Unwin.

قراءات مقترحة

Gellner, David N. (2001a). *The Anthropology of Buddhism and Hinduism: Weberian Themes.* Delhi: Oxford University Press.

Gorski, Philip S. (2001). *The Disciplinary Revolution: Calvinism and the Rise of the Modern State in Early Modern Europe.* Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Kantowsky, Detlef (ed.) (1986). *Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism.* Munich: Weltforum Verlag.

Keyes, Charles F. (2002). "Weber and Anthropology." *Annual Review of Anthropology*: vol. 31, pp. 233-255.

Ortner, Sherry B. (1994 [1984]). "Theory in Anthropology since the Sixties." *Comparative Studies in Society and History*: vol. 26, pp. 126-166. Repr. in: Nicholas B. Dirks, Geoff Eley, and Sherry B. Ortner (eds.). *A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 372-411.

Weber, Max (1958). *The Religion of India: The Sociology of Buddhism and Hinduism*. Edited and translated by Hans H. Gerth and Don Martindale. New York: Free Press.

الفصل الثالث

ماكس فيبر
الدين والتحديث

هانز جي. كيبنبرغ

وُلد ماكس فيبر في إيرفورت (Erfurt) (ألمانيا)، عام ١٨٦٤، وتسجل عام ١٨٨٢ في كلية الحقوق في جامعة هايدلبرغ (Heidelberg)، وأكمل دراسته في برلين في عام ١٨٨٤، حيث نال درجة الدكتوراه في عملٍ حول المجتمعات التجارية في المدن الإيطالية. وفي عام ١٨٩١ وضع مقالة ما بعد الدكتوراه حول أهمية التاريخ الزراعي الروماني للحكومة والقانون الخاص. وفي عام ١٨٩٣ عُين أستاذاً في الاقتصاد بفرايبرغ (Freiburg) (ألمانيا)، وبعد ثلاث سنوات حصل على منصب شبيه في هايدلبرغ، حيث عاش حتى عام ١٩١٨ ـ تنحّى منذ عام ١٩٠٣ عن مهامه المتعلقة بمهنته كأستاذ جامعي لأسباب صحية. وفي عام ١٩١٩ قَبِلَ تعييناً في جامعة ميونخ، حيث وافته المنية في عام ١٩٢٠.

شروط صعود الرأسمالية

في عام ١٨٩١ ـ ١٨٩٢ أجرى فيبر مسحاً إمبريقياً لوضع العمّال الزراعيين في مزارع تقع في بروسيا الشرقية. وفي تحليل البيانات ميّز فيبر معضلة الملّاك النبلاء: ففي التحوّل إلى مقاولين حديثين ينتجون من أجل السوق ويستأجرون عمالة بولندية رخيصة، تراهم يقوّضون من دون قصد الوجود الألماني في المنطقة. ولكن عند الالتزام بطريقتهم التقليدية في الحياة، يحيق بهم خطر الانحدار إلى مكانة فلاحين بسيطين (Weber, 1892 [1984]: 903). المعضلة هنا، مثلما وصفها فيبر، تحمل شهادة على اهتمامه الشديد بشروط التغيّر إلى اقتصاد رأسمالي وتبعاته.

لم ير فيبر ظهور الاقتصاد الرأسمالي بوصفه أمراً واضحاً بحدّ ذاته، مثلما حاجّ في محاضرة حول «الأسباب الاجتماعية لاضمحلال حضارة قديمة» "The Social Causes of the Decay of Ancient Civilization" في عام ١٨٩٦. وقد عزا معظم الباحثين سقوط روما إلى الهجرات الجماعية الكارثية؛ أمّا فيبر في المقابل، فقد رأى ذلك محصّلة للتغيّر الاجتماعي التدريجي داخل الإمبراطورية نفسها. فالمجتمعات المدنية القديمة كانت في البداية قائمة اقتصادياً على عمالة العبيد؛ وبسبب موقعها الملائم على الساحل فقد انخرطت بقوة في الصناعة والتجارة. بعد القرن الثاني الميلادي، وبسبب عهد السلام الروماني (Pax Romana)، عندما جفّ نبع العبيد وتحوّل التركيز الاقتصادي إلى الداخل، حلّ اقتصاد عقاريٌّ من الاكتفاء الذاتي تدريجيّاً محلّ الاقتصاد الحضري. وعندما لم يعد باستطاعة مسؤولي الحكومة والجنود تغطية احتياجاتهم عبر الضرائب، قليل منهم بما لديهم من إمكانية اللجوء للمقايضة، ظلَّ مرتبطاً بالاقتصاد الرأسمالي القديم. تفكّكت المدن إلى قرى، وتحوّلت الثقافة ثانية إلى ريفية. كان هذا التحوّل العكسي في التنمية هو ما سمح بالتدمير الكارثي الذي أدت إليه الهجرات الجماعية.

كان مذهب فيبر أنّ هذا النوع من الدمج الاجتماعي هو ما يحدّد مصير الرأسمالية. فالتوسُّع الشديد في السلطة السياسية، سواء في العصر القديم أو الحديث، بدا على نحوٍ خاصٍّ خطراً في رأيه: «إضفاء الطابع البيروقراطي (bureaucratization) على المجتمع سيتغلب على الرأسمالية في مجتمعنا، تماماً مثلما حدث في الزمن القديم» (Weber, 1909 [1976]: 277-278). واستمرّت هذه المشكلة في إزعاج فيبر: «في مواجهة هذا التفوّق الذي تنطوي عليه عملية البقرطة، كيف يظلّ ممكناً إنقاذ بعض ما تبقّى من حرّية «فردية» للحراك بهذا المعنى؟» هكذا كان سؤاله عام ١٩١٧ (Weber, 1914-1918 [1984]: 465).

الأخلاق الدينية وروح الرأسمالية

فيما يتعلّق باقتصاد رأسمالي لا تعدّ الشروط السياسية وحدها كافية. ومن ثَمّ، يمكن إضافة موضوع فيبر الذي أفرد له مقالته الشهيرة **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** *(The Protestant Ethic and the Spirit of*

(Weber, 1904-1905 [1930] and [2002] *(Capitalism)*. لم يكن فيبر أول من أشار إلى الرابط بين الديانات البروتستانتية والرأسمالية، لكنه أول مَن حاول تقديم تفسيرٍ جادٍّ. وقد احتاجت الرأسمالية وشيكة الحدوث إلى دعم قوة داخلية، روح الجماعة؛ لأنها أولاً كان عليها إسقاط معارض قوي: «التقليدية» (traditionalism).

إنّ الشخص لا يرغب «بطبيعته» في تحقيق مزيد ومزيد من المال، بل يرغب ببساطة في العيش ـ العيش بطريقة اعتادها، وكسب ما يلزم لهذا. وحيث بدأت الرأسمالية عملها على زيادة «إنتاجية» العمالة البشرية بزيادة كثافتها، فقد جرت على عكس المقاومة المستمرة بلا نهاية لهذه الثيمة من العمالة الاقتصادية ما قبل الرأسمالية (Weber, 1904-1905 [2002]: 16).

لم تتلاشَ هذه المقاومة العنيدة التي عزاها فيبر إلى الطبيعة البشرية، من نفسها. كسرتها البيروتستانتية، بحكم ما احتاجت إليه من المعتقدين بها من نمط منهجي في العمل والإقلاع عن الاستهلاك. كانت هذه هي طريقة الحياة التي دفعت من دون قصد تطوّر الرأسمالية قدماً. وأثارت أطروحة فيبر جدلاً محموماً آنذاك. وعلى الرغم من وجود اثنين من العلماء كان موقفهما شديد التأثير، فقد كان فيبر في النهاية مقتنعاً بأنّ حجّته حول الأصول البيوريتانية (Puritan) لنمط منهجي من سلوكيات الحياة يعزّز تطوّر الرأسمالية الغربية، صمدت أمام جميع الاعتراضات (Weber, 1910 [1978]). وقد أراد هنا «تصحيح عزلة هذه الدراسة ووضعها في علاقة مع التطوّر الثقافي بأكمله» (Weber, 1904-1905 [1930]: 284). وفي سيرتها الذاتية تقدّم ماريان فيبر (Marianne Weber) بعض التفاصيل القيّمة حول هذا التحوّل في فكر فيبر.

عندما استأنف ـ في عام ١٩١١ تقريباً ـ دراساته حول سوسيولوجيا الدين، كان منجذباً إلى الشرق ـ الصين، واليابان، والهند، ثم إلى اليهودية والإسلام. أراد إذّاك أن يبحث علاقة الديانات العالمية الخمسة الكبرى بالأخلاقيات الاقتصادية. وكان لدراسته أن تكتمل حلقتها بتحليل للمسيحية في بداياتها. وبينما كان فيبر عازماً في أطروحته الأولى حول روح الرأسمالية أن يسلط الضوء على تسلسل سببي واحد فقط، وهو تأثير عناصر الوعي الدينية في الحياة الاقتصادية اليومية، فقد

أخذ على عاتقه هنا مهمة أكبر أيضاً ـ هي البحث في تأثير الشروط المادية والاقتصادية والجغرافية لمختلف الفضاءات الثقافية من أجل أفكارها الدينية والأخلاقية (Marianne Weber, 1926 [1988]: 331).

كان جزء «المجتمعات الدينية» ـ في كتاب **الاقتصاد والمجتمع** (*Economy and Society*) الذي كتبه عام ١٩١٣ ولم ينشر إلا في عام ١٩٢١ ـ ١٩٢٢ أي بعد وفاته ـ محصّلة مبكرة لهذا الجهد. وعلى الرغم من أنّ فيبر نشر دراساته حول **الأخلاق الاقتصادية للديانات العالمية** *(The Economic Ethic of the World Religions)* بصورة منفصلة، فإنه لم يرها قائمة لذاتها؛ بل تصوّرها بالأحرى «دراسات ودلالات تمهيدية لعلم سوسيولوجيا الأديان المنهجي» (ورد هذا الاقتباس في خطاب أرسله إلى بول سيبك (Paul Siebeck) في الثاني والعشرين من حزيران/يونيو ١٩١٥). وعندما ظهرت هذه الدراسات أول مرة ـ **ديانة الصين** (*The Religion of China*) ـ أوضح فيبر أنها كان مخطّط لها أن تصدر في الوقت نفسه الذي صدر فيه كتاب **الاقتصاد والمجتمع** وأن تقف على «تفسير وإكمال الجزء حول سوسيولوجيا الدين (بل وأن يكون هذا الجزء مفسِّراً لديانة الصين في كثير من النقاط)» (Weber, 1915-1920 [1989]: 236). بالمثل، في عام ١٩١٩، عندما أعاد فيبر العمل على نصّ **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** بغية تضمينه خلاصات وردت في كتابه **مجموعة أوراق حول سوسيولوجيا الدين** *(Collected Papers on the Sociology of Religions)*، أضاف أنه يأمل في معالجة مادة إثنوغرافية، عند تنقيح «سوسيولوجيا الدين» تنقيحاً منهجياً (Weber, 1904-1905 [1930]: 30). وأكّد فيبر مراراً وتكراراً الطبيعة المنهجية لسوسيولوجيا الدين عنده. ولكن كيف لنا أن نصف ذلك؟

نزع السحر بوصفه مساراً دينياً خاصاً نحو الحداثة

في أثناء دراسته عن الكونفوشيوسية، والهندوسية، والبوذية، واليهودية، والإسلام، وعلاقتها بالأخلاق الاقتصادية، حقّق فيبر اكتشافاً مثيراً، وقد سردته ماريان فيبر على النحو الآتي:

بمجرّد أن يفكّر إنسانٌ ما في المستقبل، يبدأ في الشعور بأن بنية العالم يجب أن تكون أو قد تكون كوناً منظماً تنظيماً ذا معنى. وفي بحثه في العلاقة بين حُسن الحظّ والجدارة، تراه يسعى لتبرير المعاناة، والخطيئة

والموت تبريراً يرضي عقله خالقاً نوعاً من «الثيوديسيا» (theodicye)[*] بتعبير آخر، تعالج المشاعر والتجارب الدينية فكرياً، وتتولّى عملية «العقلنة» (rationalization) حلّ المفاهيم السحرية و«تنزع السحر» عن العالم تدريجياً وتجعله بلا إله، ويتغيّر الدين من السحر إلى العقيدة. وهنا، بعد تفكيك صورة العالم الأولية، يظهر ميلَيْن: ميلاً إلى التمكّن العقلاني من العالم وآخر إلى التجربة الصوفية. ولكن لم تنل الديانات طابعها من التطور المتزايد للفكر فقط؛ إذ إن عملية العقلنة تتحرك في عدة مسارات، ويشمل تطوّرها المستقلّ جميع كيانات الحضارة ـ الاقتصاد، والدولة، والقانون، والعلم، والفن. وجميع صور الحضارة الغربية بخاصة تحدّدها بحسم **طريقة التفكير** المنهجية التي كان أول تطوّرها على يد الإغريق، وهي الطريقة التي تبنّاها في عصر الإصلاح سلوكاً منهجياً في الحياة [. . .]. واعتبر فيبر هذا التمييز لصفة العقلانية [الغربية] الخاصة والدور الذي اتخذته مع الثقافة الغربية أحد أكثر اكتشافاته أهمية. ونتيجة لذلك، اتسع بحثه الأصلي في العلاقة بين الدين والاقتصاد إلى بحث أكثر شمولية في الطبيعة الخاصة التي تميّز كامل الثقافة الغربية (Marianne Weber, 1926 [1988]: 333).

من تلك المرحلة فصاعداً، تُصوِّرت عملية «نزع السحر» في تفكير فيبر بشكل مركزي بأنها تدور حول الدين.

برز مفهوم «نزع السحر» (disenchantment) أول مرة في عام ١٩١٣، في مقالة فسّر فيها فيبر أسس نظريته عن الفعل (action): «بعض فئات السوسيولوجيا التفسيرية». في الوقت نفسه عمل فيبر على جزئية «المجتمعات الدينية» بانياً إياها حول هذا المفهوم، والموضوعات الحاسمة التي تتضمّن بفاعلية رؤية فيبر عن تطوّرها. ففي بداية العملية، بحسب فيبر، «الأشياء الموجودة فعلياً أو الأحداث الواقعة هي التي تؤدي دوراً في الحياة»، على الرغم من أنّ هذا الموقف تغيّر مبكراً مع ظهور الساحر: «الآن ثمّة دورٌ

(*) فرع من دراسة اللاهوت والفلسفة يُعنى بحلّ مشكلة الشرّ مع وجود الإله، من خلال محاولة الإجابة عن سبب وجود إله الخير وسماحه بظهور الشر. وترتبط الثيوديسيا في التراث بثلاثة تقاليد رئيسة: الثيوديسيا البوليتانية نسبة إلى بلوتينوس (Plotinus)، والثيوديسيا الأغسطية نسبة إلى القديس أوغسطينوس، والثيوديسيا الإيرنينية نسبة إلى القديس إيرانيوس (Irenaeus). لمزيد من التفاصيل، انظر موسوعة ويكيبيديا مستخدماً المصطلح بالإنكليزية (المترجم).

أيضاً لتجارب معينة، تأتي بترتيب مختلف يجعلها تدل على شيء ما. فالسحر يتحوّل من تلاعب مباشر للقوى إلى نشاط رمزي» (Weber, 1978: 403). وفيما يتعلق بمحصّلة العملية، يخلص فيبر، إلى أنّ «المذهب العقلاني» (intellectualism) يقمع الاعتقاد بالسحر، وتصير عمليات العالم منزوعة السحر، أي تفقد دلالتها السحرية، ومن هنا فهي ببساطة «تكون» و«تحدث» لكن من دون أن تدلّ على شيء» (Weber, 1978: 506). وكان هذا التطوّر، في رأي فيبر، هو ما سلب العالم معانيه الموروثة وفي النهاية حوّل الدين إلى عالم منفصل لحاله.

ويرى فيبر أنّ مفهوم نزع السحر يشير إلى علاقة متبادلة بين الدين والتحديث. فهو متميّز بوضوح عن مفهوم العلمنة، الذي يستخدمه أيضاً، ولكن كمفهوم قانوني. ومفهوم نزع السحر لا يشير إلى صعود عالم بلا إله (مثلما يبدو أن ميريان فيبر تقترح)، ولكن تحول الدين إلى حيز نظري وعملي لحاله، مرتبط بالتجربة التي لا يمكن تجنبها المتمثلة في عالم خال من المعنى.

بناءُ تاريخٍ دينيٍّ

نالت أطروحة فيبر، حول عدم إمكانية ظهور الثقافة الحديثة دونما الأخذ في الاعتبار التاريخ الديني، تعضيداً عبر النموذجين الجديدين اللذين حظيا بالقبول في الدراسات الدينية منذ عام ١٩٠٠. في بريطانيا العظمى حلّ مذهب ما قبل المذهب الإحيائي (pre-animism)(*) محلَّ منظومة التطوّر الديني المتواصل، وفي ألمانيا برز نمطٌ جديد من علم التاريخ ركز على الاتجاهات الدينية من العالم. وكان كلا النوعين من إعادة بناء البيانات الدينية مساعداً للغاية على محاولة ماكس فيبر تصور تحديثٍ فيما يتعلق بالتاريخ الديني، والعكس.

(*) عن اللاتينية (anima) وتعني النفس، الحياة، الروح، وهو اعتقاد دينيٌّ بأن مختلف الأشياء والنباتات والأماكن والكائنات تمتلك صفات روحانية تميزها. وهو مذهب ونسق اعتقاد حي في كثير من المجتمعات التقليدية، ويستخدم المصطلح في دراسة أنثروبولوجيا الديانات ليدل على نسق اعتقاد عند كثير من الشعوب الأصلية: Alf Hornborg, "Animism, Fetishism, and Objectivism as Strategies for Knowing (or not Knowing) the World," *Ethnos: Journal of Anthropology*, vol. 71, no. 1 (2006), pp. 21-32. (المترجم).

كانت ورقة روبرت رانولف مارت (١٨٦٦ ـ ١٩٤٣) (Robert Ranulph Marett) حول «الدين ما قبل المذهب الإحيائي» (Pre-animistic Religion) (١٩٠٠) هي ما وضع في وقت قصير نموذجاً جديداً نافذاً في الدراسات الدينية. وبحسب ما رأى مارت، فإن تفسير الدين البدائي بوصفه اعتقاداً في الأرواح وتفسيراً للعمليات الطبيعية غير المتوقَّعة، مثلما حاجّ إي. بي. تايلور (E. B. Tylor)، كان أمراً عقلانياً إلى حد كبير. فأصول الدين لا تنبع من حاجة فكرية إلى التفسير، بل من تجربة قديمة بدائية من عدم اليقين والاعتماد، وهي تجربة ما زالت موجودة في العالم الحديث. وقد تبنّى ماكس فيبر مقاربة مارت مثلما فعل كثيرون غيره من دارسي الديانات في ذاك الوقت.

ثمّة نموذجٌ دراسيٌّ ثانٍ انبثق من المدرسة الألمانية؛ إذ كان المستشرقون الألمان غيرَ مشدودين بوثاق السياسة الكولونيالية، مثلما كان أقرانهم البريطانيون، بل انخرطوا في المعاني الدينية واستعمالاتها الذاتية. أصبح منتداهم العام سلسلة يحرّرها بول هنبرغ (Paul Hinneberg) تحت عنوان **الثقافة المعاصرة** *Die Kultur der Gegenwart*. وفي عام ١٩٠٦، صدر عملان **أحدهما** عن الديانات الشرقية، **والثاني** عن المسيحية وكذلك إسرائيل واليهودية. وأصبح بعض أبرز المساهمين في هذين العملَين مراجع معتمدة لكتاب فيبر **المجتمعات الدينية** (*Religious Communities*): يوليوس فلهاوزن (Julius Wellhausen) في إسرائيل واليهودية، وإغناز غولدزيهر (Ignaz Goldziher) في الإسلام، وهرمان أولدنبرغ (Hermann Oldenberg) في الهندوسية والبوذية.

تخيّل هؤلاء المستشرقون الألمان الدياناتِ قوىً دافعةً في إرساء مواقف إيجابية أو سلبية تجاه العالم. وفي إسهامه قدّم يوليوس فلهاوزن (١٨٤٤ ـ ١٩١٨) تفسيراً جديداً لتاريخ إسرائيل القديمة واليهودية. وكشفت تحليلات نقدية للتوارة أنّ سفر موسى الخامس، سفر التثنية، كان هو الكتاب الذي وجد في عام ٦٢١ قبل الميلاد في المعبد في أورشليم؛ هذا الكتاب اقتضى عبادة يهوه حصراً في أورشليم، مطالباً بتدمير جميع أماكن العبادة العقائدية الأخرى خارج القدس. قبل هذا الوقت، كان ثمّةَ أنبياءٌ توراتيّون مثل عاموس قد زعموا بالفعل أنّ هذه الممارساتِ الوثنيةَ كانت السببَ في غضب يهوه على إسرائيل، وأن إرضاءه كان يتطلّب ولاء لوصاياه وطاعة لها. ولكن عندما هُدِّدت مملكة

يهوذا (Judah) فقط بهزيمة عسكرية، قَبِلَ الملك والكهنة هذه الرسالة؛ لأنّها قدّمت تفسيراً لمعاناة إسرائيل. ومنذ تلك اللحظة فصاعداً، حدّدت الأخلاقُ اليهوديَ الحقيقيَ، ولكن ظهرت قضية جديدة؛ إذ إنّ المؤمنين الذي أطاعوا قوانين الله ظلّوا يعيشون معاناة. وقد حفزت هذه المفارقة صعود نوع من الثيوديسيا. وكان لهذا التفسير الذي قدَّمه فلهاوزن تأثير مهم في فيبر: الأخلاق كوسيلة للخلاص ومشكلة الثيوديسيا مفهومان رئيسان في بنائه مراحل نزع السحر.

وعندما تناول فيبر التاريخ الإسلامي، اعتمد على إغناز غولدزيهر (١٨٥٠ ـ ١٩٢١)، الذي صوّر ضمن إسهامه في سلسلة هنبرغ سلسلةً من التطوّرات بواسطة مفاهيم مشابهة. وعندما ظهر الإسلام كان محاطاً بأفكار الزهد وإنكار العالم المسيحية ومن ثَم، على أي حال رفضت هذه الأفكار؛ إذ أصبح الإسلام دينَ حربٍ وفتح، يهدف إلى حُكم العالم. ولكنّ التشديدَ، أحاديَّ الجانب على الفتح، أثار معارضة من الصوفيين الذين قاوموا الإسلام القانوني والسياسي الخالص وأرسوا إنكار العالم باعتباره شكلاً محترماً كثيراً من التقوى الطوعية.

أمّا عن الهند، فقد اعتمد فيبر على أبحاث هرمان أولدنبرغ (١٨٥٤ ـ ١٩٢٠). فبالنسبة إليه إن آلهة الهند القديمة ببساطة هي قوى الطبيعة متجسدة، وهذه الرؤية البدائية القديمة توقّفت على الرغم من ذلك عندما تطلّبت ضروريات الحياة الاجتماعية آلهة من شأنها حماية القانون والأخلاق. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن مقاربة هذه الآلهة عبر التضحية والصلاة، بل أيضاً من خلال السحر ـ قوة كان من المتوقّع أن تتدخّل مباشرة في مسار الأحداث. ومن واقع المضاربات الكونية حول فعّالية التضحية والسحر ظهر مفهوم البرهمن (Brahman)، المفهوم أنه جوهرٌ ثابتٌ للكون، جوهرٌ حاضر أيضاً في الفرد (كمبدأ للحياة الروحانية عن الكون «Atman»). وهذه المفاهيم في اجتماعها مع الإيمان بأنّ تناسخ الأرواح يعتمد على الكارما (karma) [أي عمل الفرد الذي يحدد مستقبله خيراً أو شراً بحسب فعله]، فقد شكّلت مصفوفةً ظهرت على أساسها الجاينية والبوذية بوصفهما ديانتين لإنكار العالم.

وقد كشفت الإسهامات في دليل بول هنبرغ عن وجهة نظر خاصة في إعادة بناء تاريخ ديني؛ إذ استردَّ هؤلاء المستشرقون من مصادرهم رؤى عالمية وأخلاق تكوينية للذات الإنسانية وممارساتها. وكانت اعتبارات شبيهة قد كوّنت الركيزة المعلوماتية عند عدد من الفلاسفة. وقد قسّم هرمان سيبك في أحد المراجع الديانات التاريخية إلى ثلاث فئات: **الديانات الطبيعية**، التي تعتبر الآلهة منقذة من الشرّ الخارجي؛ **والديانات الأخلاقية**، التي ترى الآلهة ضامنة للمعايير الاجتماعية وتبنت اتجاهاً إيجابياً من العالم؛ **وديانات الخلاص**، التي تفترض وجود تناقض بين وجود الله وواقع الشرّ في العالم، وعزّزت اتجاهاً نحو إنكار العالم (Siebeck, 1893: 49). اعتمد مفهوم سيبك كلّه على فهم للتاريخ الديني ينتهي بـ«إنكار العالم».

الأصولُ الدينيةُ للمؤسّسات الحديثة والاتجاهات

أثبتت هذه المقاربة على نحو خاصٍّ جاذبيتها للدارسين الألمان، ممّن رفضوا معظم الوقت، فكرة أن التاريخ حَكَمَته قوانين طبيعية موضوعية، وفضّلوا التركيز على بعدها الثقافي الذاتي. ومن وجهة نظرهم، لم تكن الرأسمالية وحدَها هي التي اقتضت تفسيرات قائمة على الفاعلين ومعتقداتهم، بل المؤسسات والممارسات الحديثة أيضاً الشبيهة. ومن ثَم، دمجوا التاريخ الديني في تحليلاتهم للتحديث، مقلّلين في ذلك من أثر التنوير.

وإنّ قراءة محاضر الاجتماع الرسمي الأول للسوسيولوجيين الألمان، الذي انعقد في فرانكفورت في عام ١٩١٠ (Troeltsch, 1911) ليعدُّ أفضلَ فرصةٍ لرصد صلة هذه المقاربة. في ذلك الحدث، حاجّ إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) في أن المسيحية ولّدت ثلاثة أشكال اجتماعية: **الأول هو** الكنيسة، وهي تنظيمٌ يدير وسائل الخلاص (النمط الأكثر قوة في رأي ترولتش)؛ **والثاني** هو الطائفة الطوعية، وهم جماعة من المؤمنين الملتزمين حقاً؛ **والثالث** هو التصوّف، وهو تجسيد الفردانية الراديكالية. وكانت هذه التعددية من الأشكال الاجتماعية، بحسب ترولتش، نتيجة لحقيقة أنّ «الكنيسة» المسيحية في مواجهتها تحدياً شكّلته الحياة وَفق واقع هذا العالم، في الوقت الذي تمسّكت بالإيمان في العالم الآخر، تبنّت مذهب الرواقية

(Stoicism)، مميّزةً قانوناً طبيعياً كاملاً متجسّداً في الإنسان يحكمه العقل عن قانون طبيعي نسبي يتطلّب مجرد تحكّم أخلاقي بالمشاعر والعواطف. في مقابل الكنيسة، رفضت «الطوائف» الرؤية النسبية للقانون الطبيعي ولم تعترف إلا بالمقتضيات الأخلاقية الصارمة ليسوع في موعظة الجبل. وأخيراً أنكر «التصوّف» الصحة المتأصّلة للنظام الطبيعي أساساً واعتمد على نور إلهيّ داخلي. وبواسطة هذه التمييزات، سعى ترولتش لتفسير معنى الاتجاهات العملية المختلفة نحو العالم التي ولّدتها المسيحية في مسار التاريخ الغربي وكان لها أثرٌ في الثقافة الحديثة.

في الاجتماع، أثار عرض ترولتش في الحال جدلاً محموماً بين فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies)، وجورج سيمل (Georg Simmel)، وإبرهارد غوتهين (Eberhard Gothein)، ومارتن بوبر (Martin Buber)، وهيرمان كانتوروفيتش (Hermann Kantorowicz)، وماكس فيبر. وفي هذا الجدال أوضح فيبر قضايا كانت جوهرية ضمن قسمه عن «المجتمعات الدينية». **أولاً**: عارض تونيز، الذي حاجّ في أن أشكال المسيحية الاجتماعية المختلفة قد تسبّب في وجودها اعتمادها على طبقات اقتصادية مختلفة. ورفض فيبر هذا التفسير، متمسّكاً بأنّ العداوات الدينية لم تكن قطّ سببها العداوات الاقتصادية. **ثانياً**: قبل الأنماط الثلاثة من أشكال المسيحية الاجتماعية التي أوضحها ترولتش، ولكن مع تأكيده أنّ هذه الأشكال الثلاثة هي في الواقع تحدث في صور مختلطة. ونازع أيضاً ترولتش في تأكيده أنّ الكنيسة كان لها أثرٌ ثقافي أعظم من أثر الطوائف. واستشهد فيبر هنا بمثال الولايات المتحدة ـ البلد الذي اعتبره فيبر الأكثر تديّناً من حيث عدد المؤمنين ومستوى التزامهم ـ حيث أصبحت المسيحية قوية وشعبية؛ إذ تنظّمها طوائف لا كنائس. **وأخيراً**، ردّ فيبر على جورج سيمل الذي عبّر عن شكوكه في أن المسيحية يمكن أن يكون لها شكل اجتماعي فعّال على الإطلاق بسبب عدم اكتراثها بالقضايا الدنيوية زاعماً أنّ لها مكاناً حقيقيّاً فقط في إطار العلاقة الوثيقة بين الروح والربّ. ودفع مارتن بوبر بحجّة مشابهة، رافضاً التصوّف شكلاً اجتماعيّاً ومعرّفاً إيّاه صورةً سيكولوجية خالصة. وفي ردّه على الاثنين، أشار فيبر إلى أنّ الدين نفسَه الرافض للعالم يتضمّن ممارساتٍ ضروريةً لإثبات قناعات المرء؛ وهذه الممارسات تمزج جميع أنواع الدين

ببعدٍ اجتماعي. وكانت ملاحظات فيبر هنا إرهاصاً لعمل لاحق يؤكّد الأثر الهائل لديانات رفض العالم في صعود المؤسّسات والاتجاهات الحديثة.

تشريح «الفعل»:
التحفيز مقابل المعنى، والعقلانية مقابل الصواب

شرح فيبر تصنيف الفعل (action) بغيةَ دمج النماذج الجديدة من تاريخ الديانات في مشروعه؛ ففي عام ١٩١٣، نشر مقالة عن «بعض تصنيفات السوسيولوجيا التفسيرية» التي كان يرجو ـ مثلما أوضح في إحدى الحواشي ـ أن تقدِّم «أساساً منهجيّاً لتحقيقات جوهرية»، تشمل تلك الواردة في كتابه **الاقتصاد والمجتمع** (Weber, 1913 [1981]: 179, n. 1). وفي الحاشية نفسها، أعلن فيبر أنه ينوي «فصل المعنى المقصود ذاتياً فصلاً حادّاً عن المعنى الصحيح من ناحية موضوعية (ومن ثَم الانحراف بعض الشيء عن منهج سيمل)». وبعد عدة سنوات، وفي أول جزء من كتاب **الاقتصاد والمجتمع**، كرّر نقطته: «ينحرف هذا العمل عن منهج سيمل... في وضع تمييز حادّ بين «المعاني» المقصودة ذاتياً وتلك الموضوعية، شيئان مختلفان لم يخفق سيمل في التمييز بينهما فقط، بل في الغالب عالجهما بقصد كما لو كانا منسجمين معاً» (Weber, 1978: 4). ويضع فيبر هذا التمييز فيما يتعلّق بمفهومه عن الفعل: «الفعل» (شاملاً الإغفال المتعمّد والإذعان) دائماً ما يكون سلوكاً ذكياً نحو الأشياء، سلوكاً قد يكون معناه الذاتي «الفعلي» أو «المقصود» بشكل أو بآخر واضحاً للفاعل، سواء لاحظه بوعي أم لا» (Weber, 1913 [1981]: 152). وأقرّ فيبر جيّداً أنّ سيمل أيضاً ميّز فهم معنى الفعل عن فهم دوافع الفاعل؛ لكن سيمل لم يلتزم بهذا التمييز، وهو ما اعترض عليه فيبر. والحقيقة أن سيمل، مثل ممثّلين آخرين لمذهب الحيوية (vitalism)، افترض أن للديانات جذوراً في البعد اللاعقلاني من أبعاد الحياة البشرية ـ وهو زعم محوريّ لما أصبح معروفاً لاحقاً بـ«فينومينولوجيا الدين» (Phenomenology of Religion)، وهي أحد النماذج الرئيسة في الدراسات الدينية في القرن العشرين. ولكنها كانت رؤية عارضها فيبر؛ إذ رأى أنّ الديانات تمدُّ الفاعلين بمفاهيمَ عن المعنى. حتى لو كان فاعلاً ما عجز عن تفسير هذه المعاني، فإنها على الرغم من ذلك تظلّ جزءاً من تفاعلاته الاجتماعية. ومن ثَم أصرّ فيبر على أن المعنى يختلف عن الدوافع الشخصية، وأنه ينبغي استرداده بالملاحظة لا

بالتعاطف. عندما يقدّر المرء هذه الحجّة، عندئذٍ فقط يمكنه فهمُ اهتمام فيبر بالبحث عن معاني تحكّم التفاعلات الاجتماعية. مثل هذه المعاني تتولّد في المجتمعات الدينية.

وفي ارتباط وثيق بالتمييز الأول نجد تمييزاً آخر يضعه فيبر بين الفعل العقلاني والصحيح:

> الفعل الأداتي العقلاني الذاتي والفعل الموجّه «بشكل صحيح» نحو أهداف صالحة موضوعياً (عقلانية بصورة صحيحة) هما شيئان مختلفان تماماً. الفعل الذي يسعى الباحث لتفسيره قد يظهر له في أعلى درجة عقلانية من الناحية الأداتية، ولكن موجّهاً إلى افتراضات عن الفاعل تعتبر غير صالحة في نظر الباحث قط. والفعل الموجّه نحو مفاهيم السحر، على سبيل المثال، غالباً ما يحمل صفة عقلانية أكثر أداتية بكثير من الناحية الذاتية من أي سلوك «ديني» غير متعلق بالمسحر، وذلك تحديداً في عالم يزداد بعداً عن السحر [أو مجرّد من السحر]، ينبغي أن يقبل التدين علاقات للمعنى لاعقلانية (ذاتية) بصورة متزايدة (أخلاقية أو تصوّفية، على سبيل المثال) (Weber, 1913 [1981]: 154-155).

أصبح هذا التمييز نقطة الانطلاق لتحليل الدين في قسم «المجتمعات الدينية»:

> «السلوك المحفّز بدافع ديني أو سحري هو سلوك عقلاني نسبياً، ولا سيّما في تجلّياته الأولى. . . كلّ ما هنالك أننا في حكمنا من وجهة نظرنا الحديثة عن الطبيعة، يمكن أن نميّز بموضوعية في هذه السلوكيات بين الصفات التي يمكن عزوها إلى السببية والتي هي «صحيحة» وتلك «الخاطئة» ومن ثَم التي تسند صفات خاطئة إلى السببية بوصفها لاعقلانية، ومن ثَم توصف الأفعال المتعلقة بها بأنها «سحرية» (Weber, 1978: 400).

وبعبارة أخرى، أنه في الوقت الذي تستقلّ فيه «عقلانية» إدارة الحياة عن الدحض أو التصديق بواسطة الدليل الإمبريقي، فهي من ناحية أخرى، تعتمد على نزع لسحر ديني عن العالم. ونزع السحر هذا لا تسبّبه زيادة حجم المعرفة بل الاعتراف بالأخلاق والتصوّف كوسائل ذاتية من تأمين

المرء معنى لحياته. والمكانة الأساسية لنزع السحر عن العالم لا تكمن في مجال المعرفة، بل في المعنى المتشكّل دينياً.

الدينُ كفعلٍ جماعي

تصوّر فيبر الدين «نمطاً خاصاً من الفعل الجماعي» (*Gemeinschaftshandeln*) (Weber, 1978: 399). وما يقصده فيبر بـ«الجماعة» (Gemeinschaft) يختلف عن نقيضه «المجتمع» (Gesellschaft)، وهو ما أوضحه كلوز ليشتبلو (Lichtblau, 2000) كان فيبر في حاجة إلى مفهوم يوضح صلاحية العقلانية من دون الرجوع إلى الصواب أو الدوافع السيكولوجية الشخصية، وقد أدخل هنا مفهوم الفعل الجماعي. وللأفعال الجماعية بنية وقوانين خاصة بها (Eigengesetzlichkeit)؛ فهي ملحقة بالتفاعلات الاجتماعية بوصفها «علاقة مهيمنة» وتؤثّر في تبادل السلع وإطاعة القواعد والأشخاص. وعملية العقلنة، التي هي همُّ فيبر الرئيس، تخترق أساساً حيّز الفعل الجماعي، وبهذا المسار وحده تصبح عاملاً لازماً في دعم أنماط معينة من التفاعلات الاجتماعية أو عرقلتها. وعلى الرغم من أنّ الظروف الاقتصادية غالباً ما تكون ذات أهمية سببية حاسمة فيما يتعلّق بالمجتمعات والأفعال الجماعية، فإنّ الاقتصاد، وعلى نحوٍ معكوس، يتأثّر عادة بالبنية المستقلّة للفعل الجماعي. وقد تصوّر فيبر هذه العلاقة البينية في ضوء «التقارب الانتقائي» بين البنى الجماعية الملموسة والصور الملموسة من التنظيم الاقتصادي: سواء في عرقلة أو استبعاد بعضها بعضاً ـ سواء أكانت «ملائمة» أم «غير ملائمة» فيما يتعلق ببعضها بعضاً. وهذا المنظور إنما يفسّر اهتمام فيبر المستمر بالمجتمعات الدينية كمصفوفة للمواقف العملية من العالم. فالبنية الكلية لكتاب **الاقتصاد والمجتمع**، بمراجعه المتداخلة المتردّدة بين الأجزاء الموضوعية المختلفة، تستند إلى نموذج يتتبع العلاقات البينية بين أنماط الأفعال الجماعية والأنظمة الاجتماعية.

في تجنبه المهمة الصعبة من تعريف الدين عموماً، يرى فيبر أنّ فهم السلوك الديني «لا يمكن أن يتحقّق إلا من وجهة نظر تجارب وأفكار وأهداف ذاتية لدى الأفراد المعنيين، أي بإيجاز من وجهة نظر «معنى» السلوك الديني. والصور التي هي أكثر أساسية من السلوك المحفّز بعوامل دينية وسحرية هي صور موجَّهة إلى هذا العالم». وفي توضيح هذه النقطة

الأخيرة، اقتبس فيبر من الكتاب المقدّس «لكي يحسن إليك. . . ولكي تطيل أيامك على الأرض»(*) (Weber, 1978: 399). والأهمّ في ذلك إدراك أنه، مقارنة بالأنثروبولوجيين الثقافيين، ممّن يستخدمون تصنيف «المعنى» إبستيمولوجياً، يتصوّر فيبر المعنى كتوقّع يتجاوز حقائق العالم. ويعتمد عرض فيبر تماماً على هذا النوع المثقل من فهم «المعنى»؛ ويكمن الفارق بين السلوك الديني وغير الديني، في نظره، فقط في التوقّعات الذاتية للفاعل، لا في نمط الفعل نفسه.

لم يكن فيبر مهتمّاً بعزل الدين، بل برصد تأثيراته الاجتماعية في تشكّل الأنظمة الاجتماعية، وهذا ما تطلّب مقاربة مختلفة من تعريف الدين. وكان بالفعل قد حاجّ في بحثه: **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** بأنّ أيّ مفهوم تاريخي لا يمكن أن تحدّده طريقة التعريف، «لا بدّ من أن يتألّف من عناصره الفردية المأخوذة من الواقع التاريخي». و«هذا في طبيعة «تشكّل المفهوم التاريخي»، الذي لا يسعى بسبب أهدافه المنهجية لتجسيد الواقع التاريخي في مفاهيم عامة مجرّدة، بل يحاول دمجها في تشكيلات ملموسة دائماً ما تكون فردية في صفتها كالعادة» (Weber, 1904-1905 [2002]: 8-9). وللوصول إلى هذا الهدف، شكّل فيبر أداة النمط المثالي. والأنماط المثالية ليست مصطلحات شاملة، يندرج تحتها الواقع؛ بل هي مفاهيم، بواسطتها يمكن لواقع جدير بالملاحظة أن يحلَّل في ضوء «المعنى» المشفّر في فعل ما. وأداة النمط المثالي تمكّن الباحث من التعرف إلى «المعنى» الذاتي حتى في الأفعال التي تظهر تحت سيطرة المصالح الدنيوية. ومن منظور فيبر، وعبر تبادل المعنى العملي بين الأفراد والطبقات تتخلّل الرؤى والأخلاق العالمية للمجتمعات الدينية النظم الاجتماعية للقانون والسياسة والاقتصاد أيضاً.

أنماطُ الجماعات الدينية

بغية تسليط الضوء على الأنماط المختلفة من الأفعال الجماعية الدينية، يبني فيبر على مفهوم «التمثيل الرمزي» (symbolic representation) الذي قدَّمه

(*) الآية كاملة تقول: «وَاحْفَظْ فَرَائِضَهُ وَوَصَايَاهُ الَّتِي أَنَا أُوصِيكَ بِهَا الْيَوْمَ لِكَيْ يُحْسَنَ إِلَيْكَ وَإِلَى أَوْلَادِكَ مِنْ بَعْدِكَ، وَلِكَيْ تُطِيلَ أَيَّامَكَ عَلَى الأَرْضِ الَّتِي الرَّبُّ إِلهُكَ يُعْطِيكَ إِلَى الأَبَدِ» [**الكتاب المقدّس**، «سفر التثنية»، الأصحاح ٤، الآية ٤٠] (المترجم).

هيرمان يوزنر (Hermann Userner) في عام ١٨٩٦، وقد كان الخيار راسخاً؛ وقد طوّر يوزنر مقاربة للدين لم تحاب تجربة إنسانية حقيقية على حساب التعبير الرمزي الإنساني. فالتجربة الإنسانية الأولى بالقوى التي يصعب فهمها مثل: الـ«مانا» (mana) أو الـ«أوريندا» أو الـ«ماغا» (maga) أو «الكاريزما» شكّلت المواقف السياسية تجاه العالم؛ بواسطة عملية من التجريد الرمزي، لقد تبلورت هذه القوى إلى كائنات روحية مميّزة لبّت مسعى الإنسان إلى العيش في «عالم ذي معنى».

وفي رأي فيبر، سار هذا المسعى يداً بيد مع ظهور أنماط مختلفة من المتخصّصين الدينيين، وهو ما حدّده فيبر وفقاً لطريقتهم في الوساطة. فقد عرّف الساحر، والكاهن، والنبي، والمثقّف بوصفهم أنماطاً متباينة معنية بتصور القوى الغريبة والتحكّم فيها وإثارة توقّعات عالية مختلفة وسط أتباعهم. وعلى الرغم من تحدّثه باستمرار عن التنمية، فإنه لا يقدّم بيانات تاريخية بوصفها حالاتٍ لتطور خطي بل بوصفها دليلاً على التباين، وذلك مثلما يبين في أمثلته المأخوذة من الماضي والحاضر أيضاً.

نقطة البداية هي الساحر، شخصية تتمثل كاريزمتها في النشوة. «ففي نظر عامة الناس هذه الحالة لا يمكن الوصول إليها إلا في أفعال متكررة... وهي تحدث في صورة اجتماعية، المجون أو طقوس العربدة، وهي الصورة القديمة للمجتمع الديني (*Vergemeinschaftung*)» (Weber 1978: 401). وتشجع عليها الضروريات السياسية، وقد حل محل هذا الشكل العرضي من الارتباط صور أكثر اعتياداً. وفي هذا السياق، يشير فيبر إلى الاعتماد المتبادل بين الجماعة (community) والمجتمع (society): «لا يوجد فعل [جماعي] متناغم، مثلما لا يوجد فعل فردي، من دون إلهه الخاص. والحقيقة إذا أُريد لارتباط [اجتماعي] ما أن يكون مضموناً بصفة دائمة، فإنه ينبغي أن يكون لديه هذا الإله» (Weber, 1978: 411). وبهذا المسار، أصبحت آلهة المجتمعات الدينية «حرّاساً للنظام القانوني»، وهو تطوّر صاحبه ظهور الكهنة والعقائد الثابتة، معاً، ضامنة دوام الارتباط الاجتماعي، بينما بدأ المؤمنون، في حياتهم العملية، تصوّر العالم كله في صورة «أكوان منظّمة بصورة دائمة وذات معنى» (Weber, 1978: 430). وقبول هذه المسلّمة، تاريخياً أثار انتشار الأنظمة القانونية والمقتضيات الأخلاقية، في الوقت الذي تستخلص فيها وبصورة

متزامنة الوعي بالصدع بين التوقّع والتجربة الحتمية لواقع خالٍ من المعنى. وفي هذه الظروف، بحسب فيبر، ظهر أنبياء لتقديم تفسير لهذه التجربة ومواجهة المطالب الأخلاقية المتزايدة التي يبدو أن الآلهة عاجزة عن تلبيتها. وبغية تحديد الأنماط المختلفة من النبوة، تبنّى فيبر من الدراسات التي كانت تجري أيامه التمييز بين الله الصارم المتعالي الذي يطلب الولاء، والكائن الإلهي الذي هو جوهري في الإنسان ويمكن مقاربته عبر التأمّل. المفهوم الأول ساد في الشرق الأوسط وكان في صميم سلوك الحياة الغربية العقلانية، بينما انتشر المفهوم الثاني في الهند والصين. وكانت الصورتان تنطبقان بالتوالي، على أشكال النبوة «الأخلاقية» و«النموذجية» عند فيبر. وأخيراً، في تحوّله إلى المثقفين، مثّل فيبر هذه الجماعة على أنها مدفوعة بـ«حاجات ميتافيزيقية»، بدافع التفكّر في الأسئلة الأخلاقية والدينية و«فهم العالم كأكوان ذات معنى واتخاذ موقف حياله» (Weber, 1978: 499). وهؤلاء المثقفون يؤدون دوراً حيوياً في قمع الاعتقاد في السحر وتعزيز نزعه عن العالم.

عندما شملت هذه المجتمعات ـ حول المتخصّصين ـ عامةَ الناس، كان لا بدّ من تلبية احتياجاتهم؛ ومن ثَم أظهرت الديانات تبايناتٍ وفقاً لما «ينبغي أن يقدّمه الدين للطبقات الاجتماعية المختلفة» (Weber, 1978: 491). وقد تبنّت طبقات اجتماعية نموذجية مثالية مختلفة رؤى عالمية ومذاهب أخلاقية توافقت مع موقفها الاقتصادي والسياسي. ذلك، أن التفضيلات الدينية للفلاحين، وهي طبقة معتمدة على الطبيعة التي لا يمكن التنبؤ بها، كانوا في الغالب مع التقاليد والسحر، بينما نزع النبلاء المحاربون إلى ديانة الفتح، والبيروقراطيون نحو التلاعب في الدين كوسيلة لتدجين الجماهير. وكانت التفضيلات الدينية للطبقة البرجوازية أقل رسمية، معتمدة على الوضع الاقتصادي للبرجوازية وإمكانية وصولها إلى المزايا السياسية.

الديانات تعمل في عالم منزوع السحر

وجه فيبر مقارنته إلى الديانات التي طوّرت تديناً تجمّعياً متكامل الأركان، بدلاً من الارتباط العرضي بالتجمّعات فقط. ومثل هذه التجمّعات واجهت تحدياً رئيساً، على الرغم من ذلك، عندما اتخذ الدين اتجاه رفض العالم كوسيلة للخلاص؛ إذ إنّ فيبر يرى أنه كلما أصبحت إحدى ديانات

الخلاص أكثر تطوراً وممنهجة ومتبناة داخلياً بوصفها «أخلاقاً من الالتزام»، في مقابل أخلاق الانصياع للقوانين، مرّ أنصارها بـ«توترات» مع العالم - توتراتٍ استخلصت صوراً من التديّن.

وقد رسم فيبر أول مرة هذا التحليل الثوري حقّاً للدين في العالم الحديث في الجزء الذي وضعه عن الجماعات الدينية في كتاب **الاقتصاد والمجتمع** (Weber, 1978: 576-610). ونقّح لاحقاً ووسّع هذا الخطّ العريض في **تأملات متوسطة** (Weber, 1915 [1946]). وتنشأ التوترات بالضرورة بين الأخلاق متطلبة حباً أخوياً وفضاءات محايدة أخلاقياً من اقتصاد وسياسة ونشاط جنسي، وفن؛ وأضاف في كتابه السابق نفسه «العلم». وتحلّ التوترات هذه إما بالفرار من العالم أو السيطرة عليه، سواء بالتصوّف أو الزهد. وهذه الممارسات الدينية الجديدة نموذجية وأساسية فيما يتعلق بالديانات التي تعمل في العالم منزوع السحر.

لم يتصوّر فيبر الثقافة الحديثة ثقافة بلا إله، مثلما تشير مريان فيبر في روايتها. فالثقافة العقلانية، بوعيها بالصفة غير الأخلاقية للأنظمة والقوى الاجتماعية، تطلق أنواعاً جديدة من التدين. ويزخر عرض فيبر بالأمثلة. فعندما تخلت الكالفينية (Calvinism) عن تحريم الربا، بسبب قوى الاقتصاد المتأصلة، نظمت الصدقة للفقراء والمحتاجين. واختارت الديانات الصوفية المسار المضاد ومارست، على الأقلّ مبدئياً، استسلاماً ذاتياً محبّاً: لا من أجل الفقراء، بل من أجل الاستسلام نفسه. وبالمثل، في فضاء السياسة، لم يعارض التدين الجماعي فحسب استخدام العنف من الدولة؛ بل حبّذ إما سلمية الفرار من العالم أو توظيف فعال لقوة تحارب قوى الخطيئة. وفي حالة النشاط الجنسي والفن، أظهرت ممارسات إعادة إضفاء السحر على العالم ذلك الرفض المنافس للعالم: أصبحت النشوة والفنّ كلاهما وسيلة للفرار «يدا الهيكل العظمي الباردتان للأنظمة العقلانية» (Weber, 1915 [1946]: 347).

فكلما تناقصت قدرة معمري الثقافة الحديثة على إيجاد معنى في الطبيعة والتاريخ، أصبح البحث عن معنى مهمة ملقاة على عاتق الفرد بشكل أكبر. وفي هذا السياق، فإن الديانات المتوارثة من الماضي تتحول إلى مصادر لسلوك الحياة، تأسيساً على القرارات الفردية الذاتية. ووراء هذا

الستار، ما زالت الآلهة حية، مثلما أعلن فيبر في خطابه الشهير «العلم كمهنة» (Science as Vocation, 1917): «يتحدّى روتينُ الحياة اليومية في الوقت الحاضر الدينَ، وكثير من الآلهة القديمة تصعد من قبورها؛ وينزع عنها السحر ومن ثَم تتخذ شكل القوى الشخصية. وتكافح لكسب السلطة على حياتنا وتواصل نضالها الأبدي مرة أخرى مع قوى أخرى» (Weber, 1917: 149).

على مدار سنوات، كانت سوسيولوجيا الدين عند فيبر تُقرأ كنظرية عن العلمنة: مع صعود الحداثة، انفصلت الأعراف الاجتماعية عن الدينية، وصارت المعتقدات والممارسات الدينية في انحدار وهمّشت إلى الحيّز الخاص. لكنّ هذه القراءة لا تتّسق مع العلاقة التي افترضها فيبر بين الدين والتحديث. فوفقاً له، تصبح عملية نزع السحر، عند تأسيس أنظمة علمانية كفضاءات مستقلّة، قوة دافعة لأنماط جديدة من التدين؛ «المعنى» يتحرّك من الجانب الموضوعي للتاريخ والطبيعة إلى جانب الاقتناع الذاتي؛ وتخضع الديانة العرفية للتديّن الفردي. والدراسات الحديثة عن الصعود المعاصر وانتشار مذهب دمار العالم والباطنية من شأنها الإفادة من سوسيولوجيا الدين عند فيبر، إذا كان لها أن تلحظ مفهومه عن نزع السحر.

المراجع

أعمال ماكس فيبر

Weber, Max (1892 [1984]). *Die Lage der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland.* in: Martin Riesebrodt (ed.). *Max Weber Gesamtausgabe* I/3, 2 vols. Tübingen: Mohr Siebeck. 1984.

_______ (1896 [1924]). «Die sozialen Gründe des Untergangs der antiken Kultur.» in: *Gesammelte Aufsätze zur Sozial- und Wirtschaftsgeschichte.* Tübingen: Mohr Siebeck. 289-311. Trans. As "The Social Causes of the Decay of Ancient Civilization" by Christian Mackauer, in: Richard Swedberg (ed.). *Max Weber, Essays in Economic Sociology.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1999, pp. 138-153.

_______ (1904-1905[1930]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* trans. and introduced by Talcott Parsons. London: G. Allen and Unwin: repr. Routledge, 1992 (Weber's 2nd ed).

_______ (1904-1905 [2002]). *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and other Writings.* Trans. and introduced by Peter Baehr and Gordon C. Wells. Harmondsworth: Penguin, (Weber's 1st ed).

_______ (1909 [1976]). *The Agrarian Sociology of Ancient Civilizations.* Translated by I. R. Frank. London: New Left Books.

_______ (1910 [1978]). "Anti-critical Last Word on The Spirit of Capitalism." Translated by Wallace M. Davis. *American Journal of Sociology*: vol. 83, pp. 1105-1131.

_______ (1913 [1981]). "Some Categories of Interpretive Sociology." Translated by Edith Graber. *Sociological Quarterly*: vol. 22, pp. 151-180.

_______ (1913 [2001]). *Wirtschaft und Gesellschaft,* in: *Religiöse Gemeinschaften*, ed. Hans G. Kippenberg in cooperation with Petra Schilm and Jutta Niemeier, MWG I/22-2. Tübingen: Mohr Siebeck.

_______ (1915 [1946]). *Zwischenbetrachtung*. Trans. as "Religious Rejections of the World and their Directions" by Hans H. Gerth and C. Wright Mills, in *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, pp. 323-359.

_______ (1915-20[1989]). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Konfuzianismus und Taoismus*, ed. Helwig Schmidt-Glintzer in cooperation with Petra Kolonko, MWG I/19. Tübingen: Mohr Siebeck.

_______ (1916-20-[1996]). *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Hinduismus und Buddhismus*, ed. Helwig Schmidt-Glintzer in cooperation with Karl Heinz Golzio, MWG I/20. Tübingen: Mohr Siebeck.

_______ (1917/1919 [1992]). *Wissenschaft als Beruf; Politik als Beruf*, ed. Wolfgang J. Mommsen and Wolfgang Schluchter in cooperation with Brigitte Morgenbrod, MWG I/17. Tübingen: Mohr Siebeck. Trans as "Politics as Vocation" and "Science as Vocation" by Hans H. Gerth and C. Wright Mills, in *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford: Oxford University Press, 1946, pp. 77-128 and 129-156.

_______ (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr Siebeck. 3 vols.

_______ (1921/1922). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Teil i: *Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*;Teil ii: *Typen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung*, ed. Marianne Weber, Grundriê der Sozialökonomik III Abtlg., Tübingen.

_______ (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Günther Roth and Claus Wittich. Berkeley, CA: University of California Press.

_______ (1914-1918 [1984]). *Zur Politik im Weltkrieg: Schriften und Reden 1914-1918*, edited by Wolfgang J. Mommsen in cooperation with Gangolf Hübinger, MWG I/15. Tübingen: Mohr Siebeck.

_______ (2002). *Schriften 1894-1922*, edited by Dirk Kaesler. Stuttgart: Kröner, 2002.

سلطات فيبر في التاريخ الديني

Hinneberg, Paul (ed.) (1906a). *Christliche Religion mit Einschluss der israelitisch-jüdischen Religion*, Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, Teil 1, Abt. 4. Berlin; Leipzig: B. G. Teubner.

_______ (ed.) (1906b). *Die orientalischen Religionen*, Die Kultur der Gegenwart, ihre Entwicklung und ihre Ziele, Teil 1, Abt. 3,1. Berlin; Leipzig: B. G. Teubner.

Marett, Robert Ranulph (1900 [1909]). "Pre-animistic Religion." in: Robert Ranulph Marett. *The Threshold of Religion*. London: Methuen and Co. Ltd., pp. 1-28.

Siebeck, Hermann (1893). *Lehrbuch der Religionsphilosophie*. Freiburg and Leipzig: Mohr Siebeck.

Troeltsch, Ernst (1911). "Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht". In Verhandlungen der Deutschen Soziologentage, I. Band: *Verhandlungen des Ersten Deutschen Soziologentages* vom 19.-22. Oktober 1910 in Frankfurt am Main. Reden und Vorträge [...] und Debatten. Tübingen: Mohr Siebeck, 166-92; minutes of the debate, pp. 192-214.

Usener, Hermann (1896). *Götternamen: Versuch einer Lehre von der religiösen Begriffsbildung*. Bonn: Friedrich Cohen.

تراث ثانوي

Lichtblau, Klaus (2000). """Vergemeinschaftung" und "Vergesellschaftung" bei Max Weber: Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs." *Zeitschrift für Soziologie:* vol. 29, pp. 423-43.

Weber, Marianne, (1926 [1988]). *Max Weber: A Biography*. Edited by and translated by Harry Zohn. New Brunswick, NJ; Oxford: Transaction Publishers.

قراءات مقترحة

Bellah, Robert, (1999). "Max Weber and World-Denying Love: A Look at the Historical Sociology of Religion." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 67, pp. 277-304.

Camic, Charles, Philip Gorski and David Trubek (eds.) (2005). *Max Weber's Economy and Society: A Critical Companion*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Gauchet, Marcel (1999). *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kippenberg, Hans G. (2005). "Religious Communities and the Path to Disenchantment: The Origins, Sources, and Theoretical Core of the Religion Section." in: Charles Camic, Philip Gorski, and David Trubek (eds.). *Max Weber's Economy and Society: A Critical Companion*. Stanford, CA: Stanford University Press, 164-182.

Kippenberg, Hans G. and Martin Riesebrodt (eds.) (2001). *Max Webers "Religionssystematik"*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Lehmann, Hartmut, and Roth, Günther (eds.) (1993). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Oexle, Otto Gerhard (2001). "Max Weber-Geschichte als Problemgeschichte." in: Otto Gerhard Oexle (ed.). *Das Problem der Problemgeschichte 1880-1932*, Göttingen: Wallstein, pp. 9-37.

Radkau, Joachim (2005). *Max Weber: die Leidenschaft des Denkens*. Munich: Hanser.

Roth, Günther (2001). *Max Webers deutsch-englische Familiengeschichte 1800-1950 mit Briefen und Dokumenten*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Schluchter, Wolfgang (1989). *Rationalism, Religion, and Domination: A Weberian Perspective*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ and Friedrich Wilhelm Graf (eds.) (2005). *Asketischer Protestantismus und der "Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Swedberg, Richard (2005). *The Max Weber Dictionary: Key Words and Central Concepts*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Tenbruck, Friedrich H. (1999). *Das Werk Max Webers: Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*. Edited by Harald Homann. Tübingen: Mohr Siebeck.

الفصل الرابع

ماكس فيبر حول الإسلام والكونفوشيوسية
النظريةُ الكانطيةُ في العَلمَنة

برايان ترنر

مقدّمة
الدينُ «اعتقادٌ يحضُّ على الأخلاق»

ظلّ هناك جدالٌ أكاديميٌّ مهم حول الترابط المنطقي للسوسيولوجيا عند ماكس فيبر أو أحياناً أخرى على سوسيولوجيا فيبر عموماً. وقد انصبّت تحليلاتٌ كثيرةٌ في هذا السياق على مفهوم العقلنة (rationalization) بوصفه الثيمة الرئيسة في عمله السوسيولوجي. وكان فيبر قد أشار في تعريفه للعقلنة إلى مجموعة من العمليات الاجتماعية المرتبط بعضها ببعض، التي تحوَّلَ العالم الحديث بموجبها إلى نسق عقلاني تحوّلاً متسقاً ومنتظماً. ومن بين هذه العمليات المختلفة، شملت العقلنة التطبيق الممنهج للمنطق العلمي على الحياة اليومية وإضفاء الطابع الفكري أو الثقافي على الأنشطة الدنيوية عبر تطبيق معرفة ممنهجة على الممارسة. وارتبطت العقلنة أيضاً بنزع السحر عن الواقع أي علمنة القيم والاتجاهات. ومن ثَمّ، كانت سوسيولوجيا الدين جانباً محورياً في اهتمامات فيبر السوسيولوجية عامّةً. وكان التفسير المؤثّر لهذه الثيمة من الدين والعقلنة قد وضعه فريدريك تنبروك (Tenbruck, 1975; 1980) في مقالاته حول الوحدة الموضوعية (thematic unity) التي تميّز عمل فيبر.

شكك تنبروك في وصف ماريان فيبر لكتاب **الاقتصاد والمجتمع** المكوَّن من مجلّدين والمنشور بعد وفاة أبيها بأنّه عمله الرئيس (Hauptwerk). وفي

توجيه الانتباه بعيداً عن **الاقتصاد والمجتمع**، حاجّ تنبروك في أنه لا يوجد مفتاح خاصّ لتفسير **الاقتصاد والمجتمع**، وذلك تحديداً لأنّ النصَّ كتلةٌ من العناصر المختلفة في طبيعتها والتي لا يمكن أن تشكّل عملاً رئيساً قابلاً للتمييز. وفي المقابل، عرف تنبروك البعد الأنثروبولوجي وراء السوسيولوجيا عند فيبر: ألا وهو تفسيره للبشر بوصفهم «كائنات ثقافية». وهذا النشاط الثقافي متضمّن في بناء معنى الحياة اليومية، ولا سيما فيما يتعلّق بالضرورة القاسية لإشباع الحاجات الاقتصادية. ومن هنا أكّد تنبروك مركزية فكرة «الأخلاق الاقتصادية للديانات العالمية»: أي، اهتمام فيبر بسوسيولوجيا الدين فيما يتعلّق بعملية العقلنة. فالدراسات المختلفة عن اليهودية (Judaism) (Weber, 1952)، والكونفوشيوسية والطاوية (Confucianism and Taoism) (Weber, 1951)، والهندوسية والبوذية (Hinduism and Buddhism) (Weber, 1958b)، وغيرها من دراسات غير مكتملة حول الإسلام والقانون الإسلامي، أو الشريعة (Turner, 1974)، تمثّل سلسلة من التطبيقات الإمبريقية لثيمة المقرّرات الدينية للسلوك الاقتصادي. وتمثّل هذه الأعمال حول الأخلاق الاقتصادية التعزيز الرئيس للحجّة الأولية التي تضمّنتها المقالات حول الأخلاق البروتستانتية؛ إذ كانت هذه الأطروحة ببساطة مكوّناً من مكوّنات التحليل المحوري للدين والاقتصاد الذي استحوذ على عمله: **مجموعة مقالات في سوسيولوجيا الدين** (*Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie*) (Weber, 1921). ويبرز تنبروك أيضاً الأهمية الخاصة لـ«مقدّمة المؤلّف» (Vorbemerkung) التي وضعها لسوسيولوجيا الدين عموماً، والتي أدرجها تالكوت بارسونز في ترجمته الصادرة عام ١٩٣٠ لكتاب **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (Weber, 1976). كتب فيبر مقدّمةً إضافية عام ١٩١٣، نشرت عام ١٩١٥، عنوانها «التأمّلات المتوسطة» (*Zwischenbetrachtung*) والتي وضعها بعد أن كانت «مقدّمة المؤلِّف» بالفعل في الطباعة. وقد تَرجَم «التأملاتِ المتوسطةَ» هانز غيرث (Hans Gerth)، وسي. رايت ميلز (C. Wright Mills) في كتاب **من ماكس فيبر** (*From Max Weber*) (Gerth and Mills, 1961: 323-362) تحت عنوان «مظاهر الرفض الديني للعالم واتجاهاتها» (Religious Rejections of the World and their Directions). ومن ثَمّ كانت أطروحة تنبروك أن تحليل «الأخلاق الاقتصادية للأديان العالمية» سيطرت على أنشطة فيبر الفكرية في الفترة الممتدة من عام ١٩٠٤ إلى عام ١٩٢٠ تقريباً. ولأنّ إصداراته عن الدين

شغلت هذه الفترة الإبداعية من حياة فيبر، فإنّ هذه النصوص حول الدين والاقتصاد هي التي ينبغي اعتبارها عمله الرئيس، بدلاً من **الاقتصاد والمجتمع**.

في هذا الإطار التفسيري النقدي (exegetical)، تعدّ الوحدة الموضوعية لهذه النصوص في سوسيولوجيا الدين المقارن هي دراسة الطرائق التي أدت بها التوجّهات الدينية حيال العالم أو لم تؤدِّ إلى أخلاق السيطرة على العالم: أي إلى عملية من العقلنة. وفي «المقدّمة»، و«التأمّلات المتوسّطة» و«مقدّمة المؤلّف»، طور فيبر تصوُّراً عالمياً وتاريخياً لعمليات العقلنة هذه. وهذا التطوير ملائم تماماً لمفهومه حول السوسيولوجيا التفسيرية؛ لأن نُسق المعنى هذه في الدين هي ما ولّدت رؤى عالمية محدّدة عملت بوصفها دوافع للفعل. كذلك يتسق التفسير مع فكرة قدرية صور العالم في ما وراء النظرية (meta-theory) عند فيبر، وذلك لأنّ السعي اللاعقلاني للخلاص هو ما ولّد حلاً عقلانياً لوجودنا في العالم (Turner, 1981).

أسفر اهتمام فيبر بالسعي الديني للخلاص عن أنثروبولوجيا القواعد الحاكمة لسلوك الحياة العملي (*Lebensführung*)؛ إذ ميّز فيبر في أنثروبولوجيا السلوك هذا بين ثيوديسيا الحظّ الحسن (Glück) وثيوديسيا المعاناة (Leid). وفي التوصّل إلى تفاهم مع الحظّ والمعاناة يوسع البشر مفهومهم عن تجربتهم الشخصية إلى ما وراء العالم المادي اليومي. وتجارب الحظّ والمعاناة هذه هي التي تقوّض التصنيفات العقلانية أو الهادفة للتوجهات البراغماتية حيال العالم. وعلى الرغم من ذلك، كانت عقلنة مشكلة الثيوديسا قد بلغت، في الأصل، ذروة ثمارها في إطار الأديان التوحيدية والزاهدة. وكان تطوير مفهوم ربّ عالمي في إطار من التاريخ والخلاص ـ متطلّباً سعي الإنسان للخلاص ـ قد أنتج ثيوديسيا عقلانية عن الواقع. باختصار، كان إرث العالم اليهودي ـ المسيحي القائم على مفاهيم النبوة الأخلاقية والتوحيد، هو الذي كان غاية في الأهمية في تطوير حلّ راديكالي للثيوديسيا في ضوء مذاهب الخلاص الفكرية العقلانية. على سبيل المثال، كانت عقلانية الطوائف البروتستانتية الفكرية مهمة للغاية في دفع الحضارة الأوروبية في اتجاه نموذج من الفردية الدينية المشتملة على معايير صارمة للانضباط الشخصي والخلاص. وخلاصة القول، كان فيبر في

عملية تطوير سوسيولوجيا شاملة للتقوى كقضية جوهرية في سوسيولوجيا الدين عنده.

تعرّض كثيرٌ من هذه القضايا للتفنيد ومزيد من البلورة على يد فيلهلم هنز (Hennis, 1988) في دراسته المهمّة لفيبر في مقالاته عن إعادة البناء. وقد رأى هنز المسألة المحورية في السوسيولوجيا عند فيبر تتعلق بقضايا الشخصية والنظم الحياتية. وحاج هنز في هذا الإطار في أن التطور التاريخي للبشرية (Menschentum) هو ما كان القضية المركزية في السوسيولوجيا عند فيبر: أي كيف أن تطورات ثقافية بعينها أنتجت نوعاً خاصاً من الشخصية وسلوكاً عقلانياً خاصّاً في العيش (Lebensführung)، ولا سيما في فكرة الدعوة كجزء من المسألة المكوّنة للحداثة (Stauth and Turner, 1986). ومن نواحٍ أكثرَ دقةً، تناولت السوسيولوجيا عند فيبر الأصول التاريخية لتنظيم الحياة كسلوك عقلاني في تطوّر المهن الحديثة في العالم الاجتماعي. لذا يعدّ تحليل فيبر لتنظيم الحياة القائم على الزهد بعداً من أبعاد تحليل سلوك الحياة أو طريقة العيش (Lebensführung)، أو دراسة تأثيرات الشخصية النابعة من أنواع معينة من النشاط الديني. وقد تضمّنت ثيمة العقلانية التي جذب فيبر الانتباه إليها في أطروحة الأخلاق البروتستانتية تحويلاً لتخصص معرفي ومنهجية ذات صلة بصور معينة من ترتيب الحياة الاقتصادية. ولم يكن تحليله للرأسمالية معنياً كثيراً بتفسير بنيتها الاقتصادية ووظائفها بقدر ما كان معنياً بفهم الطرائق التي كانت صور النشاط الاقتصادي الرأسمالي تتمتّع فيها بـ«تجاذب اختياري» مع صور الشخصية ونظام الحياة أو العيش. ولم يكن في ذهن فيبر عن «الشخصية» ما يمكننا تسميته اليوم «نسق الشخصية» في إطار علم النفس الاجتماعي الإمبريقي، بل بالأحرى نوع الوجود الذي قد تنتجه أنظمة حياة مختلفة؛ أي أن فيبر سأل سؤالاً وجودياً من منظور قيم ثقافية ألمانية.

كان الدافع الفكري وراء تفسير هنز النقدي هو وآخرون مثل كيث ترايب (Tribe, 1989) هو إعادة إرساء فيبر كشخصية في الفلسفة السياسية الكلاسيكية، ومن ثَم، تأكيد رغبته في فهم النظام السياسي للمجتمع بوصفه أساس الأخلاق والأنطولوجيا. وفي هذا الصدد ينتمي فيبر إلى تقاليد الفلسفة السياسية التي بدأت بأرسطو، بمعنى أنّ سوسيولوجيا الدين عند فيبر سعت

لمقابلة الفضائل والعادات الكامنة وراء الديانات العالمية بعضها ببعض؛ لأنه من خلال هذه البنى الشخصية المختلفة تطوّرت الفضائل (أو مظاهر التقوى) في مختلف الديانات.

سيطرت هذه القضايا التفسيرية النقدية، خاصة في اصطدامها بمسألة الليبرالية والديمقراطية، على كثير من الجدال الفلسفي حول تأثيرات عمل فيبر في ألمانيا المعاصرة. وكانت (إعادة) تفسير فيبر النقدي هذا موجّهاً بخاصة ضد تفسير تالكوت بارسونز لفيبر بوصفه أحد الآباء المؤسسين لسوسيولوجيا الفعل. وفي المقابل، كان هنز واضحاً فيما يتعلّق بمحاولة إعادة إرساء فيبر ضمن إسهامه في التقاليد الألمانية للبحث السياسي والفلسفي. ومن ثَم، رأى أنّ السؤال المركزي عند فيبر كان حول الصفة الأخلاقية للوجود الإنساني، وليس المسألة الأضيق من ذلك وهي الأسس الثقافية للرأسمالية الغربية في ثيولوجيا الطوائف البروتستانتية. ومن ثُم تحسّن فهمنا للزعم القائل إنّ «فيبر كان مفكّراً ألمانيّاً، من عالم «دكتور فاوست»» (Dr Faustus) (Hennis, 1988: 195). والمشكلة المأسوية في السوسيولوجيا الفيبرية هي أنّ شخصية البطل في الزهد البروتستانتي لم تعد متّسقة مع عالم الرأسمالية العلماني ـ «فقد فرّت اليوم روح الزهد الديني من القفص ـ ومن يدري إن كان فراراً نهائياً؟» ـ مثلما أعلن في نهاية كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (Weber, 1976: 181).

يتّسق هذا التفسير لأعمال فيبر في حقيقة الأمر مع مقالة كتبها كارل لوفيت (Karl Löwith) ظهرت أول مرة في صحيفة *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* (**أرشيف العلوم الاجتماعية والسياسة الاجتماعية**) في عام ١٩٣٢ وترجمت عام ١٩٨٢، عنوانها «ماكس فيبر وكارل ماركس» "Max Weber and Karl Marx"، وأعيد طبعها مؤخّراً في طبعة جديدة عام ١٩٩٣. سعى لوفيت لإظهار أنه بصرف النظر عن الاختلافات الحقيقية بين كارل ماركس وفيبر، فإنّ منظوراتهما السوسيولوجية كانت تربطها أنثروبولوجيا فلسفية مشتركة، ونتيجة لهذا ثمة تلاقٍ مهمّ في اتجاهاتهم حيال الخصائص المدمرة للحضارة البرجوازية التي طوّرها ماركس عبر فكرة الاغتراب وطوّرها فيبر عبر ثيمة العقلانية. وفي ضوء الأنطولوجيا عندهما، رأى الاثنان الرأسمالية نظاماً اقتصادياً مدمراً، لكنها في الوقت نفسه نظام أتاح إمكانات جديدة عبر تغيير التقاليد.

الثيمة المشتركة في هذا التفسير هي الاعتراف بالصفة الأخلاقية العميقة في النظرية الاجتماعية عند فيبر ودعائمها في نظرية أنثروبولوجية عن الشخصية ونظم الحياة. ويشترك تنبروك ولوفيت في هذا الاهتمام بالثيمة الدينية في حياة فيبر وعمله، ولا سيما التركيز على مسائل متعلّقة بالثيوديسيا التي كانت ثيمة العقلانية فيها نتاج مسألة المعنى الوجودية. ومن ثَمّ يمكننا الخلوص **أولاً** إلى: أن الفروق بين تنبروك وهنز (بين رؤية فيبر سواء بوصفه سوسيولوجياً أو فيلسوفاً سياسياً) ليست فروقاً دالة، كلاهما يصرّ على الصفة الأخلاقية في عمل فيبر. ويمكننا هنا أن نجادل بأن فيبر كان يعمل في سبيل سوسيولوجيا التقوى: أي، قواعد النشاط التقي في الحياة اليومية. والتقوى تنتج في النهاية «صفة» كنتيجة لمثل هذا التمرين. **ثانياً**: يمكن أن نصل إلى فهم أفضل لاهتمام فيبر بالصلات البينية بين التقوى والأخلاق عبر تمييز الأثر المستدام لفلسفة إيمانويل كانط في الدين في السوسيولوجيا عند فيبر عامّة.

في دراسته المقارنة، سعى فيبر للحفاظ على وجهة النظر القائلة إنّ الرسالة الراديكالية للمسيحية البروتستانتية تتضمّن نضالاً بطولياً من أجل السيطرة على الذات أو التقوى، والتي نتيجتها هي التحوّل الراديكالي في العالم التقليدي؛ إذ رأى فيبر أنّ هناك قضيتين مرتبطتَيْن ببعضهما بعضاً هنا. فكي تعمل أخلاق المسيحية الراديكالية، كان لزاماً فصل الدين عن الدولة، وإلا، لخضعت الأخلاق الدينية لمصالح السلطة العلمانية. وصهر الدين مع السياسة هو ما شكّل مشكلة «القيصرية البابوية» (caesaro-papism)، أي السيطرة التسلطية على المجتمع بواقع خلط السلطتين المقدّسة والعلمانية. وتعدّ وجهة نظر فيبر عن الفصل اللازم للدين عن السياسة جانباً جوهرياً من جوانب الفلسفة الليبرالية، ولكن في الحالة الألمانية فهي أيضاً تعكس خبرته بإرث بسمارك السياسي والصراع الثقافي (Kulturcampf) الذي استطاع المستشار الألماني من خلاله التحكّم بنجاح في المشاعر الليبرالية المناهضة للكاثوليكية، للمصلحة السياسية، وذلك في هجوم متزامن على سيطرة رجال الدين على التعليم والتقليديين داخل الرايخ. وعكست رؤى فيبر حول السلطة السياسية خبراته في فنّ الحكم عند بسمارك، الذي دمّر كثيراً من المؤسّسات التي كان لها أن تجعل الدولة عرضة للمساءلة أمام البرلمان. دمّر بسمارك الليبرالية وعزّز السلبية السياسية في ألمانيا وهو ما كان أيضاً من إرث اللوثرية

(Lutheranism) التي دافعت عن القانون والنظام على حساب حرية الضمير.

ولم يكن فيبر بوصفه ليبراليّاً متعاطفاً مع الكاثوليكية، وكان على أية حال متأثراً بعمق بورع أمه البروتستانتية، خاصة بحكم التعليم الأخلاقي على يد وليام إليري تشانينغ (William Ellery Channing)، الذي أكّد السيطرة العقلانية على الغرائز بدلاً من التجارب العاطفية الإلهية (Mitzman, 1971: 29). ظلّت الكاثوليكية قضية في سوسيولوجيا الدين عند فيبر. وبينما لم يكرّس كثيراً من الاهتمام الصريح للتبعات الاجتماعية للكاثوليكية في أوروبا، فقد كرّس معظم طاقاته الفكرية للبروتستانتية، ونستطيع أن نفترض أنه اعتبر التقوى الكاثوليكية قوةً اجتماعيةً محافظةً.

فضلاً عن ذلك، فإنّ الدين كنشاط أخلاقي من الإبداع الذاتي كان لا بد من أن يكون متميّزاً عن الدين الشعبي كمجرّد مجموعة من الطقوس لجلب حسن الحظّ والصحة الجيدة. والدين كعقيدة راديكالية من التحوّل الذاتي كان يجب أن لا يُعنى بحسن الحظّ بل بالمعاناة. وكانت تلك هي مشكلة إضفاء الروتين الذي أصبح، في إطاره، الدين الراديكالي ذو اليقين الروحي مجردَ ممارسة علاجية للتدين الشعبي. وفي تبنّي هذه القضايا الأخلاقية من كانط، كان على فيبر أيضاً، إذا جاز القول، أن ينظر بريبة وحذر إلى فريدريك نيتشه، وخاصة إلى أسئلة مثل: هل هذه الأخلاق المسيحية في حقيقة الأمر مدفوعة بالسخط؟ وفي أي حال لا تكون هذه الأخلاق رؤية أخلاقية عالمية عاكسة للذات؟ وثانياً، هل دين محارب يعتبر نوعاً ما «أكثر صِحّةً» من دين عبيد ـ أعني المسيحية الأولى؟ وإلى أي مدى يعدُّ الإسلام ـ الذي لا يحابي المعاناة والتوبة ـ أكثرَ صِحّةً (مذهب يقرّ الحياة) من ديانة يسوع المصلوب؟

بناء على اهتمامات فيبر الأخلاقية، فإنّ كلاً من الإسلام والكونفوشيوسية قدّما له دراستَي حالة مفيدتيْن، لأنّ أياً منهما بقدر اهتمامه، لم يرفض تماماً الخلط بين السلطة الدينية والعلمانية. **أولاً**: معالجة فيبر للكونفوشيوسية تعدُّ غامضة بعض الشيء بسبب أنه على الرغم من تصنيفه لها كديانة عالمية، فقد فسّرها في الممارسة كأخلاقيات، الأدباء في نظام البلاط الصيني. **ثانياً**، بينما كان فيبر مجبراً على الاعتراف بالإسلام بوصفه منتمياً إلى التعاليم الإبراهيمية التوحيدية، فقد فسّره في الممارسة كدين محارب لم

يكن فيه فصل جوهري بين السلطة العلمانية والدينية. وكانت الكونفوشيوسية ببساطة أخلاق بلاط تمثّلت قيمتها الرئيسة في البِر بالوالدين (filial piety). أمّا الإسلام، فرآه فيبر دين محارب كانت مذاهبه الخلاصية قد تغيرت بفعل تاريخ من السلطة الإمبريالية. وكانت الأخلاق المسيحية أيضاً قد فسدت بتاريخ الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى؛ غير أنّ رسالة الكنيسة البدائية الراديكالية كانت دائماً تنتعش على يد الطوائف البروتستانتية التي أنتجت مطالبها الأخلاقية إصلاحاً للشخصية.

الإرث الكانطي

لكلمة «دين» «religion» (religio) جذران متميّزان. **الأول**: (relegere) من (legere) وتعني «التأليف بين» أو «الحصْد»، أو «الجَمْع». **الثاني**: (religare) من (ligare) وتعني «الربط» أو «الحَزم» معاً. يشير المعنى الأول إلى الأسس الدينية لأي جماعة اجتماعية متجمّعة معاً، بينما يشير الجذر الثاني إلى أنظمة انضباطية أو أخلاق ضرورية للسيطرة على البشر، وخلق عقلية منظّمة. يصف المعنى الأول دور العقيدة في تشكيل العضوية الإنسانية، بينما يشير المعنى الثاني إلى الإطار التنظيمي للممارسات الدينية والمذهب الذي يضبط العواطف. شكّل هذا الفصل الثنائي أساس تحليل كانط الفلسفي للدين والأخلاق. في كتابه **الدين في حدود مجرّد العقل** (*Religion within the Boundaries of Mere Reason*) (Kant, 1998) ميّز كانط بين الدين كعقيدة (*des blossen Cultus*)، تنشد أفضال الله عبر الصلاة وتقديم القرابين لجلب الصحة والثروة لمعتنقيها، والدين كفعل أخلاقي (*die Religion des guten Lebenswandels*) يأمر البشر بتغيير سلوكهم بغية عيش حياة أفضل. وأفاض كانط في بلورة هذه الحجّة عبر اختبار للـ«إيمان الانعكاسي» الذي يجبر البشر على الكفاح من أجل الخلاص عبر الإيمان وليس عبر امتلاك المعرفة الدينية. وكان تأثير هذا التمييز هو أنّ المسيحية (البروتستانتية) كانت «الإيمان الانعكاسي» الوحيد الصحيح، ومن ثَم صارت بهذا المعنى نموذج جميع النيّات الدينية الحقيقية جميعاً. وكان تمييز كانط أساسياً فيما يتعلّق بهذه الوصايا الدينية التي تدعو الإنسان إلى الفعل (الأخلاقي) ومن ثَم تطالب بتشديد البشر على استقلالهم ومسؤوليتهم. وهذه

المطالب الأخلاقية الأصيلة في الديانات الحقيقية تمثّل النقيض الحاد لتلك الممارسات الشعبية التي هي في الأساس سحرية في سعيها لتقنية التحكم في العالم. وبغية التمتّع بالاستقلال، يحتاج البشر إلى التصرف باستقلالية عن الربّ. والدين الحقيقي هو تقنية للذات؛ الدين الكاذب تقنية سحرية للتحكّم. والتوتر السيكولوجي الحقيقي في الخلاص المسيحي هو أنّ المؤمن لا يمكن أن يؤثّر في الربّ من خلال الصلاة أو السحر، ومن ثَم كانت الإلوهية خفية عن أعين المؤمن. وبطريقة متناقضة، تعني المسيحية «موت الربّ» التراجيدي لأنه يدعو الناس إلى الحرية، ومن ثَم، فإنّ الإيمان المسيحي هو في نهاية المطاف هزيمة للذات.

إلى جانب هذه المفاهيم عن أنظمة الحياة والشخصية، طوّر فيبر فكرة فضاءات الحياة المختلفة التي ينقسم إليها العالم؛ إذ ترفع هذه الفضاءات المختلفة مطالب على المستويين الفردي والاجتماعي، ويمكن أن تتراكب مع بعضها بعضاً أو تتصارع. وقد نال هذا التحليل لفضاءات الحياة في محاضرتين عن «السياسة كمهنة» و«العلم كمهنة» مزيداً من التصنيف المتبلور في «تأملات متوسطة» حيث حدد فيبر مجالاً أوسع من فضاءات الحياة أو فضاءات القيم: الاقتصادية والسياسية والجمالية والشهوانية والفكرية والدينية. وتمثل الديانات العالمية المختلفة حلولاً مختلفة للمستويات المختلفة من التعارض بين الدين و«الدنيا». ومن بين الأسئلة المحورية عند فيبر عن الدين كان حول تمثيله ببساطة فضاءً من القيم أم في الحقيقة المبدأ الضامن أو المحدّد للفضاءات الأخرى. هل الدين مكونٌ من مكوّنات فضاء الحياة («الدنيا») أم هو ذلك المصدر للقيم المحدّدة لفضاءات الحياة؟ وإذا كان الدين في توتّر مع الفضاءات الأخرى (مثلما هو الحال في مفهوم التوجّهات الدينية ورفضها للعالم)، فإن هذا ليعني أن السوسيولوجيا عند فيبر تحمل مكانة خاصة للدين. وإذا كان الدين مجرّد مؤسّسة، لما وُجد إذاً صراعٍ جوهري. وكانت مشكلة المدرسة التاريخية (historicism) قد أفادت ضمناً أنه من خلال التمييز بين فضاءات الحياة والعلمنة، أصبح الدين مؤسّسة منفصلة إلى جانب فضاءات حياة أخرى. وأن تباين الفضاءات أفاد بدوره أنه لا يمكن أن توجد حياة واحدة متماسكة ذات معنى؛ لأنّ هذا النوع من الشِرك أو الإيمان بقيم متعدّدة كان «مصير» الشعوب الحديثة

(Gerth and Mills, 1991: 357). ومحاولة الحفاظ على المكانة أو الكاريزما عبر زرع «أخوية كونية» لا يمكن أن تكون سوى ردّ أرستقراطي ديني، لا يحتمل أن تنجح في عصر الديمقراطيات الجماهيرية والبقرطة العقلانية للسياسة. ومن ثم تصير الدراسات الدينية وفق هذا المعنى الفيبري نتاجاً لتباين فضاءات الحياة، ونزع السحر عن الواقع، واستيعاب الدين عبر الثقافة.

التزم فيبر بافتراض أنه من الممكن خلق تراتبية أديان فيما يتعلّق باتساقها الداخلي مع مذهب الزهد الدنيوي الراديكالي. لذا ربّما كان فيبر قد قبل تراتبية القيم المعيّنة على أساس تراتبية الأديان، مع احتلال الكالفينية واللوثرية قمّة هذه السلسلة من الانخراط الراديكالي في هذا العالم، من الطوائف التقية الوجدانية إلى أنبياء اليهودية في العهد القديم. وفي حين جاءت النبوة في الإسلام خَلف المسيحية واليهودية، فقد كانت أكثر دلالة من أديان الشرق: أي الكونفوشيوسية والبوذية. وتتضمن دراسة فيبر للأخلاقيات الاقتصادية في الديانات العالمية نسقاً تراتبياً من المكوّنات الأخلاقية التي تشكّل الرفض الديني للدنيا وتبعات هذا الرفض. وطالما تعرّض هذا «الحلّ الفكري» للنقد مراراً، كما رفض أي ترتيب تراتبي للدين في الدراسات الحديثة بوصفها صنوفاً من الاستشراق (Said, 1978). ومفهوم تراتبية واضحة للتوجّهات الدينية إلى الدنيا لا ينشأ بسهولة في سياق دراسات دينية عالمي؛ إذ إنّ محاولات فيبر خَلْق علم خالٍ من القيم لدراسة المجتمع تركته بلا جاهزية كافية لتقديم نصيحة خاصة أو إرشاد فيما يتعلّق بغايات الفعل المنشودة، كما أنّ القيم الداعمة لفكرة رسالة علمانية تبدو جزافية. فالعلم العلماني لدراسة المجتمع عند فيبر ظلّ مرفوضاً من قبل فلاسفة مثل ليو شتراوس (Strauss, 1953) الذي لم يتقبّل سوسيولوجيا فيبر كأرضية ملائمة لعلم السياسة أو الدراسة الحديثة للأديان. وفي الدفاع عن فيبر، على الرغم من أنّ رؤاه قد تكون غير عصرية، يطرحون عدداً من الأسئلة التي تشكّل تحدّياً وتُواصل التأثير في التحليل الحديث: هل هناك مكافئ للتقوى التقشفية في البيوريتانية ضروريٌ كتحدٍّ للفضاءات العلمانية، ولا سيما فضاءا السياسة والاقتصاد؟

ترجم فيبر هذه المبادئ الكانطية فيما وضعه من تمييز بين الديانة الجماهيرية وديانة العالم الباحث (virtuoso)، وذلك في كتابه **سوسيولوجيا**

الدين (*Sociology of Religion*) (Weber, 1966). وبينما كانت هناك جماهير تسعى للراحة من خلال الدين، ولا سيما الشفاء، فإنّ العالم الباحث ينجز مطالب الدين الأخلاقية في البحث عن الخلاص الروحاني أو التنوير. وديانة الجماهير تتطلب من القديسين والرجال المقدّسين إشباع حاجاتهم؛ لأنّ الكاريزما يعتريها ـ على المدى البعيد ـ فساد بحكم السعي إلى معجزات وروائع. والأهمّ من هذا وذاك، أنّ فيبر ميّز بين تلك الأديان الرافضة للدنيا عبر تحدّي تقاليدها (مثل الزهد الدنيوي الداخلي) وتلك الأديان التي تسعى للفرار من الدنيا عبر الهروب الصوفي (مثل تصوّف العالم الآخر). والديانات الأولى (في الأساس الطوائف الكالفينية الراديكالية) كانت لها تبعات ثورية على المجتمع الإنساني في تشكّل الرأسمالية العقلانية. وتأثير هذه التقاليد يشكّل مفارقة. **أولاً**: أن المسيحية (على الأقل البيوريتانية) هي الديانة الوحيدة فقط الصحيحة (عقيدة انعكاسية) **وثانياً**: تخلق المسيحية الفرصة لظهور عملية علمنة تفصح عمّا يخصّها من إنكار الذات (*Aufhebung*). وأكثر التفسيرات تأثيراً لهذا «الإيمان الأخلاقي» بالطبع كان ما جاء في كتاب فيبر **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**، الذي حاجّ فيه بأن الممارسات الدينية للباحث العالم قد أُخذت بعيداً عن ديرها لتدخل الأسرة العادية، وأخرجت من تقواها أو «زهدها الدنيوي هذا» لتدخل «في ذلك الروتين اليومي للحياة بمنهجيتها، وتجديدها في حياة في الدنيا» (Weber, 1976: 154). وقد تكون الصورة الأكثر تمجيداً من هذا الدخول إلى الدنيا في بريطانيا ما شرع فيه جون ويسلي (١٧٠٣ ـ ١٧٩١) (John Wesley) والكنائس الميثودية (Methodist chapels)؛ إذ تأخذ الطائفة الويسلية(*) اسمها «الميثودية/المنهاجية»(*) من المناهج التي أصبح

(*) الميثودية أو المنهاجية طائفة مسيحية بروتستانتية ظهرت في القرن الثامن عشر في المملكة المتحدة على يد جون ويسلي (John Wesley)، وجورج وايتفيلد (George Whitefield)، وتشارلز ويسلي (Charles Wesley)، وانتشرت في بريطانيا ثم في المستعمرات البريطانية حتى الولايات المتحدة الأمريكية من خلال الأنشطة التبشيرية. كانت موجّهة أساساً للعمال والفلاحين والعبيد، واعتمدت فيما يتعلق بمسألة الخلاص على اللاهوت الأرميني (نسبة إلى جاكوب أرمينوس (Jacubus Arminus) القائل بإمكانية خلاص كل إنسان، مناقضاً بذلك عقيدة الاختيار المسبق في مذهب الكالفينية. تنسب الحركة الميثودية نفسها إلى الصحوة الإنجيلية في بريطانيا في القرن الثامن عشر وتتبع أعمال جون ويسلي، الذي كان رجل دين أنجليكانياً، ويشكل أتباعها ما يقارب سبعين مليوناً في جميع أنحاء العالم. لمزيد من التفاصيل انظر: صفحة ويكيبيديا مستخدماً مفردة (Methodism) (المترجم).

عامة الناس ينظمون بها حياتهم، مثل التواضع في الملبس، والانتظام في الصلاة، وفعل الخير مع الفقراء، والتبعات السوسيولوجية معروفة جيداً (Thompson, 1963). أنتجت الممارسة التقية والدراسة الإنجيلية ناسوتاً منضبطاً ومثقفاً، وأصبحوا يمارسون درجة ما من القيادة السياسية والثقافية وسط الطبقة العاملة البريطانية. والنتيجة، أن المنهجيين/الميثوديين صاروا برجوازيين مرفهين بصورة سائدة، منتقلين تدريجياً بعيداً عن قوتهم الأصلية. وصارت خبرة الميثوديين معروفة لدى سوسيولوجيي الدين كملمح رئيس لعملية أعم من العلمنة.

خلاصة القول، إنّ الديانة الحقيقية هي تلك التي تدفعها النزعات الأخلاقية، وقد سبقت الإشارة إلى أنه لا يوجد في تفسير كانط حاجة فعلية إلى الخلاص؛ لأنّ الدين يتضمّن التزاماً داخلياً بالنظام الأخلاقي. ومن هنا حاجّ كانط في أن معظم البشرية كانت في حقيقة الأمر ملتزمة بالتمسك بما سمّاه «إيماناً» ـ أي، بُنى الدين المؤسسية. ومن ثَم كانت العقائد المختلفة مجرّد تجليات شعبية لمهنة دينية أكثر جدية كانت متوافرة أمام النخبة (Kant, 1998: 116-117). وعندما نصف أشخاصاً ما بأنهم بروتستانت أو مسلمون أو بوذيون، فإننا في الواقع نصف عقائدَهم، لا دينهم الحقيقي. ويبدو أن السوسيولوجيا الأخلاقية عند فيبر تقبل هذه الرؤية على الأقل ضمنياً: على سبيل المثال في نقاش روتينية الكاريزما والتمييز بين الجماهير والفنانين المبدعين المتدينين.

سوسيولوجيا الإسلام

لم يضع فيبر دراسة كاملة في الإسلام، واقتضى الأمر إعادة بناء رؤيته حوله من مصادر مختلفة، بخاصة سوسيولوجيا القانون عنده وكذلك تصنيفه لأنماط النبوة. وبمقارنة مع عمله في البروتستانتية و«الديانات في آسيا» ظلّت سوسيولوجيا الإسلام عند فيبر مهملةً نوعاً ما. كانت الاستثناءات الرئيسة في هذا السياق كتاب مكسيم رودنسون **الإسلام والرأسمالية** (*Islam and Capitalism*) (Rodinson, 1978)، الذي ظهر في الأصل عام ١٩٦٦، وكتابِي **فيبر والإسلام** (*Weber and Islam*) (Turner, 1974)، وطبعة ولفغانغ شلوشتر (Wolfgang Schluchter) عن الإسلام (Schluchter, 1987)، الذي ترجم بعنوان

ماكس فيبر والإسلام (*Max Weber and Islam*) (Huff and Schluchter, 1999). وتفسّر هذه الأعمال تعليقات فيبر على الإسلام بوصفه جانباً من مشروعه الأعمّ: ألا وهو تبيان سبب ظهور الرأسمالية العقلانية الحديثة، على نحو فريد، في الغرب المسيحي.

باسترجاع النظر، أرى الآن نية فيبر في نطاقين أوسع وأضيق. لنبدأ أولاً بمجموعته الأعمّ من الأسئلة. **أولاً** سعى فيبر لفهم مكانة محمّد كنبي أخلاقي، وكيف أنّ النبي أفصح عن مجموعة من التجلّيات والكشف في القرآن ليتحدّى القيم التقليدية في المجتمع العربي. وفي هذا الصدد، يمكن أن نرى التعليقات على الإسلام في مراحله الأولى بوصفها إسهاماً في الدراسة الأعم للسلطة، التي كانت السلطة الكاريزمية بعداً رئيساً من أبعادها. ورؤية فيبر للنبي، مقارنة بتحليله أنبياء العهد القديم في كتابه **اليهودية القديمة** (*Ancient Judism*)، لم تكن تنطوي على مجاملة، فقد كان انبهاره أكثر بالنبي القائد المقاتل مؤسس الدولة. وعلى هذا الأساس، أبرز فيبر مجموعة من التناقضات الدالة بين المسيحية والإسلام. على سبيل المثال، لا يوجد في الإسلام كنيسة من هذا النوع، ولا توجد مناصب كهنوتية؛ إذ لا يمارس **علماء** الإسلام سلطة على مؤسسات الإحسان، ولا يستمدون سلطتهم من النبي بل من تأهيلهم والاعتراف التوافقي الذي يتلقونه من المجتمع؛ حيث تندرج ـ في الكنيسة الرومانية الكاثوليكية ـ السلطة الدينية نهائياً تحت السلطة البابوية والأساقفة، ومن ثَم يُتخذ هؤلاء بوصفهم «مفاتيح النعمة» موقعاً في بنية مركزية تراتبية وفي النهاية بيروقراطية.

وفي حالة الإسلام، كان فيبر على وعي بفارق مهم بين الشيعة والسُّنّة. فبينما يقرّ الشيعة بسلطة نسل النبي [آل البيت ـ المترجم] متوقّعين في النهاية عودة الزعيم الروحي (الإمام)، فإن التعاليم السُّنّية تعترف بالخلافة نسقاً شرعياً للسلطة. وكان نموذج الاستبداد الكهنوتي الإيراني ما قبل الإسلامي قد تعرض للتهديد عن طريق النظم الإسلامية اللاحقة حيث نالت سلطتُها الأرستقراطيةُ شرعيتَها من **العلماء**. على سبيل المثال، وصفت أعمال الماوردي (٩٧٤ ـ ١٠٥٨) عالَماً اجتماعياً صلباً مؤلفاً من الفرسان الأرستقراطيين والدعاة والفلاحين والتجار، وكان نموذجاً وظيفياً وتراتبياً في آن معاً، ورداً على هذه الأعراف الاستبدادية، التفّ الصراع السياسي في

الإسلام، حول نقد طوباوي للتراتبية الحضرية، أي معارضة طوباوية غالباً ما دعت بحنين إلى التضامن القائم على المساواة (**العصبية**) للمجتمع الأساس. على سبيل المثال، في الثورة الإيرانية (١٩٧٧ ـ ١٩٧٩) حشد آية الله الخميني المقموعين والأبرياء تحت راية دولة إسلامية راديكالية ضدّ أعضاء النخبة الحضرية الذين كانوا العملاء الرئيسين لبرنامج التحديث الاقتصادي الذي نفّذه الشاه بتسلّط. وضمت الثورة تحالفاً ناجحاً بين رجال الدين خلف الخميني وفئات الطبقة العاملة من الحضر، فضلاً عن المقموعين (**المستضعفين**) أي المهاجرين الريفيين الذين لا يملكون أرضاً. وفي الحركة الإسلامية الراديكالية، أصبح صوت الناس تعبيراً عن إرادة الله ضدّ مظاهر انعدام المساواة في الدولة العلمانية. أمّا السلطة في الإسلام السُّنّي، فهي مجتمعية ومتطوّرة ومتموقعة، ومن هنا يوجد نزاع واضح حول التفسير الصحيح للقانون والتقاليد في النسق الديني الذي يمكن بمقتضاه نشر أحكام شرعية (فتاوى) على الإنترنت من أيّ داعية يزعم تمثيل جماعة دينية. وفي هذا الصدد، للعلماء، سوسيولوجياً، رابطة أقرب إلى أحبار اليهود من حيث احترامهم كمعلمين دينيين وعلماء. ولا يوجد في اليهودية ولا الإسلام دور اجتماعي يقارب الكهنوت المقدّس في العالم المسيحي الغربي.

ثانياً، كان فيبر مهتماً بمجموعة ذات صلة من العلاقات بين الدولة والكنيسة، وهو ما يمكننا تلخيصه تحت مفهوم سوسيولوجي جاء ضمنياً في بنية كتاب **الاقتصاد والمجتمع**: وهو قضية البابوية القيصرية؛ إذ بوصفهما من الديانات الإبراهيمية النبوية تعارض المسيحية والإسلام العالم الإمبريقي الذي يسوده العنف وانعدام المساواة والوحشية. والمشكلة مع جميع الأديان السماوية هي إرساء السلطة الدينية على العمليات العلمانية للسلطة السياسية، والاقتصاد والبنى الاجتماعية. هذا الصراع الذي لا ينتهي بين العالمين المثالي الذي يمثله المجتمع الأخوي من الحب وبين الواقع المتوحّش للحياة اليومية ظلّ القوة الدينية الرئيسة للتغيّر الاجتماعي في المجتمعات الإنسانية (Parsons, 1966: xlvii). وظلّت عناصر الدنيوية الجوهرية في الديانات الإبراهيمية متمثلة في النشاط الجنسي والمال، الذي يمثّل فساد السلطة والأنانية. أمّا التوجهات الدينية من تقشّف وتصوّف و«عقلية قانونية» فتمثل الرفض الديني السائد تاريخياً للعالم الساقط. وهذه

الدينامية من مقدّس ـ مدنّس تأخذ مكانة مهمة في الإسلام؛ إذ إن مقدّماتها العقدية هي الإقرار في القرآن الكريم بـ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٢]. فالمذهب الإسلامي يغالي في المساواة؛ لأن الأصولية التوحيدية تستبعد أي تراتبية أنطولوجية سواء في المجتمع الإنساني أو الطبيعة؛ ولكنْ ثمّة تناقض دائم بين اللاهوت وتاريخ التراتبية وانعدام المساواة في المجتمعات الواقعية (Marlow, 1997). فبينما يتمثّل الغرض الإلهي في إرساء السلام بين البشر، فإنّ تاريخ أوائل الخلفاء المسلمين كان عنيفاً؛ إذ تم اغتيال عمر وعثمان وعلي خلفاء النبي مباشرة.

ثالثاً، قدّم فيبر تحليلاً شاملاً للشريعة الإسلامية الذي أسهم في تفسير دراسته للسلطة الكاريزمية (في صورة الوحي) والعقلنة. والإسلام دين وحي جاء للبشرية بواسطة التمثيل النبوي لمحمد. وهذا الوحي متضمّن في نصّ مقدّس، هو القرآن، الذي جُمع بعد موت النبي. وبمجرّد اكتمال عملية التجميع، انتهى الوحي القرآني بوصفه كلاماً ينزل من عند الله وتحوّل إلى شريعة الوحي (**مصحف**). وقد عرف اختتام المعتقد التقليدي بوصفه إغلاقاً لباب الاجتهاد (أي المجهود الفكري لاستنباط الحكم الشرعي). ومن ثَم حاجّ سوسيولوجيون غربيون مثل ماكس فيبر في أنّ تصلّب الثقافات الإسلامية كان نتيجة محاولة حصر التفكير الثيولوجي في إطار ضيق (Turner, 1974). وإضافة إلى القرآن، يمتلك المسلمون الأحاديث النبوية (**السُّنَّة**) النبوية المعروفة عبر سلسلة من سلطة الشهود (**الإسناد**). ومن ثَم، يمكننا القول، إنّ الشريعة والكتاب والنبي يشكّلون الإسلام. وبصورة أدقّ إنّ الإسلام كدين هو نهج النبي (السُّنّة).

رابعاً، كان فيبر مهتماً بسوسيولوجيا المدينة سواء كمعسكر قتال أو موقع للمؤسسات الديمقراطية. وفي كتابه **المدينة** (*The City*) (Weber, 1958a) حاج فيبر في أن المدينة في الغرب تميّزت بملامح عزّزت ظهور المواطنة والمؤسسات المدنية الديمقراطية. ولم تكن المدنية الأوروبية قائمة على انتماء قبلي؛ ولم تكن ببساطة قاعدة عسكرية، وأخيراً كانت مستقلّة نسبياً كمجموعة من المؤسسات الحاكمة ذاتياً. وقد أسهمت المسيحية في هذه التطوّرات بخلق رباط اجتماعي قام على الصحابة الدينية لا على الدم.

وحاج فيبر في أن المدينة في الشرق الأوسط كانت في المقابل معسكر قتال في الأساس، وأنّ الولاء القبلي والعائلي لم يُكسر قط كليةً بفكرة الانتماء الديني. والمدينة في تاريخ الإسلام لم تظهر كأساس لمؤسسات مدنية لتقييد سلطة الدولة.

كان الإسلام، في نشأته، أخوة مساواة افترضت المساواة بين المؤمنين (الذكور) الأحرار، من دون أن يتطوّر ذلك لا إلى كنيسة أو كهنوت. وهذا التوحيد القائم على المساواة الدينية عزّزته القبلية العربية التي انطوت هي الأخرى على أخلاق المساواة. وقد تألفت هذه المذاهب الدينية، على الرغم من ذلك بفعل التوسّع الإسلامي العسكري الذي شجّع على نمو نظام اجتماعي أكثر وعياً بالمكانة وأكثر تراتبية. وكان الدور الديني البارز الذي أدته زوجات الرسول (ولا سيما خديجة وعائشة) قد طمست معالمه في النهاية الثقافات الأبوية التي سيطرت على المجتمعات الإسلامية التي أصبحت فيها النساء، بعيداً عن النخبة، مختفيات اجتماعياً (Ahmed, 1992). وكانت هذه الميول تأخذ في احتلال مكانة شرعية يوماً بعد آخر من خلال الدمج الإسلامي للفكر السياسي اليوناني الذي صاغ مفهومه عن المدينة بوصفها تشكّلاً سياسياً تراتبياً. وفي هذه المدينة الدولة، اقتضى النظام الاجتماعي انسجاماً أنتجه زعيم حكيم ومستبد في الوقت نفسه. وفي العراق وإيران في فترة الدولة الساسانية، أصبح انعدام المساواة الاجتماعية أمراً موروثاً متلاحقاً وتم تجنيد الطبقة المسيطرة من الإقطاعيين.

وأخيراً، كان اهتمام فيبر الأضيق هو اهتمامه بالتقوى؛ إذ يشير هذا الاهتمام إلى أن السوسيولوجية ينبغي أن تقف على اختبار الفروق الأساسية بين التقاليد الدينية في ضوء ظهور الذات. ففي قلب المسيحية كانت هناك رؤية دنيوية قائمة على مفاهيم الاستجابة الشخصية للحب الافتدائي والأفعال التاريخية لإله شخصي، يعمل في عالم فاسد عبر سلسلة من أعمال التضحية (Hodgson, 1960). وكان صلب يسوع الحدث المؤسّس لهذا التاريخ الكوني للخلاص. وفي المقابل، كان جوهر الإسلام الدعوة إلى تحمل المسؤولية الشخصية أمام الله الذي وضع إطاراً لنظام أخلاقي عبر الوحي بالشريعة. وكانت الاهتمامات الأخلاقية للتوحيد الإيرانوسامي (IranoSemitic) مثلما ظهر التعبير عنها عبر أنبيائها الأخلاقيين، متجسّدة في القانون، من ناحية،

وبالبحث عن فهم تصوّفي لله من ناحية أخرى. وكانت وحدة الثقافة الإسلامية قد تطورت عبر «عقلية الشريعة» ـ قانون أخلاقي شكَل الوعي الداخلي للإسلام، والتي عبرت عن معارضة لنظم السلطة التراتبية والاستبدادية التي غالباً ما ميّزت الإمبراطوريات المغولية والصفوية والعثمانية (Hodgson, 1974: i and 238). وقد طوّر مجتمع الورعين والمتعلمين (العلماء) الأنشطة الدينية التي زرعت عقلية الشريعة هذه كتوجّه ديني رئيس في الإسلام.

تأسست عقلية الشريعة التي استمرّت لقرون على يد العلماء والصوفيين، على معنى من معاني العدل، ومن ثَمّ وقفت في وجه ثقافة الدول العسكرية البازغة من الإمبراطورية الإسلامية. والممارسات التي طورت عقلية الشريعة هي توجّه ديني مرادف لما كان في ذهن فيبر (Weber, 1966: 166) عند تمييزه بين الدين الدنيوي الداخلي الزاهد والتوجّهات التصوفية المرتبطة بالعالم الآخر في كتابه **سوسيولوجيا الدين**. وهي أيضاً مرادف لفكرة «تكنولوجيا الذات» (Foucault, 1997: 224)؛ لأن عقلية الشريعة تقتضي نظاماً انضباطياً لإنتاج نمط خاص من الشخصية؛ الوعي ـ الشرعي هو تقنية فهم الذات. ومفهوم أن الوعي الشرعي عمل كنقد ديني لتقاليد مجتمع ما قبل الإسلام هو مفهوم مهم، بغية تأكيد فكرة الإسلام في معارضة الديانات الشعبية، والنظم الصوفية في المجتمعات العادية. وهذه الرؤية التطهرية/البيوريتانية للوعي الديني كانت من ثَم تُناقِض بحدة الممارسات السحرية والطقوس الشعبية للطرق أو الأخويات الصوفية؛ إذ كانت عقلية الشريعة قلب التقاليد القانونية الإسلامية، وقضية رئيسة في طفرة الإسلام مجدداً في العالم الحديث.

يعدّ التراث النقدي حول سوسيولوجيا الدين عند فيبر معقولاً، بما يكفي للقول إن رؤية فيبر عن «الأديان الآسيوية» تعرّضت للإدانة كمثال على الاستشراق الذي تحدث فيه مقابلة بين غرب دينامي وشرق راكد (Said, 1978; Turner, 1978). وبأخذه الملامح الأكثر جوهرية في تحليل فيبر للإسلام، يشير البحث إلى أن المدينة كانت سياقاً ازدهرت فيه مؤسسات مدنية مثل الروابط الخيرية (**الوقف**) وأنه في كثير من المراكز الحضرية الإسلامية ازدهر المجتمع المدني حول المسجد والمدرسة. وثمة حجّة أيضاً أن فيبر بالغ في تقدير أثر المؤسسات العسكرية الإمبريالية وقيمها في

الإسلام، وأهمل في الوقت نفسه دور التنظيمات الأخوية الصوفية كقنوات للتجارة، ولا سيما بين الشرق الأوسط وجنوب شرق آسيا. وعلى الرغم من أن هذه الانتقادات انتقادات جوهرية، فإنّ منظور فيبر السوسيولوجي ما زال مؤثراً في مزيد من الجدال، غالباً بصورة ضمنية، حول التطابق بين الإسلام والمؤسسات الديمقراطية. والواقع أن «صدام الحضارات» يمكن اعتباره إحياءً لتحليل فيبر الحضاري.

سوسيولوجيا الكونفوشيوسية

حظيت دراسة فيبر للكونفوشيوسية والطاوية بقدر معقول من الاهتمام الأكاديمي، ونقاشه المشهور نسبياً هو حول الصين (Bellah 1963; Eisenstadt, 1985; Schluchter, 1983; Sprenkel, 1964). في تصنيف فيبر للتوجهات الدينية حيال الدنيا، يأتي الإسلام والكونفوشيوسية على طرفي النقيض. والواقع أنه من غير الواضح إذا كانت الكونفوشيوسية دين من الأصل بالمعنى الذي يقصده فيبر؛ إذ أشار (Weber, 1951: 152) إلى أن «الكونفوشيوسية، مثل البوذية، لا تتألف إلا من أخلاقيات وفي هذا تعد الطاوية مقابلة للدارما الهندية. . . قصدت الكونفوشيوسية التكيف مع العالم ومع أنظمته وتقاليده. وفي النهاية مثلت مجرد قانون هائل من الحكم والقواعد السياسية حول الملكية الاجتماعية لمثقّفي العالم».

لاحظ فيبر أنّ الكونفوشيوسية قبلت عدداً من العقائد الشعبية وحاولت تنظيمها في مذهب ديني متماسك، ولم تمثّل تحدّياً للعالم، وكانت على قناعة بتعليم تكيف مع الفضاء العلماني. فالإنسان الراقي أخلاقياً من بين الأدباء المثقفين من شأنه البقاء بعيداً عن مزاولة أي ثروة في هذا العالم، ومن ثَم، كان البيروقراطي المتعلم الذي يخدم في الخدمة المدنية الإمبريالية يحظى بشرق أكثر كثيراً من رجل الأعمال. ولم يعتقد فيبر عموماً أن السعادة كانت هدفاً حقيقياً للأخلاق؛ لأنه هاجم النفعية (utilitarianism). وكان بالقدر نفسه موبخاً للفرويدية (Freudianism)، التي اعتبرها صورة من الصحة العقلية التي سعت إلى إسعاد الناس. وفي هذا الصدد، ربما اتبع فيبر نيتشه، الذي أدان ما سمّاه «سعادة الإنسان الأخير». وهذا ما قد يفسّر جزئياً نقده للكونفوشيوسية التي لم تكن آلهة السماوات الصينية فيها «راغبة بوضوح

إلا في سعادة العالم وخصوصاً سعادة الإنسان» (Weber, 1951: 153).

بالمقارنة مع الأديان السماوية، هل الكونفوشيوسية دين من الأصل؟ لا تتضمن الحضارة الصينية تعاليم نبوة، ولم تطوّر طبقة كهنوتية من القساوسة يسيطرون على الأسرار المقدسة. وفي هذه الحالة كان الإمبراطور الكاهن الأعلى لدين الدولة وكانت عبادة الآلهة عملاً من أعمال الدولة حيث كانت عبادة الأسلاف تحتاج إلى جميع طبقات المجتمع. ولم يكن فيها مذهب خلاصي بحدّ ذاته، و«الكونفوشوسي لم يكن لديه طمع في الخلاص من تناسخ الروح أو العقاب في الحياة الآخرة» (Weber, 1951, 156). وبهذا المعنى كانت الكونفوشوسية نظرية أضفت الطابع المؤسسي على البر بالوالدين (filial piety) بوصفه واجب النشاط الديني الجوهري. وأجازت الكونفوشيوسية السحر والتصوف، شريطة أن يكونا أدوات مفيدة للسيطرة على الجماهير. ومن منظور النخبة «كان السحر بلا قوة في مواجهة الفضيلة، فمن أحب الطريقة الكلاسيكية في الحياة لم يكن في حاجة إلى الخوف من الأرواح؛ وغياب الفضيلة فحسب في أماكن العبادة يعطي قوة للأرواح» (Weber, 1951: 155). عارض الإمبراطور البوذية والمسيحية في مراحل مختلفة، لأنهما مثّلا تهديداً للنظام الاجتماعي والولاء لعقيدة الإمبراطور. ويمكننا بمنطقية أن نعدّ الكونفوشيوسية دين الدولة الذي يدين به الأدباء، ونعتبر الطاوية الدين الشعبي الذي يدين به الدهماء.

في سوسيولوجيا الدين عند فيبر، مثّلت الكونفوشيوسية والبيوريتانية كلتاهما أنواعاً دالة وبديلة في الوقت نفسه من العقلنة، وذلك فيما تعرضانه من أطر للتقوى لتنظيم الحياة اليومية. وقد عزّزت كلتاهما القدرة على التحكم في الذات وضبط النفس، لكن الكونفوشيوسية سعت للحفاظ على تراتبية المكانة والدفاع عنها على أساس الفكرة المثالية عن النبلاء المثقفين، وبر الوالدين، والسلوك المتحضر بوصفها توجهات الحياة المحافظة. وعزّزت البيوريتانية التقوى بوصفها سلوكاً يخدم «ثورة القديسين». والمفارقة هنا، أنّ المهن البيوريتانية أسهمت هي الأخرى في تجديد الرأسمالية العقلانية في الغرب. وعلى وجه النقيض، حدّد فيبر تنوّعاً من الظروف التي تثبط الرأسمالية في الصين. وتشمل حقيقة أن كثيراً من الابتكارات التقنية كانت محل معارضة من جماعات دينية محافظة؛ إذ وفرت القوة نفسها في

النسب وعبادة السلف حماية لأعضائها من المحن وثبّطت انضباط العمل وعقلنة عملياته أو ترشيدها. وهي جماعات القرابة نفسها التي منعت تطور المؤسسات القانونية الحديثة، وتدوين القوانين، وظهور طبقة المحامين المحترفين.

جاء تحليل فيبر للكونفوشيوسية بطبيعة الحال مملوء بنقاط مثيرة للخلاف. فهو لم يولِ أيّ اهتمام لتأثير الكونفوشيوسية الواسع خارج الصين، في فيتنام واليابان على سبيل المثال. في الحالة اليابانية، غالباً ما أدّت الكونفوشيوسية دوراً سياسياً أكثر راديكالية في معارضة ديانة الشنتو (Shinto). وعلى الرغم من هذه الانتقادات، واصلت رؤية فيبر حول الرأسمالية الصينية تأثيرها في البحث، على سبيل المثال، فيما يتعلق بالدور المغامر المكتشف للمجتمعات الصينية وراء البحار في الاقتصاد العالمي (Redding, 1993). وكان فيبر شديد التأثير في تطوّر البحث السوسيولوجي عند روبرت بيلا (Robert Bellah) عن آسيا، الذي خلص على سبيل المثال (Bellah, 2003) إلى أن ما يسمّيه «الفردية البيروقراطية» (bureaucratic individualism) كانت خصيصة من خصائص اليابان والصين الكونفوشيوسية، وأن هذه الصورة من صور الفردية كانت نفسها محصّلة لعملية عقلنة.

كذلك تعرضت رؤى فيبر للهجوم من فلاسفة روّجوا للكونفوشيوسية الجديدة (neoConfucianism) كنسق أخلاقي يمكن أن يسدّ بصورة متزامنة الفجوة الأخلاقية التي تركها انهيار الشيوعية العلمانية والتنافس مع الفردية الغربية كتفسير أو تناول للتطور الشخصي. وفي كتابه **الثورة الثقافية** (*The Cultural Revolution*) (1966-1976)، شجّع ماو تسي تونغ (Mao Zedong) الطلاب على إدانة تقاليد شيوخهم بوصفهم إقطاعيين ويقومون بثورة مضادة. وكانت هذه الخبرة صادمة بعمق لهذا الجيل؛ لأنها عصفت تماماً بالتقاليد الكونفوشيوسية المرتبطة ببرّ الوالدين. وحديثاً نالت الكونفوشيوسية الجديدة تعزيزاً من بعض الدارسين بوصفها دفاعاً مهماً عن الموقف الثقافي من التعليم في كثير من المجتمعات الآسيوية، بوصفها نظرية سياسية فعالة عن الحكم الرشيد، وإطاراً قيّماً لإدراك الذات (Bell and Chaibong, 2003). كانت الشخصية البارزة في هذا التطوّر للكونفوشيوسية الجديدة هو البروفيسور دو وايمينغ (Tu Wei-Ming) مدير معهد هارفارد ـ يانشينغ (Harvard-Yenching

(Institute، الذي أكّد أهمية العلاقات الاجتماعية التي تظهر في إطارها الذات تمارس حواراً مستمراً مع الآخرين، ومن ثَم ترفض الرؤية الغربية التقليدية عن الذات السيادية المنعزلة. وهو أيضاً ناقد لتفسيرات المختارات الكونفوشيوسية (Confucian Analects) ومن بينها قراءة فيبر للنظرية السياسية الكونفوشيوسة، التي يظهر فيها الفرد مجبراً على الخضوع لمصلحة النظام الاجتماعي. رفض دو وايمينغ (Tu Wei-Ming, 1985) رفضاً قاطعاً رأي فيبر بأن الكونفوشيوسية تتطلب من الفرد أن يقدم على «التكيف مع الدنيا» (Weber, 1951: 235).

تشير هذه الانتقادات الموجهة إلى فيبر إلى مستوى واحد من القيود المفروضة على مفهوم فيبر عن النوع المثالي، الذي يُستخلص من منظومة معقدة من البيانات الإمبريقية تفسيراً لغرض البحث المقارن والتاريخي؛ إذ يقدم دو وايمينغ وآخرون صورة تاريخية أكثر تعقيداً عن الكونفوشيوسية، مشيرين في ذلك، من بين أشياء عديدة، إلى التباينات الخفية والمهمة في آن واحد في التأثيرات الكونفوشيوسية في الصين وفييتنام وكوريا واليابان (Oldstone-Moore, 2005). ودفاعاً عن فيبر، يمكننا الإشارة إلى أنّ دو وايمينغ هو نفسه يبني تفسيراً خاصاً للفكر الكونفوشيوسي، مشدّداً على مركزية فكرة الفضيلة الشخصية أو التقوى في الأخلاقيات الكونفوشيوسية. فالواضح أن التقوى الكونفوشيوسية والبروتستانتية كانتا شديدتي الاختلاف عن بعضهما بعضاً، وذلك بحكم المفاهيم المختلفة عن الذات في هذه التقاليد المتناقضة.

خاتمة

الدين والاقتصاد والسياسة

صار تحليل فيبر للراديكالية المسيحية بالنسبة إلى الإسلام بُعداً مُضمراً لأطروحة صدام الحضارات (Huntington, 1997)، كما أن تحليله للدينامية المسيحية بالنسبة إلى الكونفوشيوسية استمر في تشكيل الأساس الرئيس لنظريات عن ظهور الرأسمالية في آسيا الحديثة (Bellah, 1963). ولما كان السوسيولوجيون قد تجاهلوا معظم الوقت دور الدين الاجتماعي في تحقيق التقدم للرأسمالية، متقبلين أطروحة العلمنة، فقد وضع فيبر الدين في مركز

العالم الاجتماعي. والواقع أن الدين كان فضاءً للتعريف الجوهري للمعنى. وعلى الرغم من أن العلماء الاجتماعيين ظلوا ناقدين لأطروحة هنتينغتون (Huntington)، فإن الصراع بين الأديان من منظور فيبري لا بد من أن يكون لا محالة محصلة لعملية العولمة؛ إذ تفترض رؤية فيبر عن ثقافات العالم صراعاً داروينياً من أجل البقاء، أو «إفساح المجال» (elbow room)، وذلك بحسب زعمه في محاضرته الافتتاحية في فرايبورغ (Freiburg) في أيار/ مايو ١٨٩٥ (Weber, 1989). وعلى الرغم من التزامهما المعياري بمبادئ «الحب الأخوي» فحتى الإسلام والمسيحية لا بد من أن يشاركا في هذا الصراع العالمي. وفي الوقت نفسه، ظلّت الكونفوشيوسية بوصفها أخلاقاً للاستقرار المدني متورطة في تبرير أيديولوجي للنمور الرأسمالية الآسيوية.

أخيراً، ينبغي لنا العودة إلى القضايا المركزية للعلمنة التي كانت مهمة في السوسيولوجية عند فيبر، والتي ينبغي لنا الآن صياغة مفاهيمها في سياق العولمة. وبإرجاع النظر، يمكننا القول إنّ القرن العشرين شهد صورتَيْن من العلمنة، **الأولى** كانت استفحال الفردية التي ارتبطت بالنيوليبرالية ورواج السلع في السبعينيات. وقد حوّل التحرير العالمي للأسواق المالية والعمّالية اقتصاديات العالم وأرسى مذهب المتعة كإطار أخلاقي لمجتمع استهلاكي، وذلك بحسب ما ورد من تنبّؤ في مقالة كتبها دانيال بل (Daniel Bell) في شتاء ١٩٦٩ و١٩٧٠ ونشرت لاحقاً بعنوان **تناقضات الرأسمالية الثقافية** (*The Cultural Contradictions of Capitalism*) (Bell, 1976). أما الصورة **الثانية** من العلمنة ـ والتي تعرضت لتجاهل شديد من السوسيولوجيين ـ فكانت انتشار أيديولوجيا الإلحاد عبر الشيوعية في روسيا وأوروبا الشرقية وآسيا وأمريكا اللاتينية؛ إذ تضمّنت هذه الحركة في روسيا وفييتنام والصين قمعاً فعلياً للدين. وكلتا الصورتين من العلمنة ـ الليبرالية والشيوعية ـ نشأت في الزمن الذي يجب أن تكون فيه. وفي نظر كثير من السوسيولوجيين يوجد «نزع علمنة» (desecularization) عن العالم (Berger, 1999)، وكان هذا التطور جزئياً تنبؤاً من بل (Bell, 1980: 353)، الذي تحدّث عن «استنفاد الحداثة» و«جفاف الشيوعية» في محاضرته التي ألقاها في هوبهاوس (Hobhouse) عام ١٩٧٧ عن «عودة المقدّس» ويمكننا القول إنّ «إعادة إضفاء القدسية» أخذ شكليْن. **أولاً**: يوجد تمرّد عالمي على أصولية الكتاب المقدس في المسيحية

والإسلام واليهودية؛ ولكن ثمة تحوّلات عالمية شبيهة وقعت في البوذية والهندوسية؛ إذ تتضمن هاتان الحركتان مستويات مختلفة من «إضفاء التقوى»: أي انتشار الانضباط الشخصي. **ثانياً**: يوجد انتشار «الروحانية الجديدة»: أي تديُّن شخصي توفيقي بطابع سلعي بلا ملامح مؤسسية (Hunt, 2005). وتتصف الإحيائية في الإسلام والمسيحية كليهما بالعدائية الواضحة لتسليع روحانية العصر الجديد الشعبية، عارضة بدلاً منها تقوى شديدة الانضباط. كذلك تعرض الكونفوشيوسية الجديدة ذاتية تقتضي تدريباً وانضباطاً بدلاً من الخبرة والعاطفة بوصفها توجهات حيال الحياة اليومية. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ ما يصدق على جميع الأديان هو أن الحياة وسلطة المثقفين، وحاملي الدين من النخبة يواجهون تحدّياً تشكّله «الأسواق الروحانية» (Roof, 1999) التي تعمل على إرضاء أذواق الجماهير. وبهذا المعنى، فإنّ العلاقة التقليدية بين العلماء الباحثين والجماهير قلبتها الروح التجارية العالمية. وبينما قد تكون رؤية فيبر الكانطية حول طبيعة العقلانية البروتستانتية المقيدة للذات ما زالت صالحة، فإنّ إعادة إضفاء السحر على العالم عبر سوق روحانية عالمية تظهر للمفارقة متناقضة مع أطروحة فيبر العامة حول العلمنة.

المراجع

Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven, CT; London: Yale University Press.

Bell, Daniel (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. London: Heinemann.

_______ (1980). *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. New York: Basic Books.

_______ and Hahm Chaibong (eds.) (2003). *Confucianism for the Modern World*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bellah, Robert N. (1963). "Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia." *Journal of Social Issues*: vol. 19, no. 1, pp. 52-61.

_______ (2003). *Imagining Japan: The Japanese Tradition and its Modern Interpretations*. Berkeley, CA: University of California Press.

Berger, Peter L. (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Eisenstadt, Shmuel N. (1985). "This-Worldly Transcendentalism and the Structuring of the World: Weber's *Religion of China* and the Format of Chinese History and Civilization." *Journal of Developing Societies*: vols. 1-2, pp. 168-186.

Foucault, Michel (1997). "Technologies of the Self." in: *Ethics: The Essential Works*, I. London: Allen Lane, pp. 223-251.

Gerth, Hans, and C. Wright Mills (eds.) (1991). *From Max Weber*. London: Routledge.

Hennis, Wilhelm (1988). *Max Weber: Essays in Reconstruction*. London: Allen and Unwin.

Hodgson, Marshall G. S. (1960). "A Comparison of Islam and Christianity as Frameworks for Religious Life." *Diogenes*: vol. 32, pp. 49-74.

________ (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Huff, Toby, and Wolfgang Schulchter (eds.) (1999). *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Hunt, Stephen (2005). *Religion and Everyday Life*. London; New York: Routledge.

Huntington, Samuel (1997). *The Clash of Civilizations: Remaking of World Order*. New York: Touchstone.

Kamali, M. (2001). "Civil Society and Islam: A Sociological Perspective." *European Journal of Social Theory*: vol. 4, no. 2, pp. 131-152.

Kant, Immanuel (1998). *Religion within the Boundaries of Mere Reason*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Löwith, Karl (1993). *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge.

Marlow, Louise (1997). *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Mitzman, Arthur (1971). *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New York: Universal Library.

Oldstone-Moore, Jennifer (2005). "Confucianism." in: Michael D. Coogan (ed.). *Eastern Religions*. London: Duncan Baird, pp. 314-415.

Parsons, Talcott (1966). "Introduction." in: Max Weber. *The Sociology of Religion*. London: Methuen, pp. xix-lxvii.

Redding, Gordon (1993). *The Spirit of Chinese Capitalism*. Berlin: De Gruyter.

Rodinson, Maxime (1978). *Islam and Capitalism*. Austin, Tex.: University of Texas Press.

Roof, Wade Clark (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press.

Roy, Olivier (1994). *The Failure of Political Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Said, Edward W. (1978). *Orientalism*. London: Routledge.

Schluchter, Wolfgang (ed.) (1983). *Max Webers Studie über das Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.

________ (ed.) (1987). *Max Webers Sicht des Islams: Interpretation und Kritik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Sprenkel, O. B. van der (1964). "Max Weber on China." *History and Theory*: vol. 3, no. 3, pp. 348-370.

Stauth, Georg, and Bryan S. Turner (1986). "Nietzsche in Weber oder die Geburt des modernen Genius im professionellen Menschen." *Zeitschrift für Soziologie*: vol. 15, no. 2, pp. 81-94.

Strauss, Leo (1953). *Natural Right and History*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Tenbruck, Friedrich (1975). "Das Werk: Max Webers." *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*: vol. 27: 663-702.

_______ (1980). "The Problem of the Thematic Unity in the Works of Max Weber." *British Journal of Sociology*: vol. 31, no. 3, pp. 316-351.

Thompson, Edward Palmer (1963). *The Making of the English Working Class*. 2nd ed. London: Victor Gollancz.

Tribe, Keith (ed.) (1989). *Reading Weber*. London; New York: Routledge.

Tu Wei-Ming (1985). *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. New York: State University of New York Press.

Turner, Bryan S. (1974). *Weber and Islam: A Critical Study*. London: Routledge and Kegan Paul.

_______ (1978). *Marx and the End of Orientalism*. London: Allen and Unwin.

_______ (1983). *Religion and Social Theory*. London: Heinemann.

_______ (1993). "Preface." in: Karl Löwith. *Max Weber and Karl Marx*. London: Routledge, pp. 1-32.

_______ (1994). *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.

Weber, Max (1921). *Gesammelte Aufsätze zur Religions soziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

_______ (1951). *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. New York: Macmillan.

_______ (1952). *Ancient Judaism*. Glencoe, Ill.: Free Press.

_______ (1958a). *The City*. New York: Free Press.

_______ (1958b). *The Religion of India, the Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Free Press.

_______ (1965). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Allen and Unwin.

_______ (1966). *The Sociology of Religion*. London: Methuen.

_______ (1968). *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.

_______ (1976). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* 2nd ed. with an introduction by Anthony Giddens. London: Allen and Unwin.

_______ (1989). "The National State and Economic Policy." in: Keith Tribe (ed.). *Reading Weber*. London; New York: Routledge, pp. 188-209.

قراءات مقترحة

Gilsenan, Michael (1990). *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East*. London: I. B. Tauris.

Hodgson, Marshall G. S. (1993). *Rethinking World History*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Ikels, Charlotte (ed.) (2004). *Filial Piety: Practice and Discourse in Contemporary China*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Lehmann, Hartmut, and Jean Martin Ouedraogo (eds.) (2003). *Max Webers Religionssoziologie in interkultureller Perspektive*. Güttingen: Vandenhoeck and Ruprecht.

Sharot, Stephen (2001). *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests and Popular Religion*. New York: New York University Press.

Turner, Bryan S. (ed.) (2003). *Islam: Critical Concepts in Sociology*. London and New York: Routledge. 4 vols.

Waley, Arthur (1988). *The Analects of Confucius*. London: Unwin Hyman.

Yang, Fenggang, and Joseph B. Tamney (eds.) (2005). *State, Market and Religions in Chinese Societies*. Leiden: Brill.

الفصل الخامس

الدين في أعمال
هابرماس وبورديو وفوكو

إنغر فورست[*]

تنصبّ مناقشتنا في هذا الفصل على كيفية تسليط الضوء على دراسات الدين من منظورات يورغن هابرماس (Jürgen Habermas)، وبيير بورديو (Pierre Bourdieu)، وميشيل فوكو النظرية. وعلى الرغم من أنّ هؤلاء المنظرين السوسيولوجيين المعاصرين لم يكتبوا حول الدين على نطاق واسع، فيبدو أنه ثيمة في أعمالهم. كما أنّ أدواتهم المفاهيمية استخدمت على نطاق أكثر عمومية في دراسات الدين، وهو ما يدعو إلى انتباه سوسيولوجي الدين لهؤلاء المنظرين. وسأقدّم هنا أولاً عرضاً موجزاً عمّا قدّمه كلّ من هابرماس وبورديو وفوكو من نقد للدين، وذلك قبل الانتقال لإلقاء نظرة على المضامين الممكنة التي قد توجد في نظرياتهم من أجل فهم الدين في مجتمعنا اليوم.

يورغن هابرماس: الدينُ في الحيّز العام

في أعماله الأولى، يتبع يورغن هابرماس (١٩٢٩) نظرية فيبر في العقلانية والعلمنة. ترتبط نظريته في الدين بفهمه بنية المجتمع المزدوجة التي تتألف من النظام وعالم الحياة. وهو يرى عالم الحياة بوصفها «مجالاً محدوداً للمعنى» وكذلك حيّزاً عاماً من الفعل التواصلي (Habermas, 1980 [1973]: 117-118). فالتقاليد والقيم والدين تشكّل جزءاً من عالم الحياة الذي تقوم عليه كفاءة التواصل.

(*) أشكر بيتر كلارك وأولي ريس لتعليقاتهم واقتراحاتهم التي كانت خير معين في إدخال تغييرات مهمة.

يرى هابرماس الدين جزءاً لا يتجزّأ من التطوّر الاجتماعي، حتى ولو لم يبطله هذا التطور (Mendieta, 2005: 8). وفي كتابه **أزمة الشرعية** (*Legitimation Crisis*) (Habermas, 1980 [1973]: 119-20)، يجادل في أن حركة التحديث أسفرت عن وجود حيّز مستقلّ من المعرفة العلمانية حصر الدين في مسألتي المعنى والهدف؛ إذ يهدّد عالمٌ الحياة تشيؤٌ (reification) مردَّه إلى انتهاكه بواسطة الإعلام غير التواصلي المتمثّل في المال والسلطة؛ فتتحقق القدرة العقلانية التي ينطوي عليها عالم الحياة عند مأسسة العمليات الرسمية للفعل التواصلي والخطابات. وظهور التواصل غير المشوّه في رأي هابرماس هو إنجازُ مثال التنوير؛ إذ إنّ الدين على وشك فقدان صلته بالمجتمع الحديث والمتباين، حيث «سلطة المقدّس تستبدل بها تدريجياً سلطة الإجماع المُنجَز» (Habermas, 1987 [1981]: 77). كذلك الخطاب الديني «مقيّد بدرجة حريته في التواصل» (Habermas, 1992: 233). وعلى الرغم من ذلك، ثمّة استثناءٌ واحدٌ، يمكن أن يكون للدين فيه وظيفة، وهذا في عملية التواصل في عالم الحياة. ففي بعض جدالات علم اللاهوت، تتحوّل فكرة الله إلى فكرة مجردة تتشارك هذه السمات المميّزة التي يعتقد هابرماس أنها تصف الصورة المثالية للتواصل (Habermas, 1980 [1973]: 121).

في كتابه **نظرية الفعل التواصلي** (*The Theory of Communicative Action*) (Habermas, 1981)، يسهب هابرماس في تطوير نظريته في سوسيولوجيا الدين؛ إذ تستند رؤيته هنا إلى نظرية «لغونة المقدّس» وهي عملية تطورية أُدرك بمقتضاها الله كمرجع منفصل، تصبح معروفة بصورة بارزة بوصفها بنية تواصلية (Habermas, 1987 [1981]: 77-111). وتتضمّن الرؤية الأسطورية عن العالم قليلاً من التباين أو ربما لا تتضمّن أيَّ تباين بين الثقافة والطبيعة، أو بين اللغة والعالم. ولأنّ العالم الأسطوري يعوق ترسيم حدود واضحة لمجال الذاتية، فإنّ الاتصال الكامل لا يكون ممكناً في ظلّ شروط الدين (Habermas, 1984 [1981]: 49-52). إذ يمكن للخطابات أن تتضمّن الحديث حول الحقيقة وأحقّية الدين، لكن الدين لن يخدم فعلاً تواصلياً متحرّراً بأيّ طريقة جوهرية (Habermas, 1982: 251).

اعترض الدارسون على نظرية هابرماس حول الحيّز العام، بالإشارة إلى أنّ التواصل الخطابي المثالي عنده يفترض وجود حيّز عام واحد بدلاً من تعددية من الأحياز العامة (Calhoun, 1992: 34-35; 1995; Herbert, 1996; 2003). كما أنه يميل إلى المبالغة في تأكيد أهمية التوافق بوصفها محصّلة للخطاب العقلاني بدلاً من الاهتمام بالعلاقة بين الفضاءات العامة المختلفة والمتباينة. فضلاً عن ذلك، فقد أثيرت بعض الحجج ضد رؤيته عن الدين بوصفه لعنة على الخطاب النقدي العقلاني. وهو يفسّر الدين بوصفه «ظاهرة توحيدية ومتشيئة» متجاهلاً التأثيرات الفلسفية المختلفة فيها (Dillon, 1999: 290-291). لذا، تراه يُغفل حقيقة أن الدين المعاصر واللاهوت «يأتيان بالمبادئ الانتقادية لحركة التنوير في الدين نفسه وفي التفكير اللاهوتي» (Fiorenza, 1992: 74). واستقطاب العقل والدين عند هابرماس إنما يعوق فهم الجدالات المهمة في التقاليد الدينية المختلفة في المذهب والتفسيرات والنصّ المقدّس.

زعم دارسون آخرون أنّ هابرماس على الرغم من أنه علماني، فمن الخطأ الظن أنه معادٍ للدين (Mendieta, 2002). فهو يقرُّ بالدور الذي أدّاه الدين في هوية الغرب، ويرى الدين جزءاً أساساً لعالم الحياة. كما أنّ الدين يمدّ المجتمعات أيضاً بلغات مشتركة تستخدمها في تعاملها مع الآمال والسخط (Mendieta, 2005: 8). والواقع أن هابرماس قد فتح باب المناقشة لفكرة أن الدين يمكن أن يُسهم بطريقة إيجابية في التطور الاجتماعي. وعلى الرغم من أنه ما زال يفكر أن الأقوال المصنوعة في الفضاء العام لا بدّ من أن تتحوّل إلى لغة عامة، فهو يؤكّد أنّ الفاعلين العلمانيين لا بد أيضاً من أن يكونوا على استعداد لفهم الدين (Habermas, 2006; Habermas and Ratzinger, 2007). فقد كان للدين دور في الفضاء العام في الغرب، وأصبحت المجتمعات الغربية الآن ـ وفق تسميته ـ «ما بعد علمانية». وقد أصبح هابرماس المتحدّث باسم الفكر ما بعد الميتافيزيقي (post-metaphysical). وما زال يواصل التأسيس على الانقسام الشديد بين الإيمان والمعرفة، لكنه يعترض على استخدام «مفهوم للعقل محدود علمياً» وفكرة أن المذاهب الدينية لا بد من استبعادها من «نشأة العقلانية» (Habermas, 2006: 16). ويخلص هابرماس

إلى أن «الفكر مابعد الميتافزيقي على استعداد ليتعلم من الدين، ولكنه في هذه العملية يبقى لاأدرياً (agnostic)» (Habermas, 2006: 17).

على الرغم من ذلك، فإن فكرة هابرماس عن أنّ «السمة الشمولية لنموذج ما في الاعتقاد يملأ مسام الحياة اليومية نفسها» (Habermas, 2006: 8) تظهر أنه يرى الدين ظاهرة منفصلة عن العقل العملي، والسياق الاجتماعي، والخبرات اليومية. وهو يخفِق أيضاً في رؤية أن الهوية الدينية يمكن أن تكون إحدى الهويات المتعددة (إلى جانب النوع الاجتماعي، والسلوك الجنسي، والعرق) التي تعارض إحداها الأخرى المقامات، مثلما يحدث على سبيل المثال مع هُوية رجل أو امرأة مثلية وفي الوقت نفسه مسيحية إنجيلية (Thumma and Gray, 2005; Wilcox, 2003).

أدرج علماء اللاهوت الأوروبيون والأمريكيون هابرماس في نقاشاتهم على مدار عقود (Adams, 2006; Arens, 1989; Browning and Fiorenza, 1992; de Roest, 1998; Garrigan, 2004; Geyer, Janowski, and Schmidt, 1970; Siebert, 1985) وهي حقيقة حيّرت هابرماس (Habermas, 1992: 226). بعضهم أشار إلى أن انجذاب علماء اللاهوت إلى هابرماس مرتبطاً بحاجتهم إلى إظهار الحوار مع المجتمع المعاصر (Lindhardt, 2006: 66-67). وعلى الرغم من ذلك، تعدّ نظريات هابرماس ذات صلة بالتحليلات السوسيولوجية لدور الدين في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية. فالولايات المتحدة المعاصرة تعاني من القيم المتصارعة فيما يتعلّق بالدور السياسي للدين في فضاء الدولة والفضاء العام (Demerath, 2001). ومعظم البلدان الأوروبية تسعى للتكيف والتنوّع الديني المتنامي وما ينطوي عليه من آثار فيما يتعلّق بدوره في الفضاء العام (Byrnes and Katzenstein, 2006; Cesari and McLoughlin, 2005). وتشير نظريات هابرماس إلى أن هناك مكاناً مثبتاً للعقل والتحرير والتواصل النقدي العقلاني في المؤسسات الليبرالية الحديثة؛ إذ تقدّم رؤية تفاؤلية عن قدرة البشر على التواصل والعمل معاً، حتى في مواقف تنطوي على رؤى وتقاليد عالمية مختلفة علمانية ودينية. ويعكس تحول مركز الدين في فكر هابرماس، بطرق كثيرة، صورةَ مفكر يفسر تغير دور الدين في العالم.

بيير بورديو: المجال الديني الهابيتوس [السجية](*)

ظلت رؤية بورديو (١٩٣٠ ـ ٢٠٠٢) للدين تلقّب بـ«المتناقضة» (Dianteill, 2003: 529; Kühle, 2004: 37). وعلى الرغم من أنّ إسهاماته المباشرة في المجال تعتبر متواضعة نسبياً، فإنّ بعضاً من أهمّ مفاهيمه مثل «المعتقد» (croyance) و«الحقل» (champ) تطوّرت من دراسته العلمية الاجتماعية للدين (Bourdieu, 1994a [1982-1987]: 22 and 49).

كانت أشمل نقاشات بورديو للدين قد نشرت أصلاً في عام ١٩٧١ (Bourdieu, 1971a, 1971b)، وسبقت كتاب **مخطط تمهيدي لنظرية الممارسة** (*Outline of a Theory of Practice*) (Bourdieu, 1977 [1972]). في هذه المقالات المبكرة، يستند بورديو بثقل إلى السوسيولوجيا الكلاسيكية، ولا سيما عند ماركس وفيبر (Dianteill, 2003; Kühle, 2004; Swartz, 1996; 1997: 41-45; Verter, 2003). وهدفه هو رصد هذه الاستراتيجيات التي استخدمتها الطبقات المسيطرة في تثبيت سلطتها ومهابتها. ويحلّل بورديو نظرية فيبر في السلطة الدينية مستخدماً مفهوم «الحقل» الذي يشير إلى «مجموعة تتكوّن من كل العلاقات الموضوعية الممكنة بين المناصب» (Bourdieu, 1987 [1971]: 121)؛ إذ أدى التحضّر وتقسيم العمل إلى تشكّل «حقل» ديني مستقل نسبياً ويتصف ببنية من العلاقات وسط فئات عامة الناس المختلفة والفاعلين الدينيين، مثل الأنبياء والقساوسة (Bourdieu, 1971a: 301). والتفاعلات الرمزية التي وقعت في «الحقل» الديني هي نتائج المصالح الدينية المشكوك في أمرها (Bourdieu, 1987 [1971]: 122).

للتنافس على السلطة الدينية صلة بالتنافس على الشرعية الدينية: أي السلطة الشرعية للمختصين في تعديل ممارسة عامة الناس ورؤيتهم العالمية

(*) مجموعة من التصرُّفات المستفادة اجتماعياً، والمهارات وطرق العمل، التي غالباً ما تتّخذ من المسلّمات، وتتحقق من خلال أنشطة الحياة اليومية وتجاربها. يعدُّ مفهوم «الهابيتوس» من المفاهيم الراسخة في نظرية بورديو في مجال الأنساق التربوية. وقد تناول هذا المفهوم واستخدمه أول مرة في كتابه **نظرية الممارسة** (*Esquisse d'une théorie de la pratique*) في ثمانينيات القرن الماضي. يترجم هذا المصطلح في العربية بلفظ الخلقة أو السجية التي توجّه السلوك توجيهاً عفوياً وتلقائياً ويأخذ هذا المفهوم أهميته في أنساق المفاهيم المركزية عند بيير بورديو مثل الحقل والرمز والعنف الرمزي. انظر: ويكيبيديا مستخدماً المصطلح بالإنكليزية (المترجم).

وذلك بأن يفرضوا عليهم «سجية دينية» (a religious habitus) (Bourdieu, 1971b: 11; 1971a: 319; 1991 [1971]: 22). ويشير مفهوم السجية إلى «مصفوفة من الإدراكات» أو «أساس إدراك وتقدير جميع الخبرات اللاحقة» (Bourdieu, 1977 [1972]: 78). وتتصف ديناميات الحقل الديني بعلاقات التنافس بين المختصّين والعلاقات المتبادلة بين المختصّين وعامة الناس.

وتأسيساً على فكرة فيبر حول الكاريزما والشرعية، يطوّر بورديو نظرية السلطة الرمزية. ويرتبط مصطلح «الرمزية» هنا ببنية الواقع، التي ترسي النظام والمعنى في العالم الاجتماعي (Bourdieu, 1994b [1982]: 166). ولا يمكن للأديان أن تنتج سوى الشرعية التي تنتجها بواسطة الإنتاج المتزامن مع ما يصطلح عليه بورديو «سوء تمييز» (méconnaissance) الظروف الواقعية (Bourdieu, 1971a: 310). وهو مصطلح يشير إلى «وعي كاذب» أو «إنكار» المصالح الأساسية المعتبرة في مجموعة الممارسات (Rey, 2004: 334; Swartz, 1996: 76-77). مثال على ذلك المختصين الدينيين ممّن يخفون أنّ لنضالاتهم مصالحَ سياسية على المحكّ (Bourdieu, 1971a: 316-317; Bourdieu and Saint-Martin, 1982).

تعكس الشرعية الدينية علاقات السلطة الدينية في ذلك الوقت، وترتبط بالدرجة التي سيطر عليها فاعل ما على ما يسمّيه بورديو «أسلحة العنف الديني المادية والرمزية» (Bourdieu, 1987 [1971]: 128)، والحرمان الكنسي لقسيس أحد تلك الأسلحة. وفي نظر بورديو، للسلطة والسيطرة علاقة بسيطرة فئات الإدراك (Bourdieu, 1971a: 328)، بمعنى أن الثقافة السائدة ترسي تمييزات وتصنيفات لـ«دين الصحيح» مقابل «الهرطقة»، على سبيل المثال، وهو ما كان دائماً في مصلحة من هم في السلطة. وهذا يعني أن من يقعون تحت السيطرة يميلون إلى الحط من قدر أنفسهم ومن إدراكاتهم الدينية. وهو شرط يصفه بورديو بـ«العنف الرمزيّ» (Bourdieu, 1971a: 322)، فالعنف الديني صورة أخرى من العنف الرمزي.

تتلوّن سوسيولوجيا الدين عند بورديو في صورتها الأولى بحكم موضعها في المجتمع الفرنسي بكنيسته الكاثوليكية الرومانية المهيمنة (Dianteill, 2003: 534; Robertson, 1992: 154)؛ إذ يركز تعريفه للدين، على سبيل المثال، على

«بضائع الخلاص» (les biens de salud) (Bourdieu 1971a: 299 and 318-19) التي تشير إلى الأسرار المقدّسة والعضوية في كنيسة ما تعتبر شرطاً لازماً للخلاص. وأشار آخرون إلى أنّ بورديو عنده رؤية «أحادية البعد» نسبياً للدين، مفسّراً إياه تقريباً بشكل كامل بمعانٍ تنظيمية (Verter, 2003: 151). لذا، يخفق في مواجهة القضايا ذات الصلة بالحياة الدينية المعاصرة، مثل «التركيبة المتنوعة» (bricolage) الفردية من المعتقدات التي تعمل بطريقة أو بأخرى خارج المؤسسات (Engler, 2003: 455 and 457; Verter, 2003: 151).

في السبعينيات، قدّم بورديو الدينَ بوصفه واحداً من أنساق رمزية كثيرة للتصنيف (Bourdieu, 1971a: 308). وفي التسعينيات بدا أنه قد أدرج عمله على الدين تحت أعماله في الثقافة، معلناً أن «سوسيولوجيا الثقافة هي سوسيولوجيا الدين في وقتنا الحاضر» (Bourdieu, 1993: 132). ويجد دارسون عديدون مفاهيم مركزية مثل السجية ورأس المال، والحقل، مفيدة في فهم التفاعل بين أبعاد الدين الفردية والاجتماعية (Rey, 2007)؛ إذ استخدم مفهوم السجية، على سبيل المثال، لتحليل التفاعلات والعلاقات بين النساء المسلمات من أصول عرقية وخلفيات وطنية مختلفة؛ إذ أظهرت دراسة يغلب عليها النساء المسلمات الآسيويات في بداية مهنهن التعليمية في إنكلترا أن الاختلافات في السجيات الاجتماعية أثرت في علاقاتهن بمعلمات أخريات (Benn, 2003). فقد شعرت النساء بالعزلة عند تفاعلهن مع معلمات علمانيات لأن الحوارات التي دارت حول خيارات الحياة والغذاء والأعياد وسبل الترفيه كانت مناقضة لأنماط حياة المسلمات. وعند مستوى معين، كان في استطاعتهن الارتباط بمعلمات مسيحيات ذوات البشرة البيضاء بحكم أن الطرفين يعتبران خارجَين عن المجتمع، وكذلك الارتباط بنساء آسيويات غير مسلمات، ولكنهن سيرتبطن بشكل أعمق بنساء مسلمات آسيويات أخريات (Benn, 2003). كذلك استخدمت مفاهيم السجية ورأس المال والحقل أيضاً في دراسات التنافس في المجال الديني في مجتمعات اتصفت بتقسيمات طبقية و/أو إثنية حادة (Rey, 2004)، وحركات إثنية سياسية دينية (Yadgar, 2003)، فضلاً عن قضايا أوسع عن الصراع على الدين في الولايات المتحدة (Swartz, 1996: 83).

في عام ١٩٧٩ نُشر أكثر أعمال بورديو تأثيراً وهو كتاب **التميُّز**

(*Distinction*). وهو هنا يحلّل الفروق في الذوق بين الطبقات الاجتماعية المختلفة (Bourdieu, 1986 [1979]: 111). ويطوّر بورديو مفهوم أن رأس المال الثقافي هو قضية طبع وليس مجرد اكتساب. ويمكن للدين والروحانية أن يعملا بوصفهما «تمايزات» بمعنى أن المرء يسعى لـ«ما هو نادر، ومتميز ومنفصل» (Bourdieu, 1994a [1982-1987]: 150). وتفسّر إحدى الدراسات رأس المال الروحاني، مثل التقوى، بوصفها صورة من صور رأس المال الثقافي ومسألة ذوق. في هذا السياق، كان للذوق الديني وممارسة الأفراد رفيعي المكانة أثرٌ واسعٌ في الانتشار الديني. والأمثلة على ذلك المشاهير مثل: ألدوس هكسلي (Aldous Huxley) (فيدانتا = Vedanta)، وجاك كيرواك (Jack Kerouac) (زِن = Zen)، والبيتلز (Beatles) (تأمل متعالٍ)، وشيرلي ماكلين (Shirley MacLaine) (أعمال تلفزيونية) وريتشارد غير (Richard Gere) (البوذية في التبت)، ومادونا (Madonna) (القبّالة = Kabbalah) (Verter, 2003). ودراسة أخرى ألهمها بورديو وهي دراسة شاملة للمساحة الاجتماعية ومساحة أنماط الحياة، تشمل أنماط الحياة الدينية، في بلدة نرويجية تدعى ستافانغر (Stavanger) (Rosenlund, 2000)؛ إذ يمكن لتمييزات بورديو بين رأس المال الثقافي والاقتصادي والاجتماعي والرمزي أن يثمر في تحليلات الطبقة الاجتماعية والدين.

يتناول بورديو طرقاً مختلفة يعدّ فيها الدين أداة للمعرفة والتواصل، ثيمة تناولها هابرماس، وكذلك برغر (Berger) ولوكمان (Luckmann, 1981)؛ إذ تمثّل إسهام بورديو في ربطه الدين بالسلطة والهيمنة، وهي ثيمات تجاهلها برغر ولوكمان (Beckford, 1987: 16). وأدواته المفاهيمة مثمرة في فهم كيف يمكن لتشكل المعنى والهوية أن يتكون بواسطة السلطة، وكيف يمكن للدين أن يوظّف كـ«تميّز» في المجتمع المعاصر.

ميشيل فوكو: الدين والحاكمية والجسد

على الرغم من أن ميشيل فوكو (١٩٢٦ ـ ١٩٨٤) لا يقدّم اختباراً منهجياً للثيمات الدينية، فإنه ينظر إلى المسيحية بوصفها قوة مهمة مشكّلة في التاريخ الغربي، وثمّة أسئلة دينية أساسية خفية في كثير من أعماله (Carrette, 1999; 2000; Pinto, 2002). في معظم الأحيان، يقدّم فوكو الدين

في نقده بمعانٍ سلبية، وعلى الرغم من ذلك، فإن عمله أيضاً يكشف عن رؤية أكثر إيجابية أو غموضاً حول الخطاب الديني (McCall, 2004: 7).

يقدم فوكو نقداً للدين بعدة طرائق مختلفة. ففي أعماله الأولى التي رأت النور في الخمسينيات والستينيات، انصبّ تركيزه على طبيعة الدين التمثيلية، وانخرط في خطاب «موت الإله» (Foucault, 1999: 85-86). فهو في عمله **الجنون والحضارة** (*Madness and Civilization*) (Foucault, 1967 [1961])، وكذلك **ولادة العيادة** (*The Birth of the Clinic*) (Foucault, 1973 [1963]) يقدّم الدين جزءاً من الثقافة التي أثرت في طريقة فهم الجنون والطب في الغرب وحددتها. وفي اختباره الطريقة التي أعيد بها تشكّل المعرفة في الفترات التاريخية المختلفة في كتابه **الكلمات والأشياء** (*The Order of Things*) (Foucault, 1970 [1966])، يدعو صور المعرفة هذه بالصور الإبستيمولوجية [النظام المعرفي] (epistēmē)، والتي يعني بها مجموعة من الافتراضات التي تنظّم أي شيء يعد معرفة، وواقع، وحقيقة، مشيراً إلى الكيفية التي يمكن بها مناقشة هذه المسائل. وبدأ فوكو لاحقاً في استكشاف كيفية تشكّل الخطاب. ففي كتابه **المراقبة والمعاقبة: ولادة السجن** *(Discipline and Punish: The Birth of the Prison)* (Foucault, 1977 [1975])، نراه يختبر كيف ترتبط السلطة والمعرفة في «شبكة علاقات» معقدة، مبيناً كيف أن نماذج العقاب المختلفة لها أساس ديني، ولا سيما في تطوير الاهتمام بالروح وتحسينها.

يركّز نقد فوكو للدين على السلطة الدينية، ففي كتابه، متعدّد الأجزاء، **تاريخ الجنسانية** (*History of Sexuality*) (Foucault, 1976-1984)، ينخرط في نقاش صريح للمسيحية عبر دراسة الاعتراف وأخلاقيات الذات. ومثل بورديو، يؤثر تراث فوكو الكاثوليكي الفرنسي في أعماله، وهو ما يعترف به شخصياً (Schuld, 2003: 1). وهو يرى أن النشاط الجنسي ليس عطية، بل تشكّل تاريخياً (Foucault, 1986 [1976]). فالمفاهيم المبكرة في العالم اليوناني - الروماني من النشاط الجنسي عدلتها المسيحية من خلال أفكارها حول «المحدودية والسقوط والشرّ» (Foucault, 1988 [1984]: 239). وكان الخطاب الجنسي أثناء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مترسّخاً إلى حدّ كبير بممارسة الاعتراف المسيحية ثم تبنّته لاحقاً الممارسات العلمانية، مثل الطبّ والطبّ النفسي وفنّ التربية (Schuld, 2003: 145 and 148).

في نصوص مثل «الكل والواحد» "Omnes et Singulatim" (Foucault, 2000a [1994])، يبيّن فوكو كيف تؤدّي «القولبة الرعوية للسلطة» المسيحية إلى ممارسات في المجتمع الحديث تسعى لحكم جميع جوانب الحياة. وفي «ما النقد؟» "What is Critique?" (Foucault, 1996) يوضّح أنّ الممارسات الرعوية المسيحية طوّرت فكرة أنّ كلّ فرد «ينبغي أن يُحكم وأن يترك نفسه يحكم» وذلك بتوجهه نحو خلاصه على يد أحد ما (الله) الذي يرتبط به بكامل الطاعة (Foucault, 1996: 383). وبهذه الطريقة، فإن الدين هو مجموعة من الخطابات والممارسات التي تسعى لحكم الأفراد والجماعات.

بحسب جيريمي كاريت يعمل نقد فوكو للدين على أساس خمسة عوامل مرتبطة بعضها ببعض (Carrette, 2000: 143-151). **أولاً**: الدين والثقافة مندمجان في عمل فوكو. **ثانياً**: يعتقد فوكو أن الخطاب الديني مؤطّر ومتموضع في عملية إنسانية من السلطة/المعرفة وخلالها. **ثالثاً**: تتمركز الخطابات حول الإيمان الديني على الجسد ـ وذلك على سبيل المثال، بتنظيم النشاط الجنسي عبر خطابات حول الخطيئة والخلاص. فضلاً عن ذلك، **رابعاً**: الدين هو نظام للسلطة، وذلك في تنظيمه الحياة عبر مجموعة من العلاقات الجبرية. **وأخيراً**: يسعى الدين لحكم الذات. وفي المجتمع الحديث، يضبط الناس أنفسهم كمواطنين صالحين وعمّالاً مجدّين. ولا يتخيّل فوكو مستقبلاً من التحرّر المتزايد حتى لو تمّ التخلّي عن الدين (Herbert, 2003: 87). ونقده للدين يتضمن نقداً لجميع أنظمة المعرفة.

على الرغم من هذه الرؤية السلبية نسبياً عن الدين، ثمة رؤية متزامنة أكثر إيجابية عنه حاضرة في أعمال فوكو. وهي تركز على قدرة الدين على تعزيز نقد ودحض لحاكمية الدولة وسيطرتها (McCall, 2004: 8). ففي «ما النقد؟» نجده يقتفي أثر فكرة «كيف لا تكون محكوماً» أو «عدم تقبّل ذلك كحقيقة لأن السلطة تخبرك بأن هذا صحيح» (Foucault, 1996: 384). وهو في هذا يرى أن النقد يمكن أن يكون وسيلة لأن يمارس الفرد استقلالاً ذاتياً (Foucault, 1997 [1994]: 323). فالإصلاح البروتستانتي هو أول حركة في طريق فن ألا تكون محكوماً، لأنها تمثل رفضاً وتحدياً للخطاب الإكليروسي وممارسته. والمثال الثاني نجده في تحليل فوكو للثورة الإيرانية (Leezenberg, 2004; McCall, 2004: 8). وفي «لا جدوى في أن تثور؟»

"Useless to Revolt?" (Foucault, 2000b [1994]) يجادل بأن الثورات يمكن أن تكون دينية وتوفر أساساً للتغيير الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن هاتين الحركتين الدينيتين تختلفان في نواحٍ مهمة، ففيما تشير حركة الإصلاح الديني إلى اتجاه نحو الفردية، تعبِّر الثورة الإيرانية عن صورة للإرادة العامة. وقد أدّى التشكيك في السلطة ضمن حركة الإصلاح الديني في النهاية إلى التشكيك في جميع أشكال السلطة، وهو ما جعل منها مثالاً مهماً للنقد، ومن ثَم مثالاً للاستقلالية الذاتية الفردية.

إجمالاً، تعدّ التأمّلات في دور الحركات الدينية مهمّة لأنها تؤثّر في التفكير حول دور الدين في المجتمع والعلاقات بين الدين والدولة. ويمكن للشك عند فوكو فيما يتعلّق بمختلف وسائل حكم الناس أن يوفّر رؤى نافذة البصيرة في دراسات الحركات الدينية، وذلك لما تطرحه من ميل إلى تحدي الأفكار الحالية مما هو مقبول ومرفوض من رموز وتعبيرات. ويمكن أيضاً استخدام أدواته التحليلية لدراسة عملية الردة والتجنيد في الحركات الدينية، حيث يكون الاعتراف محورياً في التأثير في الذاتية الإنسانية والفعل، غير أنّ مقاربته يمكن أيضاً أن تسلّط الضوء على تصنيفات تفسيرية خاصة تنتشر في خطاب مناهض للعقيدة، مثل إضفاء الطابع الطبي على مشكلة «العقيدة» (Beckford, 2003: 184).

يحتفظ فوكو بمكانة شخصية مهمة راسخة في الجدال الدائر حول الجسد والنشاط الجنسي ومن ثَم حول الدين والنشاط الجنسي والجسد (Carrette, 2004; Jordan, 2004; Mahon, 2004). وتعدّ أعماله مفيدة في فهم الطريقة التي انطبقت بها الممارسات الدينية على نظام ضبط الجسد وكيفية ارتباطها بالسلطة. وقد دعا بعض الدارسين أيضاً، بإلهام من فوكو، إلى «دراسة لاهوت الجسد» والذي يضمّ بين جنباته رؤى الدراسة النسوية والفوكوية (Bernauer and Carrette, 2004; Carrette and King, 1998: 131).

تعرّض فوكو للنقد لتركيزه على تقاليد الذكر الأبيض الغربية مخفقاً في تناول تأثير السلطة في الجماعات الواقعة تحت الهيمنة، مثل النساء والأقليات العرقية (Bartky, 1999). وتحليله لخطابات السلطة، والحقيقة، والنشاط الجنسي، والدين ينظر إليه بوصفه تحليلاً ذكورياً. فضلاً عن

ذلك، فإن مفهومه عن السلطة فضفاض، ويجعل من المقاومة مستحيلة (Sandmo, 1999: 88). وعلى الرغم من ذلك، تواصل أعمال فوكو ارتباطها بتحليلات الدين والسلطة، والدين والثقافة، والدين والجسد.

السلطة والدين

الثيمة المشتركة في نظريات هابرماس وبورديو وفوكو هي السلطة. وسوف نحاول هنا رصد فهمهم المختلف للسلطة، وتبعات هذه الاختلافات على رؤاهم في الدين. وللتوضيح سنناقش غطاء الرأس للمسلمات، والذي يعد رمزاً دينياً محل خلاف وغالباً ما دار حوله الجدال فيما يتعلق بالسلطة في المجتمعات الغربية المعاصرة وبعض المجتمعات المسلمة.

أحد أكثر المفاهيم جوهرية في نظرية هابرماس عن السلطة هو مفهوم السلطة التواصلية (Høibraaten, 1999)، وهي تظهر بين الفاعلين المنخرطين في بحث مشترك لتصحيح المعايير من أجل تفاعل اجتماعي والتصرّف وفقاً لذلك، وذلك لأنهم صاروا مقتنعين عن طيب خاطر وحرية بصلاحيتهم. وفي أعمال هابرماس المبكرة، كان للدين صلة قليلة أو لم يكن له صلة بالحيّز العام في مجتمع حديث متباين، حيث لن يخدم الخطاب الديني الفعل التواصلي المتحرر أو الممارسات التواصلية اليومية الحرة. وإذا طبقنا هذه المفاهيم على قضية الحجاب، فسنجد أنه لا يوجد له مكان إلا في الفضاء الخاص من حياة النساء المسلمات، وقد يكون عائقاً للتواصل العقلاني في الفضاء العام، لأن هذا الفضاء يتصف بالمعرفة العلمانية.

على الرغم من ذلك، فإن أحد جوانب الفضاء العام الرئيسة ما يمكن تسميته «سياسة الهوية» (Warner, 1992: 378). فالحركات الاجتماعية والدينية تزداد تركيزاً على تشكل الهوية الشخصية لجماعات الأقلية محبذة في ذلك احترام اختلافها. ففي بداية التسعينيات تناول تشارلز تايلور (Charles Taylor) مزاعم أثارتها جماعات عرقية للحفاظ على هوية متميزة والانخراط في «سياسة الاعتراف» (the politics of recognition) (Taylor, 1992; 2003). وقد أقرّ هابرماس بأن «سياسة الاعتراف» أصبحت هماً رئيساً من هموم الثقافة العامة. والسؤال الذي أثاره تايلور كان حول إمكانية تنظيم مجتمع حول تعريف جماعي قوي من دون الحدّ من حقوق الناس الأساسية ممّن لم

يشاركوا في هذا التعريف. وكان ردّ هابرماس على تايلور أنّ الرباط الاجتماعي في المجتمعات المعقّدة كان قائماً على توافق حول إجراءات شرعية السلطة السياسية وممارستها (Habermas, 1994: 139). حتى في المجتمعات المتنوعة دينياً، يقع على عاتق المؤمنين عبء «استمرار علمنة المعرفة وتعددية صور العالم بصرف النظر عن الحقائق الدينية التي يعتنقونها» (Habermas 2002: 151).

في أعمال هابرماس اللاحقة، احتلّ الدين مكاناً في الخطاب، ولكن على أساس منطق العقلانية فقط. فعند تقديم أقوال دينية في الفضاء العام، لا بدّ من أن تتحوّل إلى لغة عامة، مستخدمةً حججاً عقلانية. وتأسيساً على هذا المنطق، فإن الأقوال الدينية مشروعة في الفضاء العام، ويمكن للدين أن يصبح شريكاً شرعياً في الخطاب الديمقراطي (Habermas, 2006). ومن ثَم، يمكن استخدام الحجاب رمزاً وتعبيراً دينياً في الفضاء العام، ولكن ذلك فحسب إذا حاجّت النساء اللائي يرتدينه في استخدام هذا الرمز بحسب المعايير العالمية للجدال العقلاني. ويقرّ هابرماس أن «المواطنين العلمانيين أو من لديهم قناعات دينية أخرى يمكنهم تحت ظروف معينة أن يتعلموا شيئاً ما من الإسهامات الدينية» (Habermas, 2006: 10) وهو ما يشمل بلا شكّ بيانات تقدّمها المسلمات المحجبات. وعلى هذا النحو، يمكن للحجاب أن يخرج إلى الفضاء العام.

يجنح هابرماس إلى مناقشة الهيمنة الشرعية بوصفها مسألة مرجعيات للقانون والمعايير والمبادئ التي تجعل الناس تتقبّل السلطة. وعلى الرغم من موافقة بورديو لهابرماس على أنّ معايير الشرعية هذه يمكن أن تكون مهمة، فإنه يرى الصورة الأكثر تأثيراً للهيمنة على أنها غير مبرّرة على الإطلاق، ولكنها تؤخذ كأمر مسلّم به وتدرَك بوصفها «طبيعية»؛ إذ يقدّم بورديو وفوكو تحوّلاً في بؤرة التركيز، وذلك بتأكيدهما السلطة كشيء يمثّل جزءاً من الممارسات والأفكار والخطابات الأكثر سطحية وتفاهة (Danielsen and Hansen, 1999: 53-54 and 63-64).

من بين الأهداف العامة في السوسيولوجيا عند بورديو رصد السلطة الخفية والآليات التي تخلق انعدام المساواة الاجتماعية. وترتبط السلطة

الدينية بمواقع في الحقل الديني، وبنية العلاقات القائمة وسط الفئات المختلفة من الفاعلين الدينيين وعامة الناس. وإذا عدنا إلى مثال الحجاب، فإننا يمكن أن نفهم الزعماء المتسلّطين من المسلمين بوصفهم من ينتجون ويعيدون إنتاج «المعرفة السرية» (ومن ثم المعرفة النادرة) (Bourdieu, 1971a: 304) ـ أي التفسيرات الحقيقية أو الصحيحة وفقاً للقرآن والحديث (الأدب المتعلق بالنبي وأقواله وأفعاله). وهؤلاء الزعماء الدينيون يعالجون أيضاً رأس المال الثقافي في صورة التعليم والمعرفة المقدّسة. وقد ظلّت النساء المسلمات، من الناحية التقليدية، ضمن عامة الناس، مستبعدات من هذه المعرفة، ومن ثَمّ ظللْن معتمِدات على تفسيرات وتعليمات سلطات دينية ذكورية. والنمو الحديث في أعداد الدارسات المسلمات يعني أنهنّ قادرات الآن على كسب «المعرفة السرية» التي هي حتى اليوم حكراً على الرجال ومن ثَم معالجة رأس المال الثقافي والديني، حتى ولو ما زلن لا يملكن السلطة نفسها ولا يحتلّين المواقع نفسها مثل الزعماء الذكور.

يرغب كثير من الزعماء الدينيين فرض «سجية دينية» على النساء أو لنقل طابعاً أو استعداداً نفسياً لتغطية أنفسهن وما يرتبط بذلك من ممارسات. وليس من الضروري أن تكون هذه «السجية» عن وعي، بل يمكن أخذها كأمر مسلّم به وإدراكها كشيء مشترك في الجماعة كبيان على الذوق «الحسن» للمرأة المسلمة الصالحة. وفي المقابل، ستكتسب النساء ممّن تجاوبن مع المثال الديني الأعلى لغطاء الرأس شرعيةً لمكانهن في الفضاءين العام والخاص ومزاياهن كمسلمات حقيقيات؛ إذ يمدّ الحجاب المرأة بشعور بالشرف والكرامة، وهو ما يخلق التزامات أخلاقية لدى الرجال لمعاملتهن باحترام. ومن ثَم، يوجد تبادل في هذا الحقل الديني مبنيّ على فهم مشترك للحقل والسجية.

على الرغم من ذلك، فإن التمايزات بين المرأة المحجبة وغير المحجبة هي تمايزات سياسية في طبيعتها، لأنها تبرر الهيمنة الاجتماعية الطبقية أو الجماعية. وبحسب بورديو، يمكن رؤية الحجاب رمزاً لسوء التمييز، حيث الظروف الحقيقية والدنيوية مخفية: أي أن السلطات الدينية الذكورية (حتى لو وجدت بعض الإناث العالمات) تمارس السلطة والهيمنة على النساء. وفكرة أن النساء يجب أن يتحجبن إنما تصب في مصلحة الرجال في السلطة، حيث

النساء الواقعات تحت الهيمنة يحططن من قدر أنفسهن وإدراكاتهن بالانضواء تحت هذه الفكرة. وباستخدام مصطلحات بورديو، يصبح الحجاب صورة من صور العنف الرمزي.

بحكم ما يمتلكه هابرماس من تركيز قوي على التواصل، فهو لا يشدّد على الجسد بوصفه مهماً في الفهم العلماني أو الديني. وعلى الرغم من ذلك، فإن الرؤى التي قدّمها بورديو وفوكو يمكن أن تُستخدم في الاعتراف بتجسّد المعرفة والممارسات الدينية. والحقيقة أنّ المنظّرين كليهما قد أثّرا في الدراسات المعاصرة في السوسيولوجيا والأنثروبولوجيا حول الجسد (Ulland, 2007: 51). في مفهومه «السجية» يشير بورديو إلى طباع أو نزعات جسدية. وهو يركز على ممارسات الملبس، والتحمّل الجسدي، وأنماط السلوك التي هي علامات على واقع أكثر جوهرية للبنى الاجتماعية. وعندما يفكر بورديو في الممارسات المختلفة التي تميّز الجماعات المختلفة، مثل نمط أكلهم والتفاعل الاجتماعي، نراه يركز على تجسّد هذه الممارسات. والواضح أنه من المهم وجود مزيد من البحث عن الصلات بين التعبيرات الدينية المتجسّدة، مثل الحجاب، ورأس المال الاجتماعي والثقافي والاقتصادي. إلى أيّ مدى يرتبط استخدام الحجاب بصور أخرى من رأس المال الثقافي والتربوي؟ هل الصراعات حول الحجاب مرتبطة بالصراعات حول تمايزات رأس المال الثقافي بقدر ما هي حول الاختلاف الديني؟ هل يُدرك الحجاب بوصفه أمراً هجومياً في أوروبا لأنه مرتبط بنساء من غير البيضاوات ومن مكانة اقتصادية اجتماعية أدنى؟

يحلل بورديو أيضاً الطرائق المختلفة التي تمارس بها السلطة عبر التصنيفات والتسمية، والتي تحتل مكانة في الطقوس ذات الطابع الرسمي بصورة أو بأخرى (Bourdieu, 1977 [1972]; 1994b [1982]). وتتضمن رؤيته عن الطقوس ما يعني أنها ممارسة اجتماعية، مؤكداً في ذلك الجسد؛ إذ تبني الممارسات الاجتماعية الجسد وتشكّل الأفراد الاجتماعيين من خلال تبنّي تصنيفات وقيم تبنياً داخلياً. وظلت مقاربته مهمة في دراسات الطقوس، التي تشمل الطقوس الدينية وممارسة الطقوس (Bell, 1990; 1992; 1997: 77-79). ومن ثَمّ من الأهمية بمكان استخدام منظور بورديو في دراسة تتحدث فيها المسلمات المحجبات عن دلالة الحجاب كممارسة طقوسية جسدية في حياتهن وإيمانهن.

لم يطور فوكو قط نظرية صريحة في السلطة، لكنها ثيمة أساسية في معظم أعماله (Sandmo, 1999). فهو يركز على سلطة اللغة والخطاب الديني في حكم الأفراد. وعلى الرغم من اتهامه بإعادة إنتاج التمييز الجنسي (sexism) لمعاملته الجسد كما لو كان كياناً موحداً ولا يميز بين التجارب الجسدية المختلفة عند المرأة والرجل، فقد استخدمت نظريته في تحليل الممارسات الانضباطية التي تسفر عن إنتاج جسد الأنثى (Bartky, 1999; Butler, 1993)؛ إذ عرض فوكو وصفاً للسلطة تبنته بعض النسويات بوصفه يمكن أن يكون مفيداً عند التفكير في كيفية السيطرة على وظائف أجساد النساء ومن ثم السيطرة على النساء. وباستخدام منظور فوكو، فإن المفاهيم الإسلامية عن عفّة المرأة، والحشمة، والحجاب، يمكن تفسيرها كمحاولات لضبط سلوك المرأة في إطار ثقافة بطريركية. فالهدف من الحجاب هو ضبط جسد المسلمة، ومن ثَم بارتداء الحجاب تسهم النساء في إعادة إنتاج خضوعهن. ويفترض هذا المنظور أن النساء المسلمات واقعات تحت قمع اللباس الديني.

على الرغم من ذلك، من الممكن أيضاً استخدام المنظور الفوكوي حول السلطة في المجادلة بأن كثيراً من الخطاب السياسي المعارض للحجاب (خاصة عند توجيهه إلى المسلمات اللائي يعشن في الغرب ويخترن الحجاب) يشكّل خطاباً للهيمنة التي تظهر فيه النساء المسلمات «أجساداً طيعة» بدلاً من فاعلات ناشطة (Sheik, 2004). وقد جنحت المدرسة النسوية إلى فهم النساء المتدينات المحافظات في التقاليد البطريركية بوصفهن إمّا ضحايا سلبيات لـ«وعي زائف» أو فاعلات يقاومن ويضعن حدوداً لهيمنة الذكر. وهي فكرة عارضتها صبا محمود (Mahmood, 2005) فيما أجرته من تحليل لحركة مسجد النساء في مصر، وهي حركة إحياء إسلامية محافظة تمكن النساء من تدريس الممارسات الإسلامية للفضيلة وتعلمها. وتستند صبا إلى جانبين من نظرية فوكو: أي فهم السلطة على أنها علاقة قوة استراتيجية تتخلّل الحياة، وأن الفرد لا يسبق علاقات سلطة في صورة وعي فردي، بل تنتج عبر هذه العلاقات (Foucault, 2005: 17-18). وفي تحليلها النساء المحافظات في حركة المسجد المصرية، تنظر صبا في تشكيلات السلطة التي من خلالها تنتقل هذه الحركات إلى أنواع من الأشخاص التي تخلقها. وتتمثّل حجّتها هنا في أن فاعلية المرأة المسلمة لا يمكن رؤيتها ببساطة كمرادف لمقاومة علاقات الهيمنة. فممارستهن الجسدية تجري وفق معايير

تقليدية لا تمثل بالضرورة خضوعاً بلا فكر للمعايير القمعية. وفي المقابل تحاول صبا إظهار أن ثمة صوراً عديدة من الفعالية التي تشكل بصورة هادفة حياة النساء.

فضلاً عن ذلك، يمكن لمنظور فوكو عن دور الدين في ضبط الجسد أن يكون مفيداً في دراسات «سياسة الجسد». فتجربة الجسد تخوض تغيراً، حيث تستمر الجماعات الدينية في الانخراط في «سياسة الجسد» والجدال حول ما الذي يجب أن يجري شرعياً في الجسد (الإجهاض، التلقيح الصناعي، زواج المثليين). كما أن قضية لباس المسلمات تشكل أيضاً جزءاً من «سياسة الجسد» التي لها صلة وتبعات فيما يتعلق بقضايا سياسية رئيسة في مجتمعات متعددة الثقافات، مثل حرية الدين ودور الدين في الفضاء العام.

خاتمة

بالنظر إلى رؤية الدين والسلطة في أعمال هابرماس وبورديو وفوكو الأولى، نجد أنهم يتقاسمون رؤية سلبية نسبياً عن الدين. ففي أعمال هابرماس الأولى لا يوجد التحرّر إلا في العلمانية، ولا يوجد دور دالٌّ للدين في الفضاء العام في المجتمعات الديمقراطية الحديثة. أما فوكو، فلا يعني الدين عنده أساساً سوى نظام انضباطي للنفس والجسد، بينما يرى بورديو السلطة الدينية سلطة على الإدراك، بما يجعل الدين مشكّلاً لجانب من جوانب العنف الرمزي.

توجد بعض التشابهات بين بورديو وفوكو في رؤيتهما عن الدين والسلطة؛ إذ يحاول فوكو إماطة اللثام عن الطريقة التي لا تمثّل فيها السلطة مجرد قوة قامعة «تأتي من الخارج»، بل أحياناً هي جزء من الخطاب والممارسات والأفكار التافهة. كذلك يركز بورديو على السياقات المحلية للسلطة والمزاعم أن السلطة هي جانب من الممارسات التي غالباً ما تعتبر فضاءات للترفيه (الفن والثقافة والاستهلاك والدين). ومن ثَم، توجد نظريات تميل إلى التركيز على الطرائق الخفية المختلفة التي يمكن بها للبيانات والرمزية الدينية، بما فيها الرمزية الدينية الجسدية مثل الحجاب، أن تكون قمعية. وفي المقابل، يناقش هابرماس السلطة بالرجوع إلى القوانين والمعايير والمبادئ، وهو ما يقوده إلى التركيز على حقوق المرأة المسلمة وغيرها من الأقليات الدينية، ويقوده إلى الممارسات الدينية في الفضاء العام ومساهمتها

في الجدال العام. والنتيجة، هي أنه يأخذ المزاعم والمطالب التي ترفعها النساء المسلمات ممن يرتدين الحجاب على أنه خيار حر على محمل الجد، وأنه يحوي تعددية من المعاني. وبهذا يصبح للنساء المحجبات دور في الفضاء العام.

على الرغم من ذلك، توجد فروق بين بورديو وفوكو فِي هذه النقطة. ففي أعمال بورديو، ترتبط السلطة بالمواقع في الحقل، ومن ثَم، يعدّ جهازه التحليلي مفيداً في تحليل الجوانب القمعية في الرمزية والأقوال الدينية في الحقل الديني. أما فوكو، فيرى أن جميع الخطابات محمّلة بالسلطة، وهو ما ظهر في عدد من العلاقات غير المتناسقة التي تشكل الطرائق التي تترسخ بها المعرفة. وبهذا يمكن أن لا تكون مقاربة فوكو في التحليل كيف يمكن للحجاب أن يكون مفيداً للهيمنة على النساء فحسب، بل أيضاً في كيف يمكن أن يكون الخطاب النسوي الغربي قمعياً تجاه النساء المسلمات.

فضلاً عن ذلك، لا يولي هابرماس سوى اهتمامٍ قليلٍ للطرائق المختلفة التي تتجسّد بها الأديان، وهي ثيمة وُجدت في أعمال بورديو وفوكو؛ إذ يذكر جيمس أ. بكفورد (James A. Beckford) أن «الدراسات الدلالية الاجتماعية والثقافية للجسد يجب أن تكتسب الكثير من تعاملها مع الدين على محمل الجد» (Beckford, 2003: 206)، كما يزعم ديفيد ليون (Lyon, 2006: 207) أن «دراسات الدين لديها كثير مما يمكن أن تحققه بأخذ الجسد على محمل الجد». وثمة حاجة إلى الاستمرار في وضع تجسّد الدين في أولوية مرتفعة على أجندة البحث في سوسيولوجيا الدين، وذلك مع انخراط الفاعلين الدينيين، من بينهم المرأة المسلمة، في مفاوضات مع تجاربهن الجسدية مع زعماء المجتمعات الدينية والرموز الدينية والتقاليد واللاهوت.

تمثّل منظورات فوكو وبورديو إسهامات مهمة في سوسيولوجيا الدين؛ إذ تعطي رؤى نافذة في الصلة بين الدين والسلطة، والطرائق المختلفة التي يمكن بها استخدام الدين وسيلة للقمع، وجوانب الدين الجسدية. وينبغي على سوسيولوجيي الدين أيضاً أخذ هابرماس في الاعتبار والاهتمام برؤاه في دور الدين المعقد في الفضاء العام، والأساس المعياري للديمقراطيات الليبرالية، وحقوق الأقليات الدينية. ومن ثَم يعرض المنظرون الثلاثة فهماً لديناميات المجتمعات المعاصرة المتنوعة دينياً.

المراجع

Adams, Nicholas (2006). *Habermas and Theology*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Arens, Edmund (ed.) (1989). *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*. Düsseldorf: Patmos.

Bartky, Sandra (1999). "Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarchal Power." in: Marilyn Pearsall (ed.). *Women and Values: Readings in Recent Feminist Philosophy*. Belmont, CA: Wadsworth, pp. 160-173.

Beckford, James A. (1987). "The Restoration of Power to the Sociology of Religion." in: Thomas Robbins and Roland Robertson (eds.). *Church-State Relations*. New Brunswick, NJ; Oxford: Transaction Books, pp. 13-37.

_______ (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bell, Catherine. (1990). "The Ritual Body and the Dynamics of Ritual Power." *Journal of Ritual Studies*: vol. 4, no. 2, pp. 299-313.

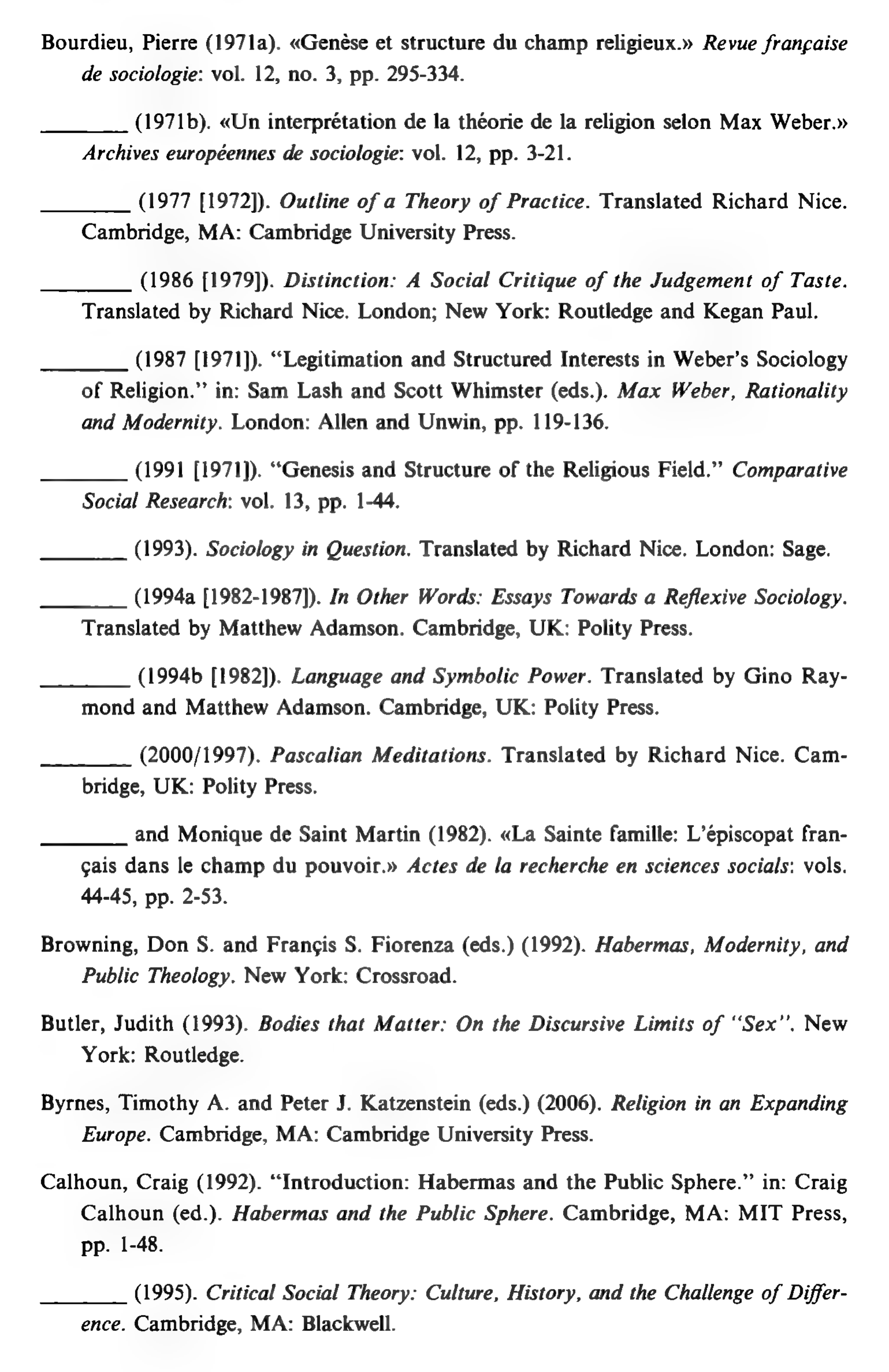
________ (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

________ (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

Benn, Tansin (2003). "Muslim Women Talking: Experiences of their Early Teaching Careers." in: Haifaa Jawad and Tansin Benn (eds.). *Muslim Women in the United Kingdom and Beyond*. Leiden: Brill, pp. 131-150.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (1981). *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.

Bernauer, James and Jeremy R. Carrette (eds.) (2004). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot: Ashgate.


Bourdieu, Pierre (1971a). «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue française de sociologie*: vol. 12, no. 3, pp. 295-334.

_______ (1971b). «Un interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber.» *Archives européennes de sociologie*: vol. 12, pp. 3-21.

_______ (1977 [1972]). *Outline of a Theory of Practice*. Translated Richard Nice. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

_______ (1986 [1979]). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Translated by Richard Nice. London; New York: Routledge and Kegan Paul.

_______ (1987 [1971]). "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion." in: Sam Lash and Scott Whimster (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin, pp. 119-136.

_______ (1991 [1971]). "Genesis and Structure of the Religious Field." *Comparative Social Research*: vol. 13, pp. 1-44.

_______ (1993). *Sociology in Question*. Translated by Richard Nice. London: Sage.

_______ (1994a [1982-1987]). *In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*. Translated by Matthew Adamson. Cambridge, UK: Polity Press.

_______ (1994b [1982]). *Language and Symbolic Power*. Translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, UK: Polity Press.

_______ (2000/1997). *Pascalian Meditations*. Translated by Richard Nice. Cambridge, UK: Polity Press.

_______ and Monique de Saint Martin (1982). «La Sainte famille: L'épiscopat français dans le champ du pouvoir.» *Actes de la recherche en sciences socials*: vols. 44-45, pp. 2-53.

Browning, Don S. and Françis S. Fiorenza (eds.) (1992). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad.

Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of "Sex"*. New York: Routledge.

Byrnes, Timothy A. and Peter J. Katzenstein (eds.) (2006). *Religion in an Expanding Europe*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Calhoun, Craig (1992). "Introduction: Habermas and the Public Sphere." in: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 1-48.

_______ (1995). *Critical Social Theory: Culture, History, and the Challenge of Difference*. Cambridge, MA: Blackwell.

Carrette, Jeremy R. (1999). "Prologue to a Confession of the Flesh." in: Michel Foucault, *Religion and Culture*. Selected and edited by Jeremy R. Carrette. Manchester: Manchester University Press, pp. 1-47.

_______ (2000). *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London; New York: Routledge.

_______ (2004). "Beyond Theology and Sexuality: Foucault, the Self and the Que(e)rying of Monotheistic Truth." in: in: James Bernauer and Jeremy R. Carrette (eds.). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot: Ashgate, pp. 217-232.

_______ and Richard King (1998). "Giving Birth to Theory: Critical Perspectives on Religion and the Body." *Scottish Journal of Religious Studies* (special edition): vol. 19, no. 1, pp. 123-143.

Cesari, Jocelyne and Sean McLoughlin (eds.) (2005). *European Muslims and the Secular State*. Aldershot: Ashgate.

Danielsen, Arild and Marianne Nordli Hansen (1999). «Makt i Pierre Bourdieus sosiologi» ([Power in Pierre Bourdieu's sociology]). in: Fredrik Engelstad (ed.), *Om makt: Teori og kritikk*. Oslo: Gyldendal, pp. 43-78.

Demerath, Nicholas J. III (2001). *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press.

De Roest, Henk (1998). *Communicative Identity: Habermas' Perspectives of Discourse as a Support for Practical Theology*. Kampen: Kok.

Dianteill, Erwan (2003). "Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern." *Theory and Society*: vol. 32, nos. 5-6, pp. 529-549.

Dillon, Michele (1999). "The Authority of the Holy Revisited: Habermas, Religion, and Emancipatory Possibilities." *Sociological Theory*: vol. 17, no. 3, pp. 290-306.

Engler, Steven (2003). "Modern Times: Religion, Consecration and the State in Bourdieu." *Cultural Studies*: vol. 17, nos. 3-4, pp. 445-467.

Fiorenza, Française Schüssler (1992). "The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction." in: Don S. Browning and Françis S. Fiorenza (eds.). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, pp. 66-91.

Foucault, Michel (1967 [1961]). *Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason*. Translated Richard Howard. London: Tavistock.

_______ (1970 [1966]). *The Order of Things*. London: Tavistock.

_______ (1973 [1963]). *The Birth of the Clinic: An Archeology of Medical Perception.* Translated by A. M. Sheridan Smith. London: Tavistock.

_______ (1977 [1975]). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison.* Translated by Alan Sheridan. London: Allen Lane.

_______ (1986 [1976]). *The History of Sexuality, vol. 1. An Introduction.* Translated by Robert Hurley. New York: Viking.

_______ (1988 [1984]). *The History of Sexuality, vol. III: The Care of the Self.* Translated by Robert Hurley. New York: Vintage.

_______ (1996). "What is Critique?." in: James Schmidt (ed.). *What Is Enlightenment? Eighteenth Century Answers and Twentieth-Century Questions.* Berkeley, CA: University of California Press, 382-398.

_______ (1997 [1994]). "The Masked Philosopher." in: Paul Rabinow (ed.). *The Essential Works of Foucault, 1954-1984, vol. I: Ethics.* Translated by Robert Hurley [et al.]. London: Penguin, 320-328.

_______ (1999). *Religion and Culture.* Selected and edited by Jeremy R. Carrette. Manchester: Manchester University Press.

_______ (2000a [1994]). "Omnes et Singulatim": Toward a Critique of Political Reason." in: *The Essential Works of Foucault, 1954-1984, vol. III. Power.* Edited by James D. Fabuion; Translated by Robert Hurley [et al.]. New York: New Press, pp. 298-325.

_______ (2000b [1994]). "Useless to Revolt?." in: *The Essential Works of Foucault, 1954-1984, vol. III. Power.* Edited by James D. Fabuion; Translated by Robert Hurley [et al.]. New York: New Press, 449-453.

Garrigan, Siobhán (2004). *Beyond Ritual: Sacramental Theology after Habermas.* Aldershot: Ashgate.

Geyer, Hans-Georg, Hans-Norbet Janowski, and Alfred Schmidt (1970). *Theologie und Soziologie.* Stuttgart: Kohlhammer.

Habermas, Jürgen (1980 [1973]). *Legitimation Crisis.* Translated by Thomas McCarthy. London: Heinemann.

_______ (1982). "A Reply to My Critics." in: John B. Thompson and David Held (eds.). *Habermas: Critical Debates.* London: Macmillan, 219-283.

_______ (1984 [1981]). *The Theory of Communicative Action, vol. I: Reason and the Rationalization of Society.* Translated Thomas McCarthy. London: Heinemann.

_______ (1987 [1981]). *The Theory of Communicative Action, vol. II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason.* Translated by Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press.

_______ (1992). "Transcendence from Within, Transcendence in This World." in: Don S. Browning and Françis S. Fiorenza (eds.). *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad, pp. 226-250.

_______ (1994). "Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State." in: Charles Taylor, *Multiculturalism: Examining the Politics of Difference*. Edited with an introduction by Amy Gutman. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 107-148.

_______ (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Edited with an introduction by Eduarto Mendieta. Cambridge, UK: Polity Press.

_______ (2006). "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy*: vol. 14, no. 1, pp. 1-25.

_______ and Joseph Ratzinger (2007). *The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press.

Herbert, David (1996). "Religious Traditions in the Public Sphere: Habermas, MacIntyre and the Representation of Religious Minorities." in: W. A. R. Shadid and P. S. van Kongingsveld (eds.). *Muslims in the Margin*. Kampen: Kok Pharos, pp. 66-79.

Herbert, David (2003). *Religion and Civil Society: Rethinking Public Religion in the Contemporary World*. Aldershot: Ashgate.

H3ibraaten, Helge (1999). "Kommunikativ makt og sanksjonsbasert makt hos Jürgen Habermas" [Communicative Power and Power Based Sanctions in Jürgen Habermas]. in: Fredik Engelstad (ed.). *Om makt: Teori og kritikk*. Oslo: Gyldendal, pp. 223-261.

Jordan, Mark D. (2004). "Sodomites and Churchmen: The Theological Invention of Homosexuality." in: James Bernauer and Jeremy R. Carrette (eds.). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot: Ashgate, pp. 233-244.

Kühle, Lene (2004). "Bourdieu og religionssociologien" [Bourdieu and the Sociology of Religion]. in: A. Geertz, H. J. Lundager Jensen, and J. P. Schjødt (eds.). *Det brede og det skarpe*. Fredriksberg: Anis, pp. 37-45.

Leezenberg, Michiel (2004). "Power and Political Spirituality: Michel Foucault on the Islamic Revolution in Iran." in: James Bernauer and Jeremy R. Carrette (eds.). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot: Ashgate, pp. 99-115.

Lindhardt, Jan (2006). "Efterord" [Postscript]. in: Jürgen Habermas and Joseph Ratzinger, *Fornuft og religion: Sekulariseringens dialektik*. Højbjerg: Hovedland, pp. 63-70.

Lyon, David (2006). "New Media, Niche Markets, and the Body: Excarnate and Hypercarnate Challenges for Theory and Theology." in: John A. Beckford and James Walliss (eds.). *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*. Aldershot: Ashgate, pp. 197-210.

Mahmood, Saba (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ; Oxford: Princeton University Press.

Mahon, Michael. (2004). "Catholic Sex." in: James Bernauer and Jeremy R. Carrette (eds.). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot: Ashgate, pp. 245-266.

McCall, Corey (2004). "Autonomy, Religion, and Revolt in Foucault." *Journal of Philosophy and Scripture*: vol. 2, no. 1, pp. 7-14.

Mendieta, Eduardo (2002). "Introduction." in: Jürgen Habermas. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Edited with an introduction by Eduarto Mendieta. Cambridge, UK: Polity Press, pp. 1-36.

________ (2005). "Introduction: Religion as Critique: Theology as Social Critique and Enlightened Reason." in: Eduardo Mendieta (ed.). *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. New York: Routledge, 1-17.

Pinto, Henrique (2002). *Foucault, Christianity and Interfaith Dialogue*. London; New York: Routledge.

Rey, Terry (2004). "Marketing the Goods of Salvation: Bourdieu on Religion." *Religion*: vol. 34, pp. 331-343.

________ (2007). *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox Publishing.

Robertson, Roland (1992). "The Economization of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach." *Social Compass*: vol. 39, no. 1, pp. 147-157.

Rosenlund, Lennart (2000). *Social Structures and Change: Applying Pierre Bourdieu's Approach and Analytic Framework*. Stavanger: Stavanger University College. (Working Papers; 85)

Sandmo, Erling (1999). "Michel Foucault som maktteoretiker" [Michel Foucault as a Theorist on Power]. in: Fredrik Engelstad (ed.). *Om makt: Teori og kritikk*. Oslo: Gyldendal, pp. 79-96.

Schuld, J. Joyce (2003). *Foucault and Augustine: Reconsidering Power and Love*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Sheik, C. S. (2004). "Dress and Discipline: A Foucauldian Analysis of the Hijab Controversy." Paper read at Association for the Sociology of Religion's 66th Annual Meeting, San Francisco.

Siebert, Rudolf J. (1985). *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*. Berlin; New York; Amsterdam: Mouton.

Swartz, David (1996). "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power." *Sociology of Religion*: vol. 57, no. 1, pp. 71-85.

________ (1997). *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Taylor, Charles (1992). *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

________ (2003). "The Politics of Recognition." in: John Stone and Rutledge M. Dennis (eds.). *Race and Ethnicity: Comparative and Theoretical Approaches*. Oxford: Blackwell, pp. 373-381.

Thumma, Scott and Edward R. Gray (eds.) (2005). *Gay Religion*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Ulland, Dagfinn (2007). *Guds karneval: En religionspsykologisk studie av Toronto-vekkelsens ekstatiske spiritualitet* [God's Carnival: A Study in the Psychology of Religion of the Ecstatic Spirituality in the Toronto Revival]. Lund: Lunds Universitet. (Lund Studies in Psychology of Religion; 9)

Verter, Bradford (2003). "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu." *Sociological Theory*: vol. 21, no. 2, pp. 150-174.

Warner, Michael David (1992). "The Mass Public and the Mass Subject." in: Craig Calhoun (ed.). *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, pp. 377-401.

Wilcox, Melissa M. (2003). *Coming Out in Christianity: Religion, Identity, and Community*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Yadgar, Yaacov (2003). "SHAS as a Struggle to Create a New Field: A Bourdieuan Perspective of an Israeli Phenomenon." *Sociology of Religion*: vol. 64, no. 2, pp. 223-246.

قراءات مقترحة

Bernauer, James and Jeremy R. Carrette (eds.) (2004). *Michel Foucault and Theology: The Politics of Religious Experience*. Aldershot: Ashgate.

Bourdieu, Pierre (1971a). «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue francçaise de sociologie*: vol. 12, no. 3, pp. 295-334.

________ (1987 [1971]). "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion." in: Sam Lash and Scott Whimster (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin, pp. 119-136.

Carrette, Jeremy R. (2000). *Foucault and Religion: Spiritual Corporality and Political Spirituality*. London; New York: Routledge.

Dianteill, Erwan (2003). "Pierre Bourdieu and the Sociology of Religion: A Central and Peripheral Concern." *Theory and Society*: vol. 32, nos. 5-6, pp. 529-549.

Foucault, Michel (1999). *Religion and Culture*. Selected and edited by Jeremy R. Carrette. Manchester: Manchester University Press.

Habermas, Jürgen (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Edited with an introduction by Eduarto Mendieta. Cambridge, UK: Polity Press.

________ (2006). "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy*: vol. 14, no. 1, pp. 1-25.

________ and Joseph Ratzinger (2007). *The Dialectic of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press.

Rey, Terry (2007). *Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox Publishing.

الفصل السادس

نظرية الاختيار العقلاني
رؤيةٌ نقدية

مالكولم هاملتون

مقدّمة

من بين تطبيقات نظرية الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory (RCT)) قاطبة يأتي تطبيقها على المعتقد والممارسة الدينية الأكثر إثارة للجدال؛ إذ قد يحاجّ كثيرون في أنّ الدين هو ذلك الفضاء من النشاط الإنساني الأقل قابلية لتطبيق الاختيار العقلاني، والولاء لصورة معيّنة من الدين لا يعني ببساطة شيئاً مختاراً على أساس جدول الكلفة والفائدة.

وتجادل نظرية الاختيار العقلاني، بحكم انبثاقها عن نظرية اقتصادية، بأن جوانب السلوك الإنساني يمكن أن تُفهم على نحو أفضل بوصفها محفَّزة بالرغبة في الحصول على أعلى الفوائد بأقل كلفة (Becker, 1986). وبتعبير آخر، يتصف السلوك في الأساس بالعقلانية مثلما يكون في حالة السلوك الاقتصادي؛ إذ إنه في اختيار الزواج من شخص ما، على سبيل المثال، أو أصدقاء للارتباط بهم والتفاعل الاجتماعي معهم، تكون الزيادة الصافية في الفوائد على الكلفة الموجودة هي ما تحدد نتيجة الاختيار. على هذا النحو يمكن تحليل ائتلافات الزواج والصداقة وفهمها.

طالما كانت نظرية الاختيار العقلاني محل خلاف في السوسيولوجيا، لذا فقد صارت عند تطبيقها على سوسيولوجيا الدين قضيةً أثارت جدالاً محتدماً؛ إذ إنها تدعي طرح مسألة التخصص المعرفي الفرعي على أساس جديد، وكانت قد أدت إلى إعادة تقييم جوهرية لأطروحة العلمنة، كما أنها ادعت أنها تقدم رؤى جديدة في دراسة الطائفية والحركات الدينية.

مبادئ نظرية الاختيار العقلاني في الدين

الأسس

كان أول من طبّق نظرية الاختيار العقلاني منهجياً على الدين رودني ستارك (Rodney Stark) ووليام سيمز باينبريدج (William Sims Bainbridge)، ومنذ ذلك الحين، عدلت وطوّرت ونقّحت على أيديهما (Stark and Bainbridge, 1980; 1985; 1987)، ولا سيما ستارك وعدداً من الزملاء والتابعين، وبخاصة لورنس إياناكون (Laurence Iannaccone)، وروجر فينك (Roger Finke) (Finke, 1997; Finke and Iannaccone, 1993; Iannaccone, 1992a; 1992b; 1997; Stark and Finke, 2000). وسوف نوضّح في هذا الجزء المبادئ الرئيسة لأحدث الرؤى في نظرية الاختيار العقلاني في الدين، مع تخصيص الجزء التالي لتقديم الحجاج الرئيسة لأهم ناقديها.

قدّم ستارك وباينبريدج في الأصل ما اعتبراه نظرية استدلالية للدين (Stark and Bainbridge, 1980; 1987)، وكان ذلك محفوظاً إلى حدّ كبير في صيغ حديثة (Stark, 1999a; Stark and Finke, 2000). وهما يستخلصان نظريتهما عن الدين من نظرية عامة عن الطبيعة الإنسانية والعمل تتصف بعدد محدود من البدهيات الأساسية معاً وسلسلة من الافتراضات التي إما تنبع من هذه البدهيات أو من حقيقتها الراسخة في سياقات أخرى. وتعتمد هذه المقاربة على نظرية تبادل قائمة على مبدأ أن جميع التفاعلات الإنسانية أو معظمها يمكن معالجتها بوصفها صورة من صور التبادل. ويمكن اعتبار نظرية التبادل نفسها حالة خاصة من نظرية الاختيار العقلاني وذلك فيما تقرّه الأخيرة من أنّ الفاعلين في سياق التبادل دائماً يسعون لزيادة المنافع الصافية إلى حدها الأقصى.

يشير الافتراض الذي يبدأ من الحجّة الواردة في أحدث تصريحات نظرية الاختيار العقلاني في الدين إلى أن «البشر يسعون لتحقيق خيارات عقلانية في حدود معلوماتهم وفهمهم، مقيّدين بالخيارات المتوفرة، وموجَّهين بتفضيلاتهم وأذواقهم» (Stark and Finke, 2000: 65). وهم في هذا يزِنون المكافآت المتوقعة مقابل التكلفات، بما فيها تكلفة إمكانية عدم الحصول على مسار آخر للفعل. وهم أيضاً يضعون تفسيرات لكيفية الحصول على

المكافآت والتقليل من التكلفات. وتُقيَّم التفسيرات على أساس النتائج التي يحققونها، فمن يثبت فعالية أكبر يبق، ويُستبعد الآخرون.

تُعرّف المكافآت على أنها أي شيء يرغب به البشر ويكونون على استعداد لبذل بعض التكلفة للحصول عليه، وتشمل كل ما هو خاص وعام من الأشياء، مثل السلام، والسعادة. وسواء أكانت المكافآت خاصة أم عامة، فهي دائماً تكون محدودة كمّاً. بعض المكافآت، وفي الغالب تلك المرغوبة بشدة، مثل الأشياء الأخلاقية، لا يمكن تحصيلها في هذا العالم. ومن ثَم يميل البشر إلى قبول التفسيرات حول كيفية الحصول على مثل هذه المكافآت العامة وصعبة المنال، تلك التفسيرات التي تقول إن هذا ممكن الحصول في الحياة الآخرة أو في سياق ما غير قابل للإثبات، ومن هنا يظهر الدين.

الدين هو محاولة تأمين المكافآت المرغوبة في غياب مزيد من الوسائل العادية. وهو في الأساس نَسَق غير قابل للإثبات من تفسيرات كيفية إمكانية الحصول على المكافآت الأشمل، والذي يجب أن يكون موضع ثقة. فهو نَسق للتفسيرات يَعِد بمكافآت في العالم الآخر لا يمكن نيلها إلا بالإحالة إلى قوى خارقة للطبيعة ـ يُعتقد أنها قوى تتجاوز الطبيعة أو تأتي من خارجها وقادرة على بسط حكمها على القوى المادية الطبيعية[١]. وأنساق التفسيرات التي لا تحيل إلى قوة خارقة للطبيعة لا تعتبر ديانات، فإلحاد بوذية تيرافادا القانونية، على سبيل المثال، يختلف عن ذلك الموجود في البوذية العادية التي تعتقد بوجود كائنات خارقة للطبيعة مختلفة، ولذا فهي تعتبر دينية بشكل حقيقي.

أضف إلى ذلك أن أنساق التفسيرات ليست دينية كلية وفقاً لرؤية ستارك وفينك لنظرية الاختيار العقلاني في الدين ما لم تكن تفترض وجود آلهة،

---

(١) في الصياغة الأصلية، تحدّث ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1985; 1987) عن المكافآت بوصفها «مصادر تعويض» وهو مصطلح لم يوفّقا في اختياره وفق اعترافهما لاحقاً؛ لأنه أوحى بفكرة شيء موعود بدلاً من مكافأة مرغوبة، وذلك عوضاً عن وعد بمكافأة في كينونة مستقبلية ما، أو نظام للوجود. وهذا ما سبّب كثيراً من سوء الفهم والنقد في غير موضعه، وبالفعل نبذ المصطلح كلية في الصياغات الأحدث.

وهم ما يعرفون بأنهم كيانات لديها وعي ورغبات. ولا تعدّ المفاهيم المجرّدة والغامضة عن الإلوهية دينية بحق وفقاً لهذه الرؤية. فهناك مفاهيم مثل الطاوية أو «أساس الكينونة» غير غير مؤهلة آلهة حقيقية.

في هذه المرحلة يأتي عنصر نظرية التبادل. ففي سعيهم وراء المكافآت يدخل البشر في علاقات تبادل مع الإله أو الآلهة، وهذا لا يحدث إلا عندما تنعدم السبل اليومية في الحصول على المكافآت، كما هي عموماً في حالة المكافآت التي هي أكثر عمومية[٢]، وبتجميع العناصر الأساسية، تمكّن ستارك وفينك (Stark and Finke, 2000: 91) من صياغة تعريف للدين: «يتألّف الدين من التفسيرات شديدة العمومية للوجود، من بينها شروط التبادل مع إله أو آلهة». والتفسيرات الدينية تقول ما تريده الآلهة من البشر وما يمكن أن يجنيه البشر من الآلهة في المقابل. فضلاً عن ذلك، تجيب التفسيرات الدينية عن أسئلة أساسية تتعلّق بمعنى الحياة، وكيف وُجد البشر، ولماذا نحن هنا، وما يحدث لنا بعد الموت، إلى غير ذلك. ومن ثَم، تستند نظرية الاختيار العقلاني في الدين على أسس ثقافية قوية تماماً، وذلك في اعتبارها الدين إلى حدّ كبير تفسيري وترفض تحليله بمعانٍ وظيفية أو في إطار أنساق رمزية تدمج التضامن الاجتماعي وتعزّزه، أو تحفظ النظام الاجتماعي...إلخ. أما عن مدى تحقيقها ذلك من عدمه وملابسات ذلك فتعتبر مسألة إمبريقية يحتاج الوقوف عليها إلى بحث وتحقيق.

إن الصفات التي تُعزى إلى الآلهة تتنوّع تنوّعاً هائلاً؛ إذ ترى الآلهة قوية بصورة أو بأخرى، ومحسنة، وحاقدة، ومصدر ثقة، ومتسقة، إلى غير ذلك. وتعتمد شروط التبادل بين البشر والآلهة على هذه الصفات المتغيرة؛ إذ قد تكون التبادلات قصيرة المدى، أو تافهة نسبياً، وغير إقصائية، أو طويلة المدى وذات دلالة عميقة وإقصائية.

وفي مجتمعات أكثر تعقيداً تظهر فيها درجة من تقسيم العمل، تصبح

---

(٢) المكافآت الدنيوية شديدة الخصوصية هي تلك التي يوفّرها الساحر وليس الدين. فالسحر ليس معنياً بالآلهة، بل بالمفاهيم غير الشخصية عن القوة الخارقة للطبيعة. ولا هو معني بالتفسيرات والمكافآت من النوع شديد العمومية أيضاً. ومثلما حاجّ دوركايم وبسبب هذه الخصائص، فإنه لا يؤدي إلى تنظيم ديني بل يتضمّن ممارسين وعملاء أفراد فحسب.

المعاملات مع الآلهة مسؤولية متخصصين ثقافيين محدّدين، وهو ما يتطوّر إلى نسق ثقافي محدّد تشكّله تنظيمات معنية بالأمور الدينية.

وضع الثقة في التفسيرات الدينية مسألة خطرة، هكذا يفسر ستارك وفينك (Stark and Finke, 2000). وهي تفسيرات صعبة التقييم والتحديد، إن لم تكن مستحيلة. والثقة فيها ستكبر إلى حد وضع تفسيرات أخرى عديدة ثقتها فيها. لهذا السبب دائماً ما يكون الدين شأناً جماعياً وتواصلياً، والتعزيز الجماعي للثقة في الافتراضات الدينية عادة ما يجد سبلاً للتعبير عنه في صور الطقوس والاحتفالات المجتمعية، كذلك تغرس الطقوس الثقة. فأحد جوانب الصلاة، وهي صورة من طقس خاص، يتمثل في أنها تولّد اطمئناناً بأن الكيانات الدينية حقيقية، مثلما يفعل الإيمان بالمعجزات والتجارب الصوفية.

قد يظهر عدد من التنظيمات الدينية في مجتمع ما لتقدّم تنوعاً من التفسيرات. وهنا تتقمص نظرية الاختيار العقلاني في الدين شخصيتها «الاقتصادية» الأكثر حدة؛ إذ إنها ترى التنظيمات الدينية بوصفها مؤسسات تتنافس في ما بينها عارضةً منتجات بأسعار (تكلفة) مختلفة على المستهلكين، ممّن يختارون بينها وفقاً لجودة تلبية المنتجات لتفضيلاتهم الخاصة وتوقعهم للمنافع الصافية التي يمكن جنيها عند حساب المكافآت مقابل تكلفة المشاركة.

لأن افتراضات الدين غالباً ما تكون غير قابلة للإثبات، فبمجرد ظهور المختصين الدينيين، فإنهم يميلون إلى التجمع في تنظيمات إقصائية بطبيعتها، تعرض مكافآت تبدو أقل يقيناً، وفقاً لستارك وفينك (Stark and Finke, 2000). لهذا السبب، تميل التنظيمات الدينية إلى استبعاد متعدّدي الولاء.

غير أن تفضيلات الناس، تتنوّع تنوّعاً ملحوظاً فيما يتعلّق بما عند التنظيمات الدينية لعرضه، تماماً مثلما يفعلون فيما يتعلق بأي نوع آخر من النشاط أو نمط الاستهلاك، ما يناسب فرد لن يناسب آخر. بعضهم مثلاً يفضل نمطاً من العبادة يشدد على الحماسة التعبيرية، بينما يجد آخرون ضالتهم في التأمل الهادئ. ومن مبادئ نظرية الاختيار العقلاني أن تكون التفضيلات الأساسية مستقرة أو ثابتة نسبياً؛ إذ يريد البشر عموماً الأشياء

نفسها: الأمن والراحة والرفاهية المادية والترفيه إلى غير ذلك. وتميل نظرية الاختيار العقلاني إلى تجاهل طريقة تحديد مثل هذه التفضيلات؛ لأن هذا في نظرها يتوقف إلى حد كبير على علم الأحياء والجوانب العامة للطبيعة البشرية. وفي حالة الدين، يفترض أن هناك حاجة عامة إلى نسق ما من المعتقدات يقدّم مكافآت وإلا يكون صعب المنال. والإجابات الدينية عن المسائل الأبدية فيما يخص الحياة البشرية دائماً ما تكون مطلوبة.

الميول الفردية نحو نمط معين أو آخر من الإجابة تعد أيضاً عنصراً ثابتاً نسبياً. ومن ثَم سيكون هناك مجال من منافذ السوق المحتملة التي يمكن للتنظيمات الدينية أن تشغلها. وهي منافذ تتراوح بين تلك التي تتناغم إلى حد كبير مع القيم الاجتماعية السائدة وتلك التي تنحرف بصورة ملحوظة في هذا الصدد؛ أو، مثلما يعبّر منظرو الاختيار العقلاني، تلك التي تكون في حالة توتر دائماً مع المجتمع سواء أكانت هذه الحالة شديدة أم خفيفة. وفي السوق الدينية الحرة ستظهر التنظيمات الدينية في صورة من يسعى لإرضاء جميع من في هذا المدى. ويرى ستارك وفينك (Stark and Finke, 2000) هذا المدى بوصفه أيضاً عاكساً لدرجة التحرر والصرامة، مع كون التنظيمات الدينية ذات التوتر العالمي بالغة الصرامة والأقل توتراً في المقابل بالغة التحرّر. ومن ثَمَّ، ستميل التنظيمات الدينية إلى أن تكون موزّعة بصورة عادية، وفي الغالب لا تكون شديدة الصرامة ولا شديدة التحرر، لكنها تأخذ موقعاً نحو المركز، حيث تقع معظم التفضيلات الفردية.

تشدّد نظرية الاختيار العقلاني في الدين بشدة على جانب العرض في السوق الدينية. وبناءً على أن التفضيلات الدينية ثابتة نسبيّاً، فإنّ التغيّر الديني وظهور «مؤسسات» جديدة تعرض «منتجات» دينية جديدة لا يسوقها تغيّر في الطلب. بل بالأحرى، إنها أنشطة المغامرة الحرة الدينية هي التي تسعى لإرضاء التفضيلات الدينية المتنوعة التي تشكّل السوق الدينية. والحاجات الدينية عند «الزبائن» المحتملين تظلّ خاملة إلى أن يأتي مغامرو الدين والمقاولون ليقدّموا عرضاً لشيء يروق لهم.

كلما كانت السوق الدينية أكثر تعددية، عظم احتمال وجود شيء ما في

العرض يروق لزبون محتمل. بمعنى آخر، إن الخيارات الواسعة من المنتجات الدينية والتنافس بين العروض تضمن تلبية طلبات معظم الزبائن. وتعني المنافسة أن أصحاب العرض يجب أن يسعوا بنشاط لتجنيد أعضاء، متبنين مدى من الاستراتيجيات لجذبهم.

في اتخاذها هذا الموقف تقلب نظرية الاختيار العقلاني في الدين النظرية التقليدية رأساً على عقب. فقد ظل مفترضاً لزمن طويل أن التعددية والتنافس في حالة الدين تقوّض سلطته، وتعزّز عدم الاكتراث، وتروّج للعلمنة. والعكس صحيح، فالبنية التعددية القوية التي توفّرها كنيسة واحدة خارج المنافسة ومجموعة من المذاهب تضمن صعوبة الانشقاق والانحراف وعدم شيوعه (Berger, 1973).

وفي المقابل، ترى نظرية الاختيار العقلاني في الدين أنّ العرض أحادي القطب وتنظيم السوق الدينية يترك معظم التفضيلات غير محقّقة وكامنة. كذلك يعدّ المختصين والموظفين الدينيين آمنين في مواقعهم سواء جذبوا مشاركة شعبية أم لا. ومن ثَم، هناك حاجة إلى بذل قليل من الجهد في السعي لتلبية الحاجات الدينية للناس الذين يتحتم عليهم ببساطة أخذ المعروض أو تركه. وفي مثل هذه السوق الدينية يميل الدين إلى فقدان حيويته؛ فهناك في أفضل الأحوال ولاء أسمى للتنظيم الديني، وفي أسوأ الأحوال عدم اكتراث واسع الانتشار. وتضمن التعددية أن تكون جميع التفضيلات مُرضية، وأن يكون هناك ترويج وتسويق بحماسة للدين؛ لأن النجاح يعتمد عليه. فإذا أزلنا الاحتكار والتأميم، فستكون النتيجة ازدهار السوق الدينية، والحيوية الدينية، ومستويات عالية من المشاركة الفعالة في عدد من التنظيمات الدينية. وقد سعت عدة دراسات إمبريقية لاختبار هذه المزاعم في سياقات متنوّعة. بعضها جاء في مصلحتها، وبعضها الآخر أسفر عن نتائج مضادة، أو جاء بعيوب في المناهج التي استخدمها منظرو الاختيار العقلاني، مثلما سنبيّن لاحقاً[٣].

اختيار الانتماء الديني، مثلما يعي منظر الاختيار العقلاني، لا يشبه

(٣) لمراجعة هذا العمل التجريبي، انظر:

(Chavez and Gorski, 2001).

تماماً اختيار منتجٍ من منتجات الحياة اليومية. فهناك عوامل شديدة التحديد تميل إلى عرقلةٍ مثل هذا الاختيار؛ إذ إن كثيراً من الناس ينشؤون بإيمان ديني، ومعظم الناس لا يغيرون انتماءهم بسهولة، وهذا ما فسّره منظرو الاختيار العقلاني في ضوء رأس المال الاجتماعي والديني. ورأس المال الاجتماعي (Stark and Finke, 2000) هو شبكة العلاقات الشخصية التي يمكن أن يتمتع بها الفرد مع أعضاء آخرين من تنظيمها الديني، وهذه الشبكة لا يمكن التخلي عنها بسهولة، بالانضمام إلى تنظيم ديني جديد. أما رأس المال الديني (Iannaccone, 1990; Stark and Finke, 2000) فهو المخزون المتراكم من المعرفة الدينية والكفاءات التي يتكوّن منها تقليداً معتبراً عادةً. وكلّما كبر هذا المخزون من رأس المال، مثلما يشير إياناكون، زاد انبثاق رضى الفرد عن أي نشاط ديني ناتج. ومن هذا يمكننا التنبؤ بأنّ المرتدين سيكونون بنسبة عالية من بين الفئات الشبابية؛ لأن الشباب ليس لديهم رأسمال ديني كبير ليخسروه. والتنبؤ الثاني هو أن الكبار سيميلون إلى المشاركة أكثر من الشباب في جماعتهم الدينية. ويدعم إياناكون (Iannaccone, 1990) هذه التنبؤات مع تحليل للبيانات الإمبريقية.

تطبيق إمبريقي

العلمنة والتعددية

تعرّضت الأطروحة ـ التي ظلّت مقبولة زمناً طويلاً ـ التي تقول إنّ الحداثة تعني العلمنة وتهميش الدين، بل وأفوله، لتحدٍّ شديد من منظّري الاختيار العقلاني. فهم يرون فكرة أن العلمنة عملية حتمية في المجتمعات الحديثة أسطورةً أوحى بها افتراض أن الحداثة لا تتوافق مع الدين. ونظرية العلمنة التقليدية، في رأيهم، بالغت بصورة زائدة في ذكر مدى العلمنة، حاطّة من قيمة الدليل المضاد أو متغاضية عنه، ومفترضة خطأ أن العملية، أينما وقعت، فإنها لا رجعة فيها (Stark, 1996).

ومثلما رأينا، فإن نقص الحيوية الدينية، وعدم الاكتراث بالدين، والمعدّلات المنخفضة في عضوية الكنيسة والمشاركة فيها، هي مثلما يجادل منظرو الاختيار العقلاني، نتيجة الاحتكار والتأميم ونقص المنافسة في

السوق الدينية، فأينما وجدت سوق حرة، وتعدّدية وتنافس، ازدهر الدين. والمثال الأوضح على ذلك هو الولايات المتحدة. فمنظرو الاختيار العقلاني، بحكم رفضهم من قبل منظري سوسيولوجيا الدين التقليديين بوصفهم منحرفين، يرون هذا الرفض مصدراً لدعم قوي لموقفهم؛ كانت الولايات المتحدة دائماً ـ أكثر البلدان تقدماً تكنولوجياً وأكثرها تديناً أيضاً ـ مشكلة لنظرية العلمنة التقليدية. ومرة أخرى بقلب أفكار ـ طالما كانت تلقى قبولاً ـ رأساً على عقب فإن أوروبا في واقع الأمر مثلما ترى نظرية الاختيار العقلاني في الدين هي الشاذة ولأسباب تاريخية خاصة ترتبط بتقاليد السوق الدينية. فكثير من بلدان أوروبا، حتى وقت قريب، لم يكن لديها سوق دينية حرة بل كانت تتصف بالاحتكار والرقابة.

سعى منظرو الاختيار العقلاني لتدعيم هذه المزاعم بتنظيم وترتيب البيانات الإمبريقية المقارنة في مصلحتهم؛ إذ بحث فينك وستارك (Finke and Stark, 1992) في البيانات حول الولايات المتحدة بين عامي ١٧٧٦ و١٩٩٠، مجادليْن بأن الظهور التدريجي لسوق دينية تنافسية حرة على مدار تلك الفترة صاحبه صعود متواصل وجوهري في الانتماء الديني وتحوّل ارتياد الكنيسة من مستويات غير ملحوظة ومتواضعة إلى مستويات مرتفعة.

وحلل إياناكون (Iannaccone, 1991) البيانات حول ثماني عشرة دولة، أربع عشرة منها في أوروبا، ووجد ارتباطاً قوياً بين التنافس والمشاركة الدينية. كان التنافس مسؤولاً عن ازدياد ارتياد الكنيسة إلى تسعين في المئة. وعلى عكس الولايات المتحدة، تعرض الدول الإسكندنافية أحد أوضح الأمثلة على إخماد الحيوية الدينية بسبب الاحتكار والرقابة. ففي السويد كان دعم الكنيسة اللوثرية الراسخة من الدولة كفيلاً ـ بحسب فينك (Finke, 1997) ـ بأن يعوق ظهور تنظيمات دينية أخرى، وذلك لارتفاع تكاليف البدء بالمشروع. كذلك يشيع التدخل التشريعي والإداري في شؤون الكنيسة، مثلما يدلّل ستارك وفينك (Stark and Finke, 2000) مسفراً ذلك عن أن هذه المؤشرات حول الحيوية الدينية في تلك البلدان تظهرها ضعيفة جداً. وبالمثل، كانت الإعاقة البيروقراطية لأديان جديدة في ألمانيا، مثبطاً لنموها وتطورها.

تزعم نظرية الاختيار العقلاني قدرتها على دمج كثير من نتائج أعمال مبكرة حول الطوائف والعقائد الدينية في إطار العمل بطريقة أكثر منهجية. وقد عرّف ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1979; 1985; 1987)، وستارك وفينك (Stark and Finke, 2000) الطوائف والعقائد بوصفها تنظيمات دينية منحرفة. ويستخدمون مصطلح «طائفة» (sect) للإشارة إلى تنظيم ديني منحرف ينفصل عن التنظيم الديني الرسمي، بينما يستخدم مصطلح «عقيدة» (cult) للإشارة إلى تنظيم ديني منحرف جديد تماماً، بدلاً من حركة انشقاقية. وكلاهما يمثل علاقة توتر مرتفع نسبياً مع البيئة الاجتماعية ـ الثقافية المحيطة.

ينبثق الميل نحو الانشقاق الطائفي عند منظري الاختيار العقلاني من حقيقة أن العضوية في أي تنظيم ديني لا بد من أن تكون متباينة على الصعيد الداخلي (Stark and Bainbridge, 1987; Stark and Finke, 2000). والشيء المهم بخاصة في هذا الصدّد هي التقسيمات بين ما هو أفضل ـ وما هو أسوأ، وبين الأكثر والأقل قوة. فهناك دائماً احتمال للصراع داخل التنظيمات الدينية، وتتفرّع الحركات الطائفية من مثل هذا الصراع، وتحدث عندما تساندها ظروف معينة. وعموماً، كثيراً ما تقع حركات الانشقاق الطائفي مع إدراك الأعضاء المحرومين نسبياً أن المكاسب المحتملة من الانفصال تفوق التكلفة. وكلما زادت درجة التشعب في تنظيمات دينية، أصبح من المرجح أن يسود هذا الحال.

ثمة أربع نتائج ممكنة للصراعات، والتوقّعات المتنوعة داخل التنظيمات الدينية، بحسب ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1987). **أولاً**: قد تتوازن القوى بعضها مع بعض، وسوف تحافظ الجماعة على وحدتها وتماسكها في مستوى توازن التوتر مع المجتمع. **ثانياً**: قد تنقسم الجماعة إلى اثنتين، كل واحدة تتحرك في اتجاه معاكس للأخرى، إحداها في اتجاه الكنيسة والأخرى في الاتجاه الطائفي. **ثالثاً**: الأقوى نسبياً قد يسود، ومن ثَمّ تتحرّك الجماعة عامةً في اتجاه الكنيسة ـ نموذج أكثر شيوعاً. **وأخيراً**، الأغلبية غير الراضية نسبياً قد تنجح في تحريك الجماعة عامة في الاتجاه الطائفي، وهو أمر نادر الحدوث يتطلب ظروفاً أكثر خصوصية.

أولى منظرو الاختيار العقلاني، ولا سيما ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1987)، وستارك وفينك (Stark and Finke, 2000) قدراً كبيراً من الاهتمام لهذه العمليات. وقدر كبير من هذا العمل لا يعتمد على مبادئ نظرية الاختيار العقلاني في الدين في حد ذاتها، لذا لن نتطرق هنا إلى مناقشتها بالتفصيل. غير أن نظرية الاختيار العقلاني في الدين، لديها ما تقوله فيما يتعلق بالصفات المحددة للحركات الطائفية الانشقاقية التي تتفرع مباشرة من تطبيق أسسها النظرية التي هي اقتصادية في الأساس.

أسهم إياناكون (Iannaccone, 1988; 1992a; 1992b; 1995) بخاصة في هذا الصدد، وأدمجت أعماله إلى حد كبير في نظرية الاختيار العقلاني في الدين (Stark, 1996; Stark and Finke, 2000)؛ إذ نراه يتوسع في المقاربة إلى حد فهم مثل هذه الصفات النمطية للطوائف مثل: تشددها، ومذهبها المحافظ، ومستوياتها العالية في المشاركة، وقاعدتها الاجتماعية ذات المستوى الاقتصادي ـ الاجتماعي المتدني نسبياً، وكذلك فهم سبب توافق هذه الصفات معاً.

الشيء المحوري في هذا العمل هو تأكيد المشكلة الدائمة التي تواجه جميع التنظيمات التطوعية: ألا وهي مشكلة الراكب المجاني (free-rider)(*). يحمل توفيرُ المنافعِ الجماعي لجميع الأعضاء ـ بصرف النظر عن إسهاماتهم ـ خطورةَ تمتعِ بعضِ الناس بمنافع تنتج عن إسهام آخرين بجهد وموارد ووقت يحفظ توليدَ المنافع. وبغية منع هذه الظاهرة، تميل الجماعات الطائفية إلى أن تفرض مطالب مكلفة على الأعضاء وهو ما يمنع وجود ذوي الالتزام المحدود فيها. تتضمّن مثل هذه المطالب في الغالب نوعاً غير مبرر من التكلفة، مثل ارتداء ملابس مميزة، الحمية وغيرها من ألوان الحرمان، وأنماط عيش منعزلة، ومعايير سلوكية منظمة بصرامة ـ بمعنى آخر، أشياء تميّز أعضاء الطائفة عن الآخرين وعن المجتمع المحيط. ومن يقدرون

(*) مصطلح يستخدم في الاقتصاد للدلالة على من ينتفع من الموارد أو السلع أو الخامات من دون أداء مقابل هذه المنفعة. وانسحب استخدام المصطلح على العلوم النفسية والاجتماعية ليشير إلى الدلالة نفسها عن الإشارة إلى نوع من التواكل في الانتفاع بمصادر ذات ملكية مشتركة. انظر: Russell Hardin, "The Free Rider Problem," *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (21 May 2003). (المترجم).

المنافع الدينية التي تعرضها الطائفة تقديراً عالياً بما يكفي، هم وحدهم من يكونون على استعداد لتقبُّل هذه المطالب. هم من سيكونون ملتزمين بدرجة عالية، وأقل احتمالاً أن يحاولوا الركوب مجاناً.

نظراً إلى ما تؤديه مثل هذه المطالب من تحوّل الطائفة إلى جماعة منعزلة نسبياً، فإنها ستسعى لتوفير إشباعات لا يمكن تحقّقها إلا من خلال الاندماج في المجتمع الأوسع، مثل التفاعل الاجتماعي والصداقة. ومن ثم يرجح وجود مستوى مرتفع من المشاركة في حياة الطائفة من جانب أعضائها.

انتقادات نظرية الاختيار العقلاني في الدين

أسس

تتعدّد انتقادات نظرية الاختيار العقلاني في الدين وتتنوع؛ إذ تعدّ جميع جوانبها محلّ خلاف، بدءاً من مبادئها الأساسية حتى تطبيقها على العلمنة والحركات الطائفية.

بدءاً من المبادئ الأساسية، يشكّك نقّاد كثيرون في المفهوم الجوهري الذي يقول إنّ الانتماء الديني مسألة اختيار في المطلق، أو أن الأنشطة التي تشكّل الدين يمكن وصفها بأريحية في ضوء لغة التبادل والاختيار العقلاني. يشدّد بروس (Bruce, 1993) على الفارق الجوهري بين الدين والمنتجات الاستهلاكية؛ فالمرء لا يغيّر دينه وفقاً لما هو معروض في السوق مثلما يغيّر سيارته. وواقع الأمر أنّ الدين في الغالب هو نوع من الأشياء التي لا يغيرها الإنسان على الإطلاق إذا تحدثنا من الناحية المثالية؛ لأنّ الالتزام، على وجه التحديد، هو جانب رئيس فيه، والمؤمنون، تحديداً، هم مؤمنون وليسوا مستهلكين. وفي إيمانهم نجدهم يناصرون ما يعتبرونه حقيقة، والحقيقة شيء ليس للمرء أيّ خيار في قبولها (Bankston, 2002).

ما يعتبره الناس حقيقة يحدّده إلى حدّ كبير ـ بطبيعة الحال ـ ما يعتبره آخرون من حولهم أنه كذلك. فمعتقداتهم يحدّدها التفاعل الاجتماعي والبيئة الثقافية التي يجدون أنفسهم فيها. ونظرية الاختيار العقلاني في الدين، مثلما يشير نقّادها، تتجاهل مثل هذه العوامل الاجتماعية والثقافية وكذلك التقليدية

والتاريخية. ومن ثم، ينصبّ التركيز على صناعة القرار الفردي، من دون اعتبار لأي سياق اجتماعي وثقافي (Ellison, 1995). ويشير دارن شركت (Sherkat, 1997) في هذا الصدد إلى أن الأسواق دائماً ما تكون متضمنة في العلاقات الاجتماعية، ولا سيما الأسواق الدينية ويذكرنا أيضاً أن الخيارات لا يمكن أن تتناسب ببساطة مع التفضيلات. فنحن لا نختار دوماً ما نفضّله؛ إذ تتشكّل خياراتنا أيضاً بفعل اتجاهات الآخرين المهمين من حولنا وأفعالهم وتوقعاتنا لردود فعلهم على سلوكنا وأثرهم فيه.

أضف إلى ذلك، إن تأكيد نظرية الاختيار العقلاني في الدين بوصفها مجموعة من التفسيرات حول المكافآت التي يمكن تحصيلها هو أمر يفتح باباً للنقاش؛ إذ إن الحقيقة تضمّ بين جنباتها كثيراً من الافتراضات تختلف عن تلك الافتراضات التي تتعامل مع الوسائل التي يمكن استخدامها لتحقيق أهداف ملموسة. فمن الجائز أن تدور الحقيقة ببساطة حول سبب سير الأشياء على الطريقة التي تسير بها، وما يعنيه ذلك لنا، وكيف تكون صلتنا به. وهذا بطبيعة الحال، ولا سيما في حالة الدين، مثلما يدفع فيبر، يتعلّق بمنطقية الأشياء بقدر ما يتعلّق بتحقيق المنافع. ونظرية الاختيار العقلاني في الدين إنما تجنح إلى معادلة الفعل العقلاني مع الفعل المحسوب لتحقيق أهداف ملموسة بأنسب الوسائل الممكنة، مع العقلانية الأداتية أو ما اصطلح عليه فيبر بالعقلانية الأداتية (zweck rationality). وعلى الرغم من ذلك توجد صورة من العقلانية معنية أكثر بالمعنى وبجعل الأشياء ذات قيمة، وهو ما يصطلح عليه جيرولماك وبوربورا (Jerolmack and Porpora, 2004) بـ«العقلانية المعرفية» (epistemic rationality)، التي تنطبق على المعتقدات لا على الأفعال؛ إذ يمكن اعتناق المعتقدات اعتناقاً عقلانياً إذا كان هناك ما يبررها وليس إذا كانت تؤدي إلى النتائج المرجوة. ويعتبر جيرولماك وبوربورا أن المعتقدات حول الكيانات الروحانية قد تكون مُبررة، ومن ثَم، عقلانية، إذا كانت قائمة على نوع من التجربة الفعلية. ونظرية الاختيار العقلاني، في تركيزها تماماً على العقلانية الأداتية، تتجاهل ذلك الجانب من الدين الذي ينبثق عن أنواع معنية من التجربة ومشاعر الاقتناع. فالدين يستلزم عقلانية معرفية بهذا المعنى، وليس عقلانية أداتية بصورة بسيطة أو حتى رئيسة.

وفي إضفاء منطق على الأشياء، مثلما يشدّد فيبر، يواجه الدين

مشكلات الشرّ والأخلاق. وليس لدى نظرية الاختيار العقلاني في الدين كثير لتقوله حول هذا الجانب في الدين (Collins, 1997). فالأخلاق والمشاعر الأخلاقية تدور حول المجتمع والتضامن، مثلما علّمنا دوركايم. وهنا تتجاهل نظرية الاختيار العقلاني في الدين مرة ثانية هذا البعد كلّه من الدين، والذي، يدور من ثَمّ حول العقاب مثلما يدور حول الثواب. وهذا هو سبب أنها تفترض وجود كيانات مهدّدة مثل هذه الشياطين وسبب أنّ الآلهة عندها غالباً ما تكون عقابية مثلما هي محسنة (Guthrie, 1996).

غير أنّ هناك صورة أخرى من السلوك العقلاني موجهة لتتبّع القيم: أي ما اصطلح عليه فيبر بالفعل العقلاني القيمي (wertrational action). وهنا يتجاوز الالتزام بتحقيق القيمة اعتبارات المصلحة الشخصية، أو الكلفة، أو الراحة. ومرة أخرى نقول إن السلوك الديني ينتمي إلى هذا النوع ومن ثَم، لا يمكن فهمه في ضوء الكلفة والمنفعة (Spickard, 1998).

مبدأ آخر أساس من مبادئ نظرية الاختيار العقلاني في الدين الذي وجده النّقاد إشكالية هو معادلتها بين الدين والاعتقاد في القوة الخارقة للطبيعة. وهو مفهوم يتمركز على العنصرية بصورة ملحوظة، مثلما كانت قد حاجّت نقاشات كثيرة في تعريف الدين (Goody 1961; Horton, 1967; Spiro, 1966)، ويخفق في شمول ديانات مثل البوذية[٤]. فنظرية الاختيار العقلاني في الدين، بشكل عام، ليس من السهل تطبيقها على الديانات غير الغربية مثل البوذية. لهذا السبب غالباً ما يعتبر الانحياز المتمركز على العرق أنه خصيصة تميّزها، مقوّضاً الشمولية العالمية المزعومة لافتراضاتها (Carroll, 1996; Sharot, 2002). ويذكّرنا شاروت (Sharot) أيضاً أن نظرية الاختيار العقلاني في الدين منذ البداية وهي تقصر مزاعمها على الصورة الدينية الإقصائية التجميعية النمطية في الغرب، ولا يمكن أن تطبق على مجتمعات وثقافات يترسّخ فيها الدين في مجتمعات محلية، ويتصف بعدم الإقصائية. ولا يمكنه كذلك أن يقول كثيراً حول المعتقد والسلوك الديني الشعبي أو الفلكلوري الذي استمر تاريخياً في الغرب وكذلك في ثقافات أخرى، غير تجميعية، ومنتشرة وغير

---

(٤) يقدّم ستارك وفينك (Stark and Finke, 2000) دفاعاً عن موقفهما، لكنه مثير للخلاف. ولا تسمح مساحة الإسهام هنا باستيضاحه.

منظمة. ولأنّ معظم الثقافات الدينية هي من النوع غير الإقصائي وغير التجميعي، فلا يمكن لنظرية الاختيار العقلاني في الدين أن تنطبق إلا على عدد محدود من أنماط الدين.

بتنحية التشديد على الآلهة جانباً، تخفق نظرية الاختيار العقلاني في الدين في تفسير سبب تفكير الناس أن في استطاعتهم تحصيل المكافآت التي يرغبون بها من مصادر خارقة للطبيعة في المقام الأول. وهي تخفق في «تفسير كيف تصبح فانتازيا التمني مقنعة بما يكفي لإشباعنا» (Guthrie, 1996: 413). كذلك يوضح غوثري أن النظرية تخفق في تفسير سبب عدم اكتفاء المعتقد الديني بافتراض آلهة بل أيضاً جوانب مخيفة مثل العفاريت والشياطين والجحيم، التي هي تهديد أكثر منها مكافأة. وقد يضيف المرء أن الآلهة نفسها لا تكون دائماً خيرة، بل غالباً ما تكون منزلة للعقاب.

وتشديد نظرية الاختيار العقلاني في الدين على جانب العرض وافتراض أن الطلب ثابت نسبياً والتفضيلات مستقرة نسبياً هو افتراض أساس ثالث جعل النقاد منه قضية؛ إذ يتجاهل هذا المبدأ الأساس التأثيرات الاجتماعية والثقافية التي تشكل التفضيلات. وكان النقاد قد أشاروا إلى أن التفضيلات الدينية تحدّدها عوامل من نوع الطبقة والمكانة. ففي مجتمعات يمكن فيها تحقيق حراك اجتماعي جوهري، غالباً ما يؤدّي التغير الطبقي أو موقع المكانة إلى تغير في التفضيلات الدينية، وهي ملاحظة تقرّ بها نظرية الاختيار العقلاني في الدين نفسها في تحليلها للتقسيم الطائفي وحركات الطائفة ـ الكنيسة. وبقدر ما يمكننا الحديث عن الأسواق الدينية، ينبغي الاعتراف بأنها دائماً راسخة في سياقات اجتماعية محددة وتخضع لعمليات اجتماعية تؤثر في التفضيلات الدينية، ومن ثَم تؤدي دوراً حرجاً في تحديد الخيارات (Sherkat and Wilson, 1995; Bankston, 2002). ولذا لا يمكن تغيير الانتماءات الدينية بسهولة، فهي قد تثير استنكاراً شديداً عند أشخاص مهمين أو تُرى كنوع من عدم الولاء أو كرفض للعائلة والمجتمع (Ellison, 1995).

وأخيراً، فإنه حتى في حالة قبول مفهوم سوق دينية مؤلّفة من تنظيمات تعرض منافع في تنافس على أعضاء، فهناك قيود شديدة على قدرة تلك التنظيمات على التصرّف بوصفها محقّقة العقلانية إلى حدها الأقصى لأنه من

الصعوبة، ما لم يكن من المستحيل، قياس التكلفة والمنافع في غياب أي وحدة حسابية أو عملة من النوع الذي يتيح للأسواق الدينية العمل بفاعلية (Bryant, 2000).

تطبيقات إمبريقية

العلمنة والتعددية

أثار تطبيق نظرية الاختيار العقلاني في الدين على قضايا جوهرية بعينها جدالاً محتدماً، تماماً مثلما أثار أساسها النظري، ولا سيما في قلبها العلاقة التي طالما كانت مقبولة بين التعددية والحيوية الدينية. وقد استشهدنا بدراسات إمبريقية تدعم موقف نظرية الاختيار العقلاني في الدين في هذه النقطة. غير أن كثيرين آخرين وُجدوا في المقابل مؤيدين الافتراض التقليدي الذي يقول إن التعددية تقوّض المشاركة الدينية[٥]، كلا الجانبين من الجدال شكّك في مناهج وتفسيرات بعضها بعضاً فيما يتعلّق بكيفية قياس التنوّع أو الحيوية أو المشاركة، ووحدات التحليل المستخدمة، إلى غير ذلك.

وقد بُذلت محاولات كثيرة لاختبار افتراض أنّ التعددية تعضد الحيوية الدينية، وسواء جاءت نتيجتها في مصلحة الافتراض أو ضده، فقد ظهر أنها تستند إلى أسس منهجية غير واضحة؛ إذ يظهر فواس، وأولسون، وكروكت (Voas, Olson, and Crockett, 2002) أنّ كلاً من الارتباطات الإيجابية والسلبية بين قياسات المشاركة الدينية والمؤشّر المستخدم لقياس التعددية، وهو مؤشّر هيرفندال (Herfindahl Index)، كانت مزيّفة من الناحية الحسابية ممّا جعل الاستنتاجات لجميع الدراسات تقريباً مضلّلة. وتأتي هذه الارتباطات نتيجة الأحجام النسبية للتنظيمات وطريقة توزعها في المنطقة محلّ البحث. وهذا ما يترك قضية العلاقة بين التعددية والحيوية الدينية شائكة[٦].

---

(٥) انظر: (Chavez and Gorski, 2001).

(٦) على الرغم من ذلك، جاءت إحدى الدراسات التي أجريت على مقاطعات في الولايات المتحدة، التي استخدمت منهجاً لا تشوبه مشكلات مؤشر هيرفندال، بنتائج ضد فرض «أنّ التعددية تعزّز الحيوية» (Montgomery, 2003). ويوضّح المؤلّف أن النتائج التي توصل إليها، يمكن أن تتوافق مع الفرض، ولكن هذا يقتضي الاعتراف بأهمية الطلب في تحديد التفضيلات إلى جانب العرض.

ربّما الاستنتاج الوحيد الذي يمكن الخروج منه بحكمة حول قضية التعددية وارتباطها إيجابياً بالحيوية الدينية، هو ما خلص إليه بروس: «أحياناً ترتبط إيجابياً وأحياناً لا» (Bruce, 1995: 520)، ذلك بحسب الظروف. وربما حتى في ظروف معينة نجد أنّ نموَّ التنافس الديني يحدث تراخياً في نظام الدولة، مثلما وجد باير (Beyer, 1997) في حالة كندا. وقد جادل بروس في النقطة نفسها في حالات بريطانيا وأستراليا والولايات المتحدة (Bruce, 1999)، والدول الإسكندنافية (Bruce, 2000). كذلك وجدت نتائج دالة على أن إلغاء الضوابط التنظيمية في الساحة الإسكندنافية لم ينتج منه تنافس ديني. وردّ الاختيار العقلاني على هذه النقطة - أي وجود تأخُّر زمني دائماً بعد إلغاء الضوابط التنظيمية وقبل تطوّر السوق بما يكفي لإثارة التنافس الديني - غير مقنعة تماماً، وذلك بناء على الوقت الذي مضى منذ إلغاء الضوابط التنظيمية. ويدرك النقاد هذه الحجة باعتبارها ذريعة مناسبة جداً استخدمت لحماية النظرية من الإنكار.

أيّاً كانت الحالة في هذا الصدد، من الصعب إنكار أنّ أشياء من قبيل الهوية العرقية أو الوطنية واللاهوت، بحسب تأكيد بروس (Bruce, 1999)، تؤدي دوراً مهماً. ومن هنا، لا بدّ أيضاً من الأخذ في الحسبان عوامل أخرى كثيرة، مثل الظروف التاريخية، والبنى السياسية، والأنظمة الطبقية والمكانة، مثلما فعل مارتن (Martin, 1978)، وبروس (Bruce, 1992; 1993). فبعض منظّري الاختيار العقلاني يتعاملون مع هذه التأثيرات بوصفها متغيّرات دخيلة تنتج تشوّهات سوقية (Stark, Finke, and Iannaccone, 1995)[٧]، بينما أقرّ آخرون بوجود دلالة رئيسة لسيادة العوامل الاجتماعية والسياسية (Chavez and Cann, 1992). ربما يرجع بطء أوروبا في إنتاج سوق ديني حيوي إلى مثل هذه العوامل، فالعوامل الاجتماعية والثقافية والتاريخية التي تحدّد ما يسعى له الناس في الدين، وكيفية سعيهم للمشاركة في دين منظم أو سعيهم من الأساس، وهي العوامل التي شكّلت السوق الدينية، هي عوامل شديدة التغيّر، ولا بدّ من أخذها في الاعتبار عند محاولة فهم الأنماط المختلفة من النشاط الديني عبر المجتمعات والأمم (Ammerman, 1997; Neitz and Mueser, 1997).

---

(٧) للاطّلاع على مزيد من التفنيد لكيفية إدخال العوامل الاجتماعية عيوباً سوقية يمكن تحليلها على الرغم من ذلك في ضوء النظرية الاقتصادية، انظر: (Sherkat, 1997).

من بين هذه العوامل ما يمكن أن يمنع وضعاً احتكارياً ما من إحباط الحيوية الدينية. ففي ظروف تتوافر فيها منافع غير دينية مثل التضامن والاندماج من خلال تنظيمات دينية احتكارية أو مهيمنة يمكن أن ترتفع المشاركة. وفي هذا السياق تأتي إيرلندا الجنوبية، والكاثوليك في أمريكا الشمالية، والمورمون (Mormons) في يوتا (Utah) أمثلة على ذلك (Sherkat, 1997). نتيجة لتلك الحجج، وجب على منظري الاختيار العقلاني تنقيح بعض مزاعمهم، مستعينين في ذلك بعوامل خارج الإطار التنظيري لنظريتهم. على سبيل المثال، يقرّ فينك وستارك أنه في الظروف التي تحاط فيها جماعة أقلية ومتناغمة دينياً ومتمركزة جغرافياً بأغلبية ذات قناعة دينية مختلفة وعدائية في الأساس، غالباً ما تصير هذه الجماعة نقطة الاندماج والتضامن المركزية، ومن ثَم، تتلقى دعماً قوياً. ويهتمّ ستارك وإياناكون (Stark and Iannaccone, 1994) بالمشاركة الدينية المرتفعة في إيرلندا الكاثوليكية فيما يتعلّق بالقومية والصراع.

تنازل آخر في نظرية الاختيار العقلاني في الدين هو أنها يجب أن تكون مؤهلة للفرض القائل إن التنوع ينتج حيوية دينية، وذلك باعتراف أن الأمر لا يكون كذلك عندما توجد مستويات مرتفعة من التعددية، وعندما لا تتسبب الزيادة في التنوع في ارتفاع المنافسة، ومن ثَم لا يكون لها سوى تأثير ضعيف في الحيوية.

يوضح باير (Beyer, 1997)، أنه إذا كانت نظرية العلمنة التقليدية تعمم على نحو خاطئ التجربة الأوروبية، فإن نظرية الاختيار العقلاني في الدين تغامر بإبدالها بمجرد نوع من ضيق الأفق الأمريكي. ويواصل باير دراسته (Beyer, 1998) باقتباس من سيمبسون (Simpson, 1990: 371)، أن المسألة لا تقتصر على مجرد أنها أمريكية بل «أمريكية بكل فخر». ويمكن بلورة الفهم على نحو أفضل في وجهة نظر باير عبر استخدام كل منظور لتصحيح الآخر؛ إذ إن تحليله للموقف في كندا يبيّن أن نموذج السوق يعمل في بعض الجوانب دون الأخرى. والجدال حول التعددية وجوانب أخرى من نظرية الاختيار العقلاني في الدين يثبت بهذه الطريقة أنها محفّزة ومثمرة بدرجة عالية، وأنّها تعد بتوسيع فهمنا إلى حد كبير وبإجراء مزيد من الدراسات.

أحد الأشياء اللافتة فيما يتعلّق بالانتماء الديني هو مدى مروره من جيل إلى آخر وكذلك نتيجة التفاعل الاجتماعي واكتساب ثقافة وهوية. ومن ثَم، فإنّ تغير الانتماء الديني هو أمر غير معتاد ولا تقليدي في معظم السياقات الاجتماعية. فكيف يمكن أن يكون الدين إذاً محلَّ اختيار؟ يوضّح النقّاد أنّ الافتراض القائل إنّ الوضع الديني المتعدّد يعني إمكانية الاختيار هو في الغالب افتراض غير واقعي. فالتنوّع لا يعني بالضرورة اختياراً، بل بالأحرى هو يعكس تنوعاً عرقياً وثقافياً. فالكاثوليكية البولندية ليست بديلاً متوافراً لشخص ذي خلفية لوثرية سويدية؛ إذ إن نظرية الاختيار العقلاني في الدين تفهم التنوّع بوصفه مؤشراً على التنافس، ولكنّ الأمر لا يكون هكذا بالضرورة، فضلاً عن عدم وجود مقياس ملائم للتنافس (Beyer 1999).

هذا التحدّي الذي يواجه النظرية كان قد حفز على إجراء تحسينات فيها استندت إلى مفاهيم رأس المال الديني والاجتماعي. مثل هذه الدفاعات عن النظرية تسير ضدّ النقد الذي ضمنّاه الفقرات السابقة كونها تتجاهل حقيقة أن المعتقدات الدينية تُقبل لأنها تُرى حقيقة، لا من أجل المنافع التي توفّرها. وقد تشكّل الروابط والصلات الاجتماعية عواملٍ مهمة تمنع تحويل الانتماء، ولكن من دون أن يكون ذلك بدرجة كبيرة راجعاً إلى وزن الخسارة المحتملة مقابل منافع الانتماءات البديلة، بل لأنها تعمل على تعزيز مصداقية نسق العقيدة. وهي جزء من بنية القناعة (Berger, 1973; Bankston, 2002) التي تحفظ نسق المعتقدات. ومن الحقيقة أيضاً أن الروابط الاجتماعية غالباً ما تكون منافع تأتي من عضوية في كنيسة ما أو طائفة أضف إلى أنها تأتي من الأحكام على حقيقة المذاهب، ومن ثَم، قد يكون من المكلف التخلّي عنها؛ ولكن من الصعوبة تقبل أنه لن يُتَنازل عنها إذا ظهر أن هذه المذاهب كاذبة أو لم تعدّ محلّ ثقة. بمعنى آخر، إنّ رأس المال الاجتماعي يمثّل إضافة قد تأتي مع الانتماء إلى تنظيم ديني يستند أساساً إلى الاقتناع، والمرء لا يختار أن يكون مقتنعاً بأن شيئاً ما هو حقيقيّ. فرأس المال الديني ليس مسألة خسارة ومكسب. ومن ثَم، ليس رأسمال من الأصل، واختيار انتماء ديني ليس تمريناً في المحاسبة. ونحن لا نتعامل هنا مع الاستثمارات التي يجوز التضحية بها من أجل مكسب أكبر، فالحقيقة تتجاوز القيمة والكذب لا قيمة له.

إن مقاربة الاختيار العقلاني لدراسة الطوائف والحركات، ربما ظلّت الأكثر إثماراً في تطبيقاتها، وقد ولدت رؤية نافذة إلى حدّ كبير في خصائصها. وعلى الرغم من ذلك، هناك أيضاً من يمكن أن يروا مشكلة في خصائصها المميزة لأعضاء الطائفة بوصفهم زبائن يحسبون الأمر حسابياً محاولين تعظيم المنافع بتكبد أقلّ خسائر ممكنة. وقد ثارت اعتراضات على أنشطة الأعضاء، مثل الصلاة، والانخراط في الطقوس، ومراقبة قواعد السلوك، إلى غير ذلك، بوصفها خسائر، أكثر من كونها مرضيةً بحد ذاتها كتعبيرات عن التقوى والالتزام والروحانية ودليل على كونها مختارة أو كونها تقدّماً نحو الخلاص (Bryant, 2000). بصيغة أخرى، إن التمييز بين الكلفة والمكسب في نظرية الاختيار العقلاني أمر يعتوره الغموض بعض الشيء (Neitz and Mueser, 1997; Johnson, 2003).

خاتمة

من الواضح أن نظرية الاختيار العقلاني في الدين كان لها أثرٌ كبير في سوسيولوجيا الدين، وذلك لما تقدّمه من مزايا تفوق النماذج السابقة. فقد أظهرت لنا أنّ الدين يتضمّن عاملاً ناشطاً، وأنه ببساطة ليس نتاجاً للتفاعل الاجتماعي بل يتضمّن سلوكاً عقلانياً يفوق بطرق كثيرة أي صورة أخرى من سلوك الإنسان الذي يُحفَّز بواسطة رغبات وحاجات ويتم السعي إليه باستخدام الوسائل المناسبة. وهي في ذلك تتجنّب فخاخ المقاربات الوظيفية وتلك التي تعادل بين الدين واللاعقلانية، أو الضلالات، أو الوعي الكاذب.

من ناحية أخرى، ربما تمضي النظرية أبعد كثيراً في هذا الاتجاه، متجاهلة المتغيّرات البنيوية والقيود الاجتماعية. فنراها توفَّق على أفضل نحو عند تطبيقها على نمط التدين التجمعي الغربي، ويقلّ توفيقها خارج هذه التقاليد. وبينما قد تظهر مبالغة في التشديد على مجاز السوق وإدانة «إضفاء الطابع الاقتصادي» على الدين (Robertson, 1992)، فهي تذكرنا، على الرغم من ذلك بوجود تنافس بين التنظيمات الدينية وأن الأتباع المحتملين يمكن أن يغيّروا انتماءاتهم الدينية مع تغيّر ظروفهم وظهور بدائل أكثر جاذبية معروضة.

وقد أثارت تحدياً خطيراً للأطروحة الراسخة منذ زمن بعيد القائلة إن

التعددية تقوّض الدين، مع بقاء المسألة غير محلولة نتيجة لغياب المعايير الملائمة للتنافس والتنوّع. وهي تعد بالكشف عن رؤى في السلوك الديني الطائفي، ولكن على حساب إهمال حقيقة أن الدين قد يظنّ أنه إلى حدّ ما منتج يستهلك، وعلى الرغم من ذلك فإن مستهلكيه هم أيضاً منتجو ما يستهلكون عبر المشاركة في الأنشطة الدينية. وفي هذه العملية أعطتنا النظرية بعض الرؤى الحدسية المضادة، على سبيل المثال لا تختفي الديانة الطائفية بسبب محافظتها بالضرورة في المجتمعات المعاصرة.

ومن ثَم، ربما كانت أفضل طريقة يمكن النظر بها إلى نظرية الاختيار العقلاني في الدين هي أنها نمط مثمر من العمليات الإجمالية التي تساعدنا على فهم أنظمة العرض والطلب الدينية، عن كونها نظرية تفسر الأفعال والخيارات الفردية (Spickard, 1998). وهي تولد رؤية معقولة في الأنماط الكلية التي تنتج من كثير من الأفعال الفردية وذلك بمعاملة الناس كما لو كانوا مستهلكين لمنتجات دينية في الطريقة نفسها التي تعاملهم فيها النظرية الاقتصادية ـ في بُعدها المتعمد عن الواقع بوصفها تصل في المنفعة إلى الحدّ الأقصى العقلاني منها ـ كرجال وسيدات اقتصاديين.

المراجع

Ammerman, Nancy T. (1997). "Religious Choice and Religious Vitality: The Market and Beyond." in: Lawrence A. Young (ed.) (1997). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge, pp. 119-132.

Bankston, Carl L. III (2002). "Rationality, Choice and the Religious Economy: The Problem of Belief." *Review of Religious Research*: vol. 43, no. 4, pp. 311-325.

Becker, Gary (1986). "The Economic Approach to Human Behaviour." in: Jon Elster (ed.). *Rational Choice*. Oxford: Blackwell, pp. 108-22.

Berger, Peter (1973). *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin.

Beyer, Peter (1997). "Religious Vitality in Canada: The Complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 36, no. 2, pp. 272-288.

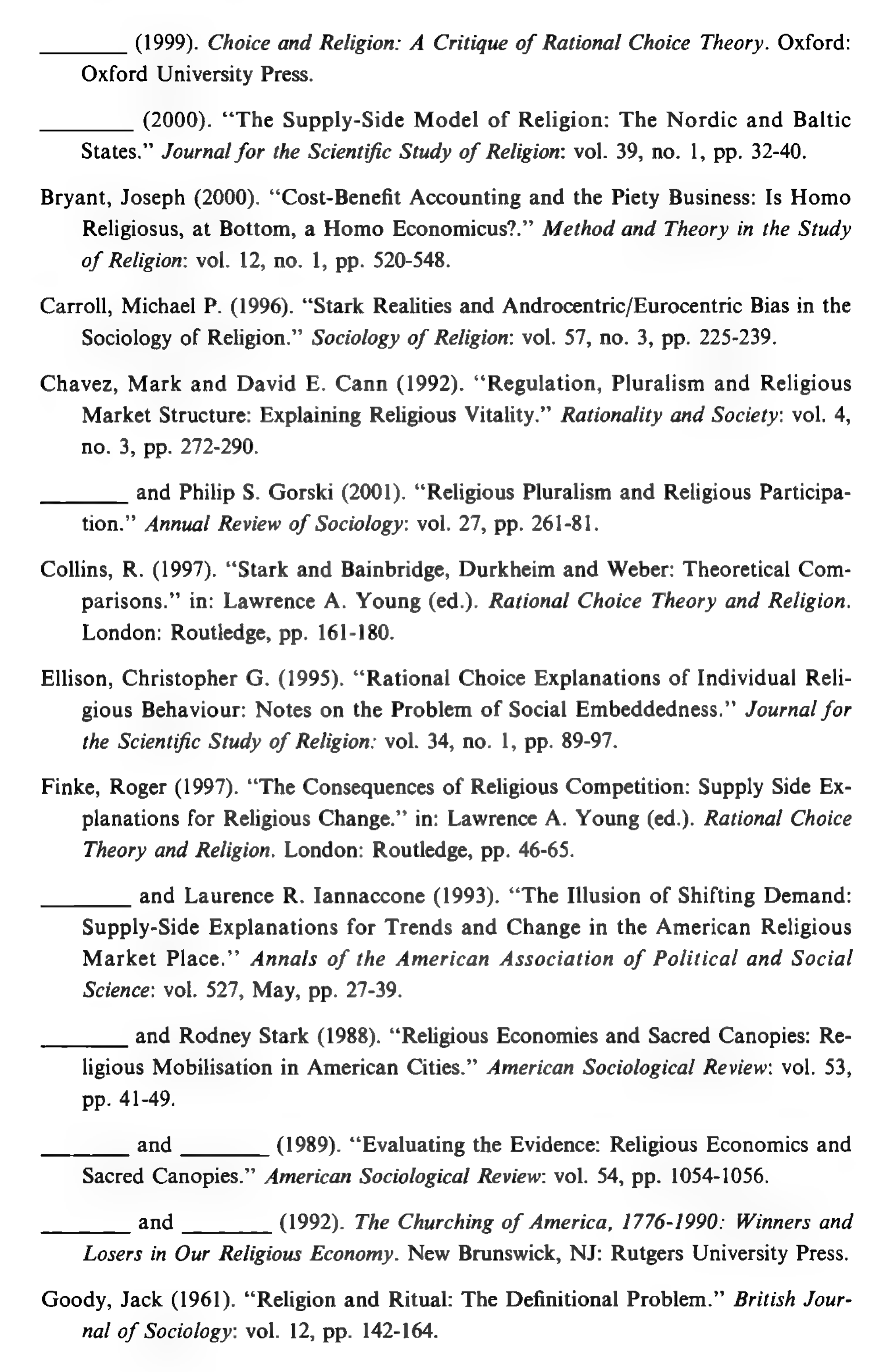
________ (1998). "Sociological Theory of Religion between Description and Prediction: A Weberian Question Revisited." in: Rudy Laermans, Bryans R. Wilson, and Jaak Billiet (eds.). *Secularisation and Social Integration: Papers in Honour of Karel Dobbelaere*. Leuven: Leuven University Press, pp. 83-105.

________ (1999). "Secularization from the Perspective of Globalization: A Response to Dobbelaere." *Sociology of Religion*: vol. 60, no. 3, pp. 289-301.

Bruce, Steve (1992). "Pluralism and Religious Vitality." in: Steve Bruce (ed.). *Religion and Modernisation: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press, pp. 170-194.

________ (1993). "Religion and Rational Choice: A Critique of Economic Explanations of Religious Behaviour." *Sociology of Religion*: vol. 54, pp. 193-205.

________ (1995). "A Novel Reading of Nineteenth Century Wales: A Reply to Stark, Finke and Iannaccone." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 34, no. 4, pp. 520-522.



________ (1999). *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.

________ (2000). "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 39, no. 1, pp. 32-40.

Bryant, Joseph (2000). "Cost-Benefit Accounting and the Piety Business: Is Homo Religiosus, at Bottom, a Homo Economicus?." *Method and Theory in the Study of Religion*: vol. 12, no. 1, pp. 520-548.

Carroll, Michael P. (1996). "Stark Realities and Androcentric/Eurocentric Bias in the Sociology of Religion." *Sociology of Religion*: vol. 57, no. 3, pp. 225-239.

Chavez, Mark and David E. Cann (1992). "Regulation, Pluralism and Religious Market Structure: Explaining Religious Vitality." *Rationality and Society*: vol. 4, no. 3, pp. 272-290.

________ and Philip S. Gorski (2001). "Religious Pluralism and Religious Participation." *Annual Review of Sociology*: vol. 27, pp. 261-81.

Collins, R. (1997). "Stark and Bainbridge, Durkheim and Weber: Theoretical Comparisons." in: Lawrence A. Young (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge, pp. 161-180.

Ellison, Christopher G. (1995). "Rational Choice Explanations of Individual Religious Behaviour: Notes on the Problem of Social Embeddedness." *Journal for the Scientific Study of Religion:* vol. 34, no. 1, pp. 89-97.

Finke, Roger (1997). "The Consequences of Religious Competition: Supply Side Explanations for Religious Change." in: Lawrence A. Young (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge, pp. 46-65.

________ and Laurence R. Iannaccone (1993). "The Illusion of Shifting Demand: Supply-Side Explanations for Trends and Change in the American Religious Market Place." *Annals of the American Association of Political and Social Science*: vol. 527, May, pp. 27-39.

________ and Rodney Stark (1988). "Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilisation in American Cities." *American Sociological Review*: vol. 53, pp. 41-49.

________ and ________ (1989). "Evaluating the Evidence: Religious Economics and Sacred Canopies." *American Sociological Review*: vol. 54, pp. 1054-1056.

________ and ________ (1992). *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Goody, Jack (1961). "Religion and Ritual: The Definitional Problem." *British Journal of Sociology*: vol. 12, pp. 142-164.

Guthrie, Stewart E. (1996). "Religion: What Is It?." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 35, no. 4, pp. 412-419.

Horton, Robin (1967). "African Traditional Thought and Western Science." *Africa*: vol. 37, no. 1, pp. 50-71, vol. 2, pp.155-187. Repr. in: Bryan R. Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: Blackwell, 1970, pp. 131-171.

Iannaccone, Laurence R. (1988). "A Formal Model of Church and Sect." *American Journal of Sociology*: vol. 94 suppl., pp. 5241-5268.

_______ (1990). "Religious Participation: A Human Capital Approach." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 29, no. 3, pp. 297-314.

_______ (1991). "The Consequences of Religious Market Structure." *Rationality and Society*: vol. 3, no. 2, pp. 156-177.

_______ (1992a). "Religious Markets and the Economics of Religion." *Social Compass*: vol. 39, no. 1, pp. 123-131.

_______ (1992b). "Sacrifice and Stigma: Reducing Free-Riding in Cults, Communes, and Other Collectives." *Journal of Political Economy*: vol. 100, no. 2, pp. 271-291.

_______ (1995). "Voodoo Economics?: Reviewing the Rational Choice Approach to Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 29, no. 3, pp. 297-314.

_______ (1997). "Rational Choice: Framework for the Scientific Study of Religion." in: Lawrence A. Young (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge, pp. 26-45.

Jerolmack, Colin, and Douglas Porpora (2004). "Religion, Rationality, and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion." *Sociological Theory*: vol. 22, no. 1, pp. 140-160.

Johnson, D. Paul (2003). "From Religious Markets to Religious Communities: Contrasting Implications for Applied Research." *Review of Religious Research*: vol. 44, no. 4, pp. 325-340.

Martin, David A. (1978). *A General Theory of Secularisation*. Oxford: Blackwell.

Montgomery, James (2003). "A Formalization and Test of the Religious Economies Model." *American Sociological Review*: vol. 68, pp. 782-809.

Neitz, M. J. and P. R. Mueser (1997). "Economic Man and the Sociology of Religion: A Critique of the Rational Choice Approach." in: Lawrence A. Young (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge, pp. 105-117.

Robertson, Roland (1992). "The Economisation of Religion? Reflections on the Promise and Limitations of the Economic Approach." *Social Compass*: vol. 39, pp. 147-157.

Sharot, Stephen (2002). "Beyond Christianity: A Critique of the Rational Choice Theory of Religion from a Weberian and Comparative Religions Perspective." *Sociology of Religion*: vol. 63, no. 4: 427-454.

Sherkat, Darren E. (1997). "Embedding Religious Choices: Integrating Preferences and Social Constraints into Rational Choice Theories of Religious Behaviour." in: Lawrence A. Young (ed.). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge, pp. 66-86.

________ and John Wilson (1995). "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy." *Social Forces*: vol. 73, no. 3, pp. 993-1026.

Simpson, John H. (1990). "The Stark-Bainbridge Theory of Religion in "The Work of Rodney Stark: A Review Panel"." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 29, pp. 367-371.

Spickard, James V. (1998). "Rethinking Religious Social Action: What is "Rational" about Rational Choice Theory?." *Sociology of Religion*: vol. 59, no. 2, pp. 99-115.

Spiro, Melford E. (1966). "Religion: Problems of Definition and Explanation." in: Michael Banton (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, (A.S.A. Monograph no. 3), pp. 85-126.

Stark, Rodney (1996). "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 11, pp. 133-146.

________ (1999a). "Microfoundations of Religion: A Revised Theory." *Sociological Theory*: vol. 17: 264-289.

________ (1999b). "Secularization: R.I.P." *Sociology of Religion*: vol. 60, no. 3, pp. 249-273.

________ and Laurence R. Iannaccone (1994). "A Supply Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 33, no. 3, pp. 230-252.

________ and Roger Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ and William S. Bainbridge (1979). "Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 18, no. 2, pp. 117-133.

_______ and _______ (1980). "Secularisation, Revival and Cult Formation." *Annual Review of the Social Sciences of Religion:* vol. 4, pp. 85-119.

_______ and _______ (1985). *The Future of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

_______ and _______ (1987). *A Theory of Religion*. New York: Lang.

_______ , _______ and Laurence R. Iannaccone (1995). "Pluralism and Piety: England and Wales 1851." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 34, no. 4, pp. 431-444.

Voas, David, Daniel V. A. Olson and Alasdair Crockett (2002). "Religious Pluralism and Participation: Why Previous Research is Wrong." *American Sociological Review*: vol. 67, pp. 212-230.

Young, Lawrence. A. (ed.) (1997). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge.

قراءات مقترحة

Bruce, Steve (1999). *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.

Rodney Stark and Roger Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Young, Lawrence. A. (ed.) (1997). *Rational Choice Theory and Religion*. London: Routledge.

الفصل السابع

الدين والجندر

شيان هاوثورن

«تقاليد خلافية»:
دراسة الأديان والنقد النظري ـ الجندري

قليلة هي الحقول الأكاديمية التي لم تتأثر بظهور النظرية النسوية والجندرية بوصفها أداة ما وراء نقدية في العلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية. فدراسة الأديان في جميع مظاهرها المختلفة لا تشكّل استثناءً، على الرغم من أنها ظلّت أبطأ في الاستجابة للعمل الجندري ـ النقدي والاندماج فيه. وأحد أسباب الجمود النسبي للدراسات الدينية في هذا الصدد كان التزامها بالمبادئ الفينومينولوجية للتعاطف مع الرؤى العالمية الدينية التي على الرغم من أنها محمودة مقارنة بخلفية الاستخفاف الكولونيالي بالتقاليد غير المسيحية، فإنها أدّت إلى إحجام عن نقد الطرائق التي تبرّر بها معظم الأديان، باستمرار، الترتيبات الاجتماعية غير المتكافئة. وفي المقابل، دعت النظرية النسوية والجندرية في دراسة الأديان إلى الاهتمام بصور كره النساء [الميسوجينية] (misogyny)، التي أنتجتها الخطابات الدينية وشرّعت لها، وما تلاها من تهميش للنساء أو إخضاعهن ضمن التقاليد الدينية، والتفسيرات المشوّهة للظواهر الدينية التي تنتج من فشل القائمين على الدراسات الدينية في الوقوف على الفروق الجندرية والأبعاد الأيديولوجية الأوسع لتاريخ هذه الدراسات. وكانت نتيجة ذلك توتّراً مستمرّاً بين أهداف دراسة الأديان كمجال أكاديمي والدراسة الجندرية النقدية[1].

---

(١) على مدار هذا الفصل سأستخدم مصطلح «النقدي ـ الجندري» (gender-critical)، للإشارة إلى الدراسة التي تشكّلت صراحة بفعل الخطابات النسوية التي أدرجت في خطابات حقوق الإنسان الليبرالية ما بعد التنويرية أو أديرت بالرجوع إليها.

تشتبك مقاربات دراسة الأديان الجندرية ـ النقدية صراحة في الممارسات الخطابية السياسية، وهو ما يضعها في خلاف مع الحيادية المعلنة لدراسة الأديان. وهو ما قد ينطبق أكثر على حالة الدراسة النسوية؛ لأنها تتدخل في الخطابات المهيمنة بغية معارضة ميول إضفاء الطابع العالمي عند جهات المعرفة «العلمية» ومقاومتها بقدر ما تتجاهل خصوصيات الجندر؛ إذ إنه من المهم أن نرصد الفروق بين المقاربة النسوية والمقاربة النظرية ـ الجندرية. ومع أن كلتا المقاربتين قد التزمت سياسياً ـ وذلك بقدر ما تحدّدان مصادر عدم المساواة الجندرية والعمل على تحليل أسبابها وتخفيف أعراضها ـ إلا أن وحدات تحليلهما مختلفة في الواقع. فقد جنحت النسويات إلى استخدام تصنيف «المرأة» بوصفها لفظاً مجازياً عالمياً؛ بينما تترك الدراسة الجندرية ـ النقدية، من ناحية أخرى، فئات تصنيفية مثل «النساء» و«الرجال» و«النوع الاجتماعي/ الجندر» و«النشاط الجنسي»، و«الهوية» مفتوحة للبحث والتحقيق، أو بتعبير جوديث بتلر (Butler, 1990) «مضطربة»، وأكثر من ذلك، إقرارها بالتقاطع (intersectionality) بين أشكال إثبات الهوية (فيما يتعلق بالعرق، والطبقة، والجندر، والقدرة الجسدية، والقومية، إلى غير ذلك)، رافضة أسساً جوهرية لمصلحة التنظير حول التموضع السياقي (contextual positionality). وقد أثبت عمل بتلر أهميته النقدية عند كثير من المنظرين حول الجندر؛ إذ امتدّ ليشمل البحث فيما وراء تحليل خضوع المرأة، والعمل التحليلي لتصنيف «المرأة» كأرضية مشتركة ينظّم عليها برنامج النسوية السياسي، بغية تحدي طبيعة التصنيفات الجندرية ذات الطابع الثنائي. وقد أشارت بتلر إلى الحاجة إلى تفكيك هذه الترتيبات الهرمية بغية التشكيك في «البنية السياسية للهُوية نفسها وتنظيمها» (Butler, 1990: xxix)، وهذا هو الجانب من عملها الذي ميّز كلاً من العدول عن الولاء النسوي الليبرالي لتصنيف المرأة والانحياز إلى الاتجاه التقاطعي لنظريات ما بعد الكولونيالية.

ويرتبط سبب آخر للتوتر بين دراسة الأديان والدراسة الجندرية ـ النقدية من ثَم بالإطار الثنائي الذي تُنظّم فيه كثير من الصياغات المفاهيمية لصورة الدين وبنيته، والمرتبطة نموذجياً بثنائيات الذات/ الموضوع، المقدّس/ العلماني، الخاص/ العام، المركز/ الهامش، الداخلي/ الخارجي. وهنا يختلف المجال ثانية مع المقاربات الجندرية ـ النقدية التي قدّمت نقداً مثبتاً

ومنظماً في برامج لطرائق بناء مثل هذه الأنواع من الثنائيات، متضمّنة تقسيماً بنيوياً رئيساً لـ ذكر/أنثى مع تقييماته الملازمة له إيجابي/سلبي أو معياري/خاص (للاطلاع على مثال سابق، انظر: Cixous and Cleiment, 1996: 63 ff.). ومن ثَم، فإن سوسيولوجيا الدين ـ على الأقل بقدر ما بقيت عناصر المجال ملتزمة، بعناد، بالأطر السوسيولوجية الكلاسيكية التي أرساها دوركايم وفيبر وترولتش وموس من بين آخرين، أو حافظت على تقسيم صارم بين مناهج البحث السوسيولوجية والفينومينولوجية والتاريخية النصية ـ غالباً ما قلّدت هذا الإطار الثنائي. ومن ثَم، كان هناك عمل صغير في الدراسات الدينية السائدة يبحث في الآثار السياسية المترتبة على الاعتماد المستمر على هذا الإطار الثنائي مع تعميته على تخمينات الجندر المحافظة على الصعيد البنيوي (انظر: Warne, 2000; 2001b).

على الرغم من ذلك، لا تمضي المقاربات النسوية الجندرية ـ النقدية نفسها في دراسة الأديان من دون نقاط ضعف خطيرة وثغرات أخلاقية، ولا سيما فيما يتعلّق بتورّطها في العنف الاجتماعي والسياسي والمعرفي الذي مارسه الغرب تاريخياً تجاه الثقافات غير الغربية. ولأنّ الحقل تشكّل من خلال نظرية نسوية، فإن نقده ـ المحفَّز سياسياً ـ لفحوى دراسة الأديان المتمحورة حول الذكورية (androcentric) أسفر عن تنوع في إعادة بناء تاريخ الأديان بغية استعادة المواقع غير البطريركية للتدين في سياقاتها التشكُّلية. وعلى الرغم من ذلك، فقد أسفر هذا أيضاً عن إنتاج، ما خالف أفكارها الخاصة النقدية، وما يشير إليه هيويت، بأنه «مصلحة أيديولوجية أخرى»، إلى حد أن «نقد الأيديولوجية يؤول إلى تشكّل أيديولوجية» (Hewitt 1999: 50 - 51). والمشكلة هنا، مثلما سأفنّد بمزيد من التفاصيل لاحقاً، ليست هي، ببساطة، سموّ موقفها الأيديولوجي على تلك المواقف الخاصة بالدراسات الدينية التي هي أكثر انتشاراً، بل إن مظاهر إعادة البناء التي جرت توظّف نوعاً من الكولونيالية الخطابية في خدمة أهداف سياسية نسوية على حساب ممارسة علمية حازمة. وأخيراً، على الرغم من الإقرار المعقّد لمشكلات الأطر الثنائية، فإن مقاربات دراسة الدين النسوية الجندرية ـ النقدية عملت دائماً بنماذج ثنائية بديلة تتضمن تقسيمات: الذكر/الأنثى، أو التجارب الذكورية/

الأنثوية في الدين، ونماذج البحث والتحقيق المتمحورة حول الذكورة/ الأنوثة.

مع وضع هذه المشكلات في الاعتبار، تتلخّص مهمتنا في هذا الفصل في تتبّع ما وصفَه عموماً عدد من الدارسين ـ في أفضل الحالات ـ بالعلاقة المثيرة للجدال بين الاثنين (انظر مثلاً: ;Christ, 1991; 1992; Gross, 1996 (Plaskow, 1993; Shaw, 1995; Warne, 1991: 353-355; 1995: 97-99; 2001a. وواقع الأمر أن شاو (Shaw) يذكر أن «العلاقة بين النسوية وتاريخ الأديان السائد ليست حرجة فحسب، بل إنها ذات تأثير سيئ بصورة متبادلة» (:Shaw, 1995 70). سأبحث المقاربات والاهتمامات الجوهرية التي تجلّت في الدراسة الجندرية ـ النقدية: أقصد عدم رؤية المرأة في التقاليد الدينية وفي الأطر الفكرية الساعية لفهمها، والحاجة إلى تحدي افتراضات الدراسات الدينية المركزية الذكورية. وسوف أفعل هذا بغية البحث في مدى بقاء الدراسات الدينية السائدة في خلاف، في الواقع، مع المقاربات الجندرية ـ النقدية، ومن ثَم، نشير في المقابل إلى أن الحقلين لديهما كثيرٌ من النقاط المشتركة، كونهما يتقاسمان اتجاهات ومسارات فكرية تتطلب سلسلة من التعديلات النقدية. وعلى الرغم ممّا أطلقته الدراسة الجندرية ـ النقدية والنسوية من جدال هائل قدّم نقداً واسعاً لمضمون دراسة الأديان المنهجي منه والإمبريقي، فإنني سأشير إلى أن دراسة الأديان والمقاربات الجندرية ـ النقدية كلتيهما أخفقت في الاستجابة للتحديات الدالة التي أثارها النقد ما بعد الكولونيالي، ولا سيما فيما يتعلق بأدوار كل منهما في الحفاظ على علاقات السلطة غير المتكافئة وحفظ أمنها عبر محاور متنوعة انضوت تحت التقسيم الثنائي. ولا يمكن من ثَم تجاهل تداعيات الجدال ما بعد الكولونيالي فيما يخصّ حقلي الدين والجندر، سواء بنية حسنة أو إذا ظلّ دارسو الحقلين ملتزمين بما يشير إليه مورني جوي بوصفه «انعدام التكافؤ الفكري في العالم ما بعد الكولونيالي» (Joy, 2001: 183). ومن ثَم، سأناقش أن كليهما في حاجة إلى المحافظة على تمركزاتهما الأخلاقية عبر هذه المحاور، والتيقظ فيما يتعلق بتداعياتهما على علاقات السلطة الكولونيالية. وأخلص من ذلك باقتراح عدد من الطرائق التي قد تتبع فيها دراسة الأديان والمقاربات الجندرية ـ النقدية مساراً أكثر ملائمة وتناغماً أخلاقياً فيما يتعلق بممارسات التمثيل.

العقلانية والجندر
والتركة الاستعمارية لدراسة الدين

في عام ١٩٩٥، وضع والتر كابس (Walter Capps) نموذجاً للدراسات الدينية متطوراً عن «المقاربات الشاملة للمعرفة الإنسانية التي بُنيت وصُممت في عصر حركة التنوير». وأشار آنذاك إلى الطرائق التي

صمّمت بها المقاربات المنهجية في ظلّ تأثير المنهج العلمي الذي عمل على إعراب الموضوع، وتفكيكه إلى عناصره المكوّنة. . . وكان القصد الكلي هو جعل موضوع الدين مفهوماً. . . مع تحوُّل فلسفة التنوير إلى فلسفة ملازمة لقابلية الدين للفهم بصورة واضحة، ومن ثَم، أصبح هذا وذاك ملازماً لفهم جديد ومعدّل لتعاليم المسيحية (التي لحقت بها في بعض الأحيان اليهودية، وربما ديانات أخرى في العالم) (Capps, 1995: 345-346).

في تحديد موضع الأسس الفكرية لحقل دراسة الدين العلمية في تعزيز الفكر التنويري في القرن التاسع عشر، يشير كابس إلى الكيفية التي فهمت بها، في البداية، مهمة دراسة الدين العلمية (Religionswissenschaft) على أنها مجال دراسة منفصل ومتميّز، وكيف أصبحت تاريخياً تصنّف موضوعات دراساتها في ظلّ المعايير والممارسات التصنيفية للمنهج العلمي المهيمن في البحث العقلاني. وفي تتبع «قابلية فهم» الدين، أصبح مقدّراً لأي اختبار لمزاعم الحقيقة أو التنبؤات الخلاصية لأي من التقاليد أن يتوقّف ـ ولم يكن هذا بلا شكّ في أي حالة ـ لمصلحة التصنيف المنهجي لتنوّع الظواهر الدينية، التي جرى في ذلك الحين تفسيرها وفقاً للمبادئ العالمية (عابرة للثقافات). وينبغي عدم الاستهانة بالمنفعة السياسية والفكرية لتبنّي منهج علمي، على الرغم من أن كابس، بلا شك، يقلّل من أهمية هذا الجانب. ودراسة الأديان بوصفها حقلاً من المعرفة تمت شرعنتها بحكم اصطفافها إلى جانب قيم التنوير، ومن ثَم قدرتها على توضيح غرضها في ضوء مقاربة موضوعية لتناول الظواهر الدينية، والذي تحقّق عبر توظيف المناهج العلمية للملاحظة المجردة وخلق تصنيفات عالمية للتحليل مثل الدين نفسه، والإنسان المتدين (Homo religious)، وطبيعة الدين العالمية الفريدة (sui generis).

الأدهى في ذلك كله أن «سردية» العالمية التي اتسم بها الفكر التنويري تزامنت مع التوسّع الكولونيالي الأوروبي بل وأعانت على حدوثه؛ إذ إن رؤية التقدم الاجتماعي والفكري الذي بلورته الفلسفات التنويرية قدّمت التبرير الأيديولوجي ـ شرط الإمكان ـ للطموحات الإمبريالية (أو ما أصبح يقال له بتعبير لطيف «رسالة التحضر»). فقد ساعدت على بلورة خطاب منح امتيازاً لذاتية أوروبية نخبوية وأنتج ما يناسبها من صياغة لموضوع الآخر (بدلالة مكانية وزمنية)، وهو ما أدرك متجسّداً في الشعوب تحت الاستعمار؛ إذ وضع إنتاج معرفة التنوير الرواية المحلية (راسماً إياها في الوقت نفسه بأنها أدنى مكانة) في سياق أحادي من «تاريخ العالم» خدم في تثبيت نسخة التنوير للتاريخ، بوصفه تاريخاً لتقدّم حتمي لا يقاوم (انظر: Stocking, 1987: 8-45). كان البعد الزمني في هذا النمط قد أعيد تشكيله بوصفه بالطبع، متتابعاً ولا يمكن تغييره، وحركة بدأت من أصل بدائي في العصور القديمة وامتدت إلى حاضر متحضر ويحمل التحضر. النتيجة الطبيعية المنطقية لهذا المفهوم العقلاني للتاريخ كان ميل مفكّري التنوير إلى الحطّ من قدر تلك الثقافات والشعوب أو السخرية منها، ماضيها وحاضرها، التي غاب عنها الوعي بمبادئ العقل المستنير ومن أصروا على الطاعة الخانعة للخرافة والأساطير والدين.

كانت دراسة الأديان، في تبنّيها مبادئ التنوير في العقل والفردية المتحرّرة، متورّطة، بلا شكّ، في طوبوغرافيا سياسية أوسع للمشروع الكولونيالي، عاكسة قيمها ومفعّلة سياستها. مثلما أشار ماك كوتشيون (McCutcheon)، عن حقّ من وجهة نظري:

نحتاج إلى التحقيق في العلاقات بين بزوغ حقل دراستنا في منتصف القرن التاسع عشر والكولونيالية تحت رعاية الدولة التي كانت في ذلك الوقت مُنتزَعة من الكولونيالية القائمة على المشاريع الخاصة للعصر السابق. فهل كان من المصادفة أن يصبح الدارسون العاملون في بريطانيا (ميولر «Müller») وهولندا (تيل «Tiele») بارزين في تاريخنا، أم كان ذلك مرتبطاً بحاجة تلك البلدان المتنامية إلى تطوير طرائق أكثر كفاءة لوصف عادات وسكان مختلفين وتصنيفهم واحتوائهم والسيطرة عليهم وكسب المنفعة من ورائهم؟ ومن ثَم نحن في حاجة إلى التحقيق في الرأسمال الفكري والثقافي

والمادي الذي يجمعه هذا الحقل. ويجب أن نتعلم أن أصل حقل الدراسة هذا يكمن في عالم السياسة العالمية أكثر من وقوعه في رؤى العقل المنفصل (McCutcheon, 1999b: 529).

أوضح ماك كوتشيون نقطته جيداً، وعلى الرغم من ذلك يظلّ من المهم ملاحظة أنّ الدافعية وراء إنتاج إطار منهجي خاص لدراسة التقاليد الدينية قد لاقى رواجاً من ناحية جزئية بوصفه طريقة لتجنّب موقف غير مكترث حيال الممارسات الدينية والمعتقدات التي كانت غريبة على نموذج مسيحي. وعلى الرغم من ذلك، فقد ساعد الانتماء إلى نموذج عقلاني من التنوير على إرساء دراسة الأديان بوصفها حقل دراسة متميز عن حقل دراسة اللاهوت، بما تحمله ظاهرياً من ولاء «ملوّث» لطرق البحث الاعترافية، بغية جعل منصبها المؤسسي أكثر أماناً.

كانت المقاربة المنهجية المهيمنة التي سمحت بهذه المهمة هي فينومينولوجيا الدين. ففي تجليها الكلاسيكي، كان دعم أسس ممارسة الفينومينولوجيا افتراض أنه يمكن للمرء أن يعدد أنماطاً عالمية من تديّن الإنسان (إن لم يكن بالمعاني المخصصة لها) ويستعيد جوهر الممارسات والتوجّهات الدينية المتنوعة عبر إجراءات التعاطف غير المتحيز، والرؤية التخيّلية، والمقارنة، والملاحظة المناهضة للاختزال. وهنا كان موقف الباحث المحقّق موضوعاً «بين قوسين» بوصفه التزامات أيديولوجية خاصة به (أو بها)، بما يُبقي على العلاقات الذاتية والموضوعية سليمة لم تمسّ ومنفصلة. وقد عملت سوسيولوجيا الدين الكلاسيكية ـ على الرغم من إدراكها الحاجة إلى ربط الدين بتشكّلات مجتمعية خاصة وتحدي عالمية الأنماط الغربية من العقلانية بما يفوق إدراك تاريخ الأديان (Weber, 2002: 149) ـ في إطار قياسات عالمية، مستخدمة التاريخ والصور المعاصرة في القرن التاسع عشر من البروتستانتية المسيحية بوصفها نموذجاً يمكن على أساسه التنظير للدين بصورة أكثر عمومية (Lechner, 2006).

طالما تحدى منظّرو الجندر ـ النقديون مزاعم دراسة الأديان تاريخياً ليأخذوا على عاتقهم رصداً نزيهاً للظواهر الدينية وتكرار المذهب التجريبي العلمي على المستوى المنهجي. وارتبط تحديهم طبيعة دراسة الأديان

المتمحورة حول الفكرة الذكورية (مثلما سنفند لاحقاً) مع الاعتراف برواسب تركها الإرث الكولونيالي، وهذا بلا شك، لم يجعل ادعاء النزاهة المنهجية خطأً بيناً فقط بل جعله ساذجاً من الناحية النظرية أيضاً. وكانت المقاومة، التي واجهت الباحثات النسويات عند الإشارة إلى حاجة الحقل الدراسي إلى تغيير أطره الخطابية ليضع في الاعتبار الاختلاف الأنثوي، قابلة للتفسير على أساس أن تحدي منظور الدراسات الدينية المتمحورة حول الفكرة الذكورية، وضع مصداقية المعرفة المتراكمة في هذا الحقل الدراسي وموضوعيتها على المحك. وفي هذا السياق، هدّدت الدراسة الجندرية ـ النقدية الثقة في التصنيفات الأساسية والبنى التي قام عليها الحقل، وما لاقاه من معارضة يشبه الطريقة التي جنح بها الحقل إلى مقاومة النقد ما بعد الكولونيالي.

لم تسلط الأضواء على تورّط دراسة الأديان في المخططات الفكرية الاستعمارية إلا مؤخراً، ومن قبل اتجاهات مختلفة (Asad and Dixon, 1985; Radhakrishnan, 1996; Young, 1990)، وذلك على الرغم من ضرورة ملاحظة أن الدارسين في هذا الحقل تباطؤوا، بشكل مثير للشفقة، في خوض نوع من التفكير النقدي في التمركز العرقي الأوروبي الفكري الذي قاد الجدال الداخلي في الحقول الدراسية المجاورة من مثل الأنثروبولوجيا والتاريخ (الاستثناءات البارزة في هذا السياق هم Fitzgerald, 2000; Flood, 1999; King, 1999; Joy, 2001). وهذا ما يرجع جزئياً في نظري إلى مقاومة راسخة ومخزية للاختبار الداخلي المستدام للطرائق التي واصل بها تاريخ الحقل الكولونيالي توظيف نفسه في الممارسات التصنيفية وتدعيم افتراضات الدراسة المعاصرة.

من بين الطرائق التي حدث بها ذلك هي ما يتعلق بتصنيف «الدين» نفسه؛ إذ حاجّ ريتشارد كينغ (Richard King) بقوة في أن المسيحية عملت بوصفها النموذج البكر في تعريف وتحليل تلك التقاليد التي نفهمها اليوم على أنها دينية ومن ثَم، كنتيجة، «تظلّ دراسة الدين المقارَنة قائمة على إطار مفاهيمي لاهوتي ومسيحي في توجّهه بصورة لا تخطئها عين» (King, 1999: 40). ويواصل حديثه مشيراً إلى أنّ «الجدال الدائر حول دلالة مصطلح «الدين» الدقيقة. . . لا تلقي بشكوك حول الافتراض الأساس القائل بوجود أشياء تسمّى «أدياناً» والتي يمكن تمييزها وتصنيفها بسهولة في ضوء أسماء محددة مثل المسيحية والإسلام والهندوسية. . . إلخ» (King, 1999: 41). فالشك في

النموذج المسيحي الأساس بوصفه وسيلة ملائمة لتحديد إذا كان تقليد معين «دينياً» أم لا ربما هو ليوحي أن دراسة الأديان منشغلة في بناء دمى من القشّ، وهي محصّلة لا يستسيغها كثيرون في هذا الحقل.

تطلّ علينا نقطة أخرى من مقاومة النقد ما بعد الكولونيالي من خلال اصطفاف دراسة الأديان مع القيم العلمانية الموروثة من حركة التنوير؛ إذ حولت مثل هذه الممارسة مجموعة من التقديرات التراتبية إلى رموز، افتُرض بموجبها أن العلمانية ذات موقف محايد مقارنة بالالتزامات المذهبية أو الاعترافية ـ وبالإشارة إليها ـ ومن ثَم الأقل «موضوعية» التي يتسم بها علم اللاهوت التقليدي. ويعود كينغ ليوضح أنه على الرغم من ذلك فإن «دراسة الأديان الحديثة لا تسلم من التأثّر بالتراث المسيحي للثقافة الغربية وتطوّر علم اللاهوت بوصفه تخصصاً معرفياً أكاديمياً في الغرب، وكذلك ليست الطبيعة العلمانية الظاهرة لدراسة الأديان رؤية آتية من فراغ» (King, 1999: 41). وعلى الرغم من ذلك، والمثير أكثر للقلق أنّ الإطار العلماني الذي تأسّس عليه هذا الحقل يمتدّ إلى ما وراء الحاجة إلى مقارنة نفسه مع علم اللاهوت، بغية إثبات موقفه المحايد من الإشارة إلى تقليص قيمة جميع المعتقدات الدينية والتفسيرات، فيما يُعدّ على نحو قابل للجدال حركة كولونيالية تؤكد صلاحية الذات المتحضرة والموضوعية والعارفة في مقابل الآخر البدائي غير الموثوق والمعروف. وهذا إلى جانب رفع المسيحية إلى مقام النموذج الأساس للدين الذي يحشد موضوعات «دينية مختلفة» للبحث بغرض ترسيخ التفوق الإبستيمولوجي لمجموعة من النماذج الأيديولوجية التي انبثقت من سياقات مختلفة تماماً عن سياقات تلك الأديان نفسها، وكذلك تشكلت بواسطتها.

حظيت الدراسة الجندرية ـ النقدية بموضع يؤهّلها لتدشين الجدال فيما يتعلّق بالحاجة إلى التحقيق في التركة الكولونيالية لدراسة الدين، وذلك كما يجادل سوشوكي في حجّته، بناء على أن:

> إضفاء صفة المطلق على دين واحد بما يحوّله إلى معيار لكلّ الأديان الأخرى هي مسألة دينامية فيها نقاط تشابه واضحة مع مذهب التمييز على أساس الجنس، وذلك في إرساء جندر واحد بوصفه معيارَ الوجود الإنساني. لذا يمكن لنقد الجندر أن يمتدّ بوصفه نقداً لإمبريالية دينية (Suchocki, 1989: 150).

إضافة إلى ذلك، ومثلما جادل جوي فإن «عملية تصنيف الآخر أو تحديده» التي فرضتها القيم الغربية المهيمنة تشبه الطريقة التي حكم بها على النساء، وما افتقرن إليه من حاجات وتوقعات وفقاً للمعايير السائدة في الذكورية و/أو العقلانية» (Joy, 2001: 178). وعلى الرغم من ذلك، فإنّ التوسّع المجازي لمفاهيم ارتبطت بحقيقة تاريخية عن الاستعمار الأوروبي بغية الإشارة إلى تحديد الآخر واستغلال النساء، يخدم سلسلة من الافتراضات الإشكالية ـ ليس أقلها أن الكولونيالية كلّها تعمل بالطريقة نفسها ونحو الأهداف نفسها ـ والتي لا تسفر فقط عن حذف الصفة التأريخية الخاصة للفترة الكولونيالية الأوروبية بل تشير أيضاً إلى أنّ جميع النساء يشتركن في تجربة واحدة من القمع الجندري الذي ساد تقييمها في إطار النسوية الأنغلوأمريكية (Mohanty, 1991: 52). والحقيقة أن النسوية ـ من خلال ملاءمتها لجميع النساء اللواتي يمثلن الميزة المشكوك فيها لوضعية الضحية المستعمَرة ـ تنخرط في صورة من الاستعمار الخطابي الذي حاول محو الفروق المهمة بين النساء عبر التقسيمات الوطنية والدينية والسياسية والعرقية، وتبرئ نفسها من الاعتراف بتورطها في مخططات كولونيالية للهيمنة (Lewis, 1996; Yegonoglu, 1998). ويفترض ألا يكون هناك فهم خطأ يتمثل في أن التكتيك الموجود في هذا النوع من الحيل الفكرية يقوم بتمكينها أو أن مزاياها البلاغية. ولا أقصد هنا الإشارة إلى أن جوي نفسه (يخلط) أو يدمج موقف المرأة مع موقف الشخص المستعمَر ـ فهي في الحقيقة تتكبّد عناء الإصغاء لتلك الأصوات ما بعد الكولونيالية التي تتحدى الاعتماد النسوي لتجارب النساء غير الغربيات ـ بل بالأحرى تجذب الانتباه إلى الميل الأوسع في بعض الدراسات النسوية إلى تجاهل خصوصية العهد الكولونيالي بغية البناء على قوتها البلاغية.

في الوقت نفسه، ما زالت الدراسة النسوية الغربية[2]، على وجه

(٢) باستخدام مصطلح «النسوية الغربية» أريد الاعتراف بخصوصية خطابها وتاريخها، وذلك بغرض مقاومة الميول النازعة إلى إضفاء الشمولية التي تنطوي عليها النسوية من الناحية التاريخية في تجاهلها اختلافات السياق، والثقافة والتوجّه السياسي، والولاءات الوطنية عند تأطير معنى أجنداتها السياسية وغرضها. وعلى الرغم من ذلك يعدّ المصطلح على مستوى أكثر محلية غير مرضٍ بقدر ما يضفي غموضاً على الفروق الإقليمية والسياسية الهائلة بين أشكال الحركات النسوية التي تعمل في بلدان، تقوم بتجميل ما يفهم، على الأقل في الخطاب الشعبي، أنه «الغرب» فضلاً عن ذلك فإنها تعتمد =

الخصوص، تعمل وفقاً لمنطق ثنائي من التفريق، وإعادة تفعيل ما يفرضه المستعمر من تقسيم بين الذات/ الموضوع (في هذا المقام بين النساء البيضاوات والملوّنات أو النسويات المتحرّرات/ ونساء «العالم الثالث» المضطهدات[٣] وتعمل وظيفة هذا التقسيم الثنائي وفقاً لمنطق التطابق؛ حيث لا يمكن بناء هوية متميزة وغير قابلة للاختراق إلا من خلال إقصاء «الآخر» بغرض تأمين التماسك والاستقلال وتفرّد الذات (Hawthorne, 2006: 272-282).

بيد أن عملية إقصاء الآخر بغية الحفاظ على الذاتية مسألة معقّدة، ومتناقضة في الحقيقة، وذلك وفق منطق متزامن يتمثّل في الاستيعاب الذي بمقتضاه تطغي علامات التناغم مثل «المرأة» (بدلاً من صيغة «النساء» الأكثر تعددية)، على الاختلافات المهمة. وقد أشارت تشاندرا تالباد موهانتي (Chandra Talpade Mohanty) أنّ بعض الكتابات النسوية الغربية حول «العالم الثالث» تمثّل ذلك الإجراء المتناقض في الحفاظ على الذات والآخر في علاقة متزامنة وديالكتيكية ومتبادلة، عندما تجادل بأن رفع تصنيف «المرأة» في الخطاب النسوي يستعمر خطابياً التغايرات المادية والتاريخية لحياة النساء في العالم الثالث، ومن ثَم تنتج (أو تعيد تقديم) صورة «امرأة العالم الثالث» المركّبة والفردية ـ وهي صورة تظهر اعتباطاً مركّبة ولكن تحمل معها على الرغم من ذلك التوقيع المجيز للخطاب الإنساني الغربي (Mohanty, 1991: 53).

من دون هذه الصورة المركّبة لـ«امرأة العالم الثالث» يصبح التصوّر الخاص بالنسويات الغربيات بوصفهنّ متحرّرات من القمع الأبوي أمراً صعباً. إذ تعتمد النسويات الغربيات، مثلما توضّح موهانتي، على تمثيل الآخر بالنسبة إليهنّ المتمثّل في «العالم الثالث» بوصفه ضحية وفي حاجة إلى قوة نسوية تحرّرية، وبقدر ما يكون تمثيل الذات موجوداً ـ «عبر المقابلة بين تمثيل النساء

= تلك الأشكال من النسوية النقدية لمركزية «النسوية الغربية» العرقية والتي لا تريد تحديد هويتها بوصفها «غربية» ولكن التي على الرغم من ذلك نتجت في إطار بيئة فكرية وسياسية غربية.

(٣) أودّ الإقرار هنا بأن مصطلحات «العالم الثالث» و«الغربي» و«غير الغربي» راسخة تحديداً في نوع من المنطق الكولونيالي الذي أعارضه؛ إذ يأتي استخدامي لها إما عند الاعتراف بالسياقات التاريخية (التي هي تخيلية في الأساس) التي تشكّلت فيها بوصفها واقعاً معارضاً، أو في سياقات استخدامها من كتاب ما بعد كولونياليين أرجع إليهم. وحتى في هذا السياق، من المهم ملاحظة أن هؤلاء الكتاب يفعلون ذلك بصورة نقدية وانعكاسية. انظر: (Joy, 2001: 182, n. 5 for a similar stance).

في العالم الثالث وصور النسوية الغربية» ـ ووفقاً لهذا التمثيل تصبح النسويات الغربيات وحدهنّ «الذوات» الحقيقيات»... ومن ناحية أخرى لا تفارق نساء العالم الثالث قط العمومية الموهنة «لمكانة كينونتهن» (Mohanty, 1991: 71). ومن ثَم، فقد مكّن هذا الإنتاج بعض النسويات الغربيات من رؤية جهودهن، المحبة للخير في ظاهرها، في تحسين الظروف القمعية لنساء «العالم الثالث» بطرائق شبيهة بـ«رسالة التحضّر» البريطانية في الهند، حيث وصفت الحركة الكولونيالية لإلغاء ممارسة الساتي(*) (sati)، كما جاء في عبارة «غاياتري سبيفاك» (Gayatri Spivak) الشهيرة «الرجال البيض ينقذون النساء البنيات من الرجال البنيين» (Spivak, 1988: 297). وعلى الرغم من أنني سأعاود لاحقاً الاهتمام بطريقة واحدة تظهر فيها الدراسة الجندرية ـ النقدية في دراسة الأديان مذنبة في ترسيخ الممارسات الكولونيالية، أودّ أن أشير هنا إلى أننا يمكننا البدء بإدراك أن دراسة الدين والمنظورات الجندرية ـ النقدية في الحقل (بقدر تأسيسها على معلومات الحساسية النسوية) تتقاسم نوعاً من الأرضية المشتركة. كلاهما يستخدم إطار الذات/الموضوع لمشروع التنوير التحرّري العقلاني، وهو ما يسفر عن تفعيل قمعي لممارسات فكرية نيوكولونيالية/كولونيالية. فضلاً عن ذلك، فإنّ الإطار الثنائي لدراسة الأديان يكرّره بعض دارسي التيار الجندري ـ النقدي بطريقتين: **الأولى**: هناك انزلاق بين التصنيف التحليلي «المرأة» والتصنيف المادي المتنوع «النساء» **ثانياً**: هناك تمييز حادّ بين تدين الذكر والأنثى ونماذج الدراسة. وأكثر ما يتضح هذا في التقدير الجندري ـ النقدي لتمركز دراسة الأديان على الناحية الذكورية والجهود المتعاونة من بعض الدارسين لإعادة بناء تاريخ الدين المتمركز على المرأة.

المركزية الذكورية، ومظاهر إعادة البناء النسوي، والحركة الكولونيالية

ربما أكثر من أيّ مجال آخر من التحليل الجندري ـ النقدي في مجال سوسيولوجيا الدين، شغلَ نقد الأسئلة المرتبطة بهذا الحقل المعرفي التي تشكّلت تاريخياً من منظور الرجال البيض المتعلمين المهيمنين، العملَ

(*) ممارسة كانت شائعة في الهندوسية تلقي فيها الأرملة بنفسها في نيران جنازة زوجها الفقيد (المترجم).

الجندري ـ النقدي في هذا المجال؛ إذ انتقدت الباحثات النسويات الانحياز النصي للدراسات التاريخية التي رددت فحوى منظور النخبة من الذكور، وجعلت مشاركة النساء في التقاليد الدينية غير مرئية أو محددة فقط بالمصطلحات الذكورية. فضلاً عن ذلك، فإنّ تصنيفات مثل: الإنسان المتدين (Homo religious) وصيغة الداخلية/ الخارجية استُهجنت بسبب الإمعان في تفعيل تهميش المرأة. على سبيل المثال، حاجّت روزاليند شاو (Rosalind Shaw) بحقّ في أنّ الشخص المتدين، كممثل لجماعة متدينة، «غير متمايز عامة بسبب الجندر أو العرق أو الطبقة أو السنّ، أو يعرف صراحة كذكر» (Shaw, 1995: 67). فقد أخفق مجاز الداخلي/ الخارجي في تفسير مكانة المرأة «الخارجية» على الأقل في صور الدين الأورثوذكسي، ويبني في تمييز أكثر وضوحاً بين المراقِب والمراقَب (McCutcheon, 199a). ومن منظور التحليلات النسوية، كانت النتيجة الرئيسة للدراسة المنحازة والمتمركزة على الذكورية هي إنتاج تفسيرات أكاديمية مشوّهة ومتحيزة تتضمن نواقص خطيرة على مستوى تجميع البيانات وتفسيرها، وكذلك في التطور اللاحق للنماذج النظرية (Gross, 1974: 7). ومن ثَم، فإن كثيراً من الدراسة الجندرية ـ النقدية الرائدة في الستينيات والسبعينيات كانت معنية برسم خريطة حياة المرأة وتجاربها في التقاليد الدينية بغية جعلها مرئية من الناحية التحليلية. وقد لخّصت جون أوكونر (June O'Connor) جهودهم بوصفها «إعادة قراءة، وإعادة تصوّر، وإعادة بناء» تستنير بأسئلة ترتبط بـ«النساء كموضوع»، والحساسية للأسلوب الذي دُرست به التقاليد الدينية ونُقدت.. وصيغت»، واهتمام بـ«زوايا رؤيتنا الدراسية، ومناهج بحثنا ومقارباتنا» (O'Connor, 1989: 101-102). ومن ثَم، ميّزت أربعة اهتمامات رئيسة العملَ في هذا الحقل: **أولاً**: كشف الدارسون المركزية الذكورية وكراهية النساء في أديان عديدة، **وثانياً**: عرفت المرأة بأنها فئة مشروعة من فئات التحليل، مع ترويج لتجارب المرأة بوصفها أداة إصلاحية، **ثالثاً**: تم اكتشاف صور جديدة من التديّن المتمركز على الأنثى، **ورابعاً**: تطوّرت أدوات إبستيمولوجية ومنهجية بغرض تحدي انحياز الدراسة السائدة في اللاهوت والدراسات الدينية المتمركزة على الذكورية (للاطّلاع على مسح عام لتراث يعكس هذه التيارات، انظر: Hawthorne, 2005). وامتدّت بؤرة التركيز أيضاً، على الرغم من ذلك، إلى النساء بوصفهن فاعلات نشيطات ومبتكرات متدينات بحدّ ذاتهن (انظر:

(Ruether and McLaughlin, 1979). كما أظهرت الدراسات عابرة الثقافات في مجال الدراسات الدينية النسوية استراتيجيات المرأة في المقاومة والابتكار في أديان عديدة، وقدرت الغموض الذي يعتري الرمزية ذات الطابع الجندري في كثير من الأنظمة الدينية (انظر على سبيل المثال: Christ and Plaskow, 1979; Plaskow and Christ, 1989; Falk and Gross, 1980; Haddad and Banks (Findly, 1985; Atkinson, Buchanan, and Miles, 1985; King, 1989). وعلى الرغم من ذلك وعلى حدّ إشارة راندي وارن (Randi Warne)، فإن تحيز الدراسات الدينية السائدة لم يحلّ ببساطة بإضافة دراسة المرأة إلى المجال القائم، وذلك بسبب أنّ «النساء لم يتم ببساطة «إهمالهن في عمل بحثي ليس فيه حس بالمسؤولية، بل تم استبعادهن من الدراسة مثلما استبعدن من مسألة الذات «المهمة»، وكذلك من مناصب السلطة والحكم، وذلك عند صياغة الأفكار الأساسية والتعريفات والمبادئ والحقائق» (Warne, 2001a: 150)؛ إذ إنّ الافتراضات الأساسية للدراسات الدينية ظلت في حاجة إلى إعادة صياغة جذرية، وهو ما أدّى إلى الإشارة إلى أن الدراسات الجندرية ـ النقدية تقدّم لدراسة الأديان «تغييراً في النموذج» (انظر: King, 1995: 1-38).

الحل الآخر الذي اقتُرح لمواجهة استبعاد النساء هو مشروع إعادة بناء تاريخي بغية تحديد العناصر التي يبدو أنها غير أبوية في سنوات نشأة الأديان، ومن ثَم، جعلها أكثر توافقاً مع السياسة النسوية. ولكن على الرغم من أن التشديد على النساء أصبح مهماً للغاية لتحديد المكان الفريد للتعبير الأنثوي، فإنه غالباً ما عمل وفق مجموعة من النقاط المشتركة المفترضة في خبرة المرأة وتديّنها عبر التقسيمات الجغرافية والتاريخية. المقلق أكثر أنّ التيار المتّجه نحو إعادة البناء قد عكس حنيناً لعصر ذهبي نقي للدّين غير ملوّث بالأجندات التي تنطوي على تمييز قائم على الجنس، وهنا يمكننا مرة أخرى أن نرى الحركة الكولونيالية وتفعيلها في الدراسة الجندرية ـ النقدية واستخلاص مزيد من الأرضية المشتركة التي تتقاسمها دراسة الأديان والمقاربات الجندرية ـ النقدية.

يأتي كتاب ريتا غروس (Rita Gross) **البوذية بعد الأبوية: تاريخ وتحليل وإعادة بناء البوذية من منظور نسوي** *(Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism)* (١٩٩٣) مثالاً على جهود

إعادة البناء الحديثة في الدراسات الجندرية ـ النقدية للدين. وهي تحاول فيه إظهار الكيفية التي يعكس بها جوهر حقيقي للبوذية، مُعاد بناؤه، قيماً نسوية ويدعمها أيضاً، إلى المدى «الذي نرى فيه أن ـ من دون التحيز الجندري، وبغض النظر عما يمكن أن يكشفه لنا السجل العملي ـ ممارسات التمييز القائم على أساس الجنس هي، حقيقةً، تتناقض مع التعاليم الأساسية الجوهرية للتقليد» (Gross, 1993: 210). وهي تجادل بأن عملها يشكّل «إعادة تقييم نسوي للبوذية» (Gross, 1993: 305)، وتستنتج من هذا مشيرة إلى أن كثيراً من الأديان ربما امتلكت، في الأصل، رؤية مركزية تقوم على المساواة وعدم التمييز على أساس الجنس وهي غير ملوثة بما جاء لاحقاً من انحرافات أبوية أدخلت في الأديان بسبب غاية قواعد حكم الكهنة الذكورية الإقصائية التي تؤكّد ميزة الرجل وسلطته. وعلى الرغم من ذلك، انتقدت مارشا هيويت (Marsha Hewitt) بشدة جهود غروس وغيرها في هذا الشأن، مبينة الطرائق التي ينمون بها «خطابات باطنية تدور حول التحرّر والمساواة وتحمل وعداً بإعادة تشكيل الدين في ضوء قيم يحكم عليها بأنها أكثر حقيقية وتؤمن بالتقاليد نفسها» (Hewitt, 199: 51). ومثلما توضّح عن حقّ تماماً، ليس من المشروع لدراسي الدين إدخال أيديولوجية خارجية أجنبية حديثة في تقاليد دينية قديمة بغية إعلان هذه الأيديولوجية بوصفها المركز الداعم لأصالة هذا الدين. . . و[في عمله هذا] يضع الدارس صوتاً سلطوياً جديداً [و] ينخرط في صور من الإمبريالية الفكرية التي عملت النظرية النسوية بعناء على تحديدها والتغلب عليها (Hewitt, 1999: 54-55).

ذلك أن غروس، في رأي هيويت، تجعل من نفسها الحكم على التقاليد البوذية، وهي تفرض بذلك رؤية أيديولوجية للتدين الملائم (قائم على قيم نسوية ليبرالية) على سياق دخيل، وتتسم هذه الرؤية بأنها ذات خصوصية تاريخية وقائمة على الإثنية، وهي تثني، في الوقت نفسه، على عالمية الرؤى النسوية على خلفية دليل دامغ على العكس. وفي تناقض مع زعمها أن البوذية الأولى احتوت عناصر من التأثر النسوي، تحاجّ غروس في أن إعادة تقييم البوذية ستتحقق عبر التعلم من التقاليد النبوية في المسيحية واليهودية، حيث ترى أن اللاهوت المسيحي النسوي معها «في تقدم واضح» (Gross, 1993: 134). وتوضح هيويت أنه في محاولة «تحويل البوذية إلى فلسفة

نسوية غربية» تُخضع غروس البوذية إلى «كولونيالية أيديولوجية»، وهذا في معرض تقرير ما الذي يشكّل جوهر الدين النسوي غير القابل للاختزال، ويتم تقرير «المسألة في ضوء إعطاء الأفضلية للنسوية لا للتقاليد» (Hewitt, 1999: 57 - 58). وإحدى أخطر المشكلات التي تعتري المقاربة التي تبنّتها غروس تكمن في الطريقة التي تقوم بها بتسوية مبادئ الصرامة الدراسية بافتراض أن الأيديولوجية يمكن أن تحلّ محل المناقشة المتأنية، لتصبح مضرة بسمعة الدارسين الجندريين ـ النقديين (وغيرهم) ممّن هم قليلو الاكتراث بمصادرهم الدراسية. وعلى الرغم من ذلك، ليس الهدف هنا هو الإشارة إلى أنّ هناك مقاربات دراسية غير أيديولوجية، بل إلى أن انفصال تلك الأيديولوجيات عن السياقات التي ظهرت فيها وفرضها بأثر رجعي على مادة مختلفة تماماً تاريخياً وفلسفياً وجغرافياً هو انغماس في صورة من الإمبريالية الخطابية.

وقد تشكّل نقد هيويت بقناعة ويعدّ تدخّلاً في الوقت المناسب وأحياناً بطرائق غير انعكاسية تتابع فيها الدراسة الجندرية ـ النقدية مسارها. ومن ثَم، فهي تظهر طريقة أخرى تتقاسم فيها بعض ممارسات الدراسة الجندرية ـ النقدية ودراسة الأديان السائدة بعض الأرضية المشتركة. فدراسة الأديان، التي تشبه بطريقة ما جهود إعادة البناء النسوية، مثلما أشرت سابقاً، قد فرضت تاريخياً ما يعدّ على أثر ذلك مسار الرحلة الأيديولوجية على موضوعاتها البحثية، مصنّفة إياها وفقاً للقيم والبنى التي هي منتجات لمسار فلسفي شديد الخصوصية.

الإقرار بالأرضية المشتركة

على الرغم من تمييزها لزمن طويل على أنها مثيرة للجدال، فإنّ دراسة الأديان ومقاربات الجندر النقدية ربما كانت من دون قصد «شريكة في الجريمة» إلى حد احتياج الطرفين إلى إصلاح، لأسباب متشابهة، من منظور مابعد كولونيالي. وما تظهره النظريات مابعد الكولونيالية وتلك النظريات الجندرية التي تقوم على النقد مابعد الكولونيالي (بخاصة ما قدمته جوديث بتلر) هو أن كلاً من التصنيفات التحليلية المركزية لدراسة الأديان والنظرية النسوية ـ الأرضية المشتركة لكل منهما ـ هي شمولية وجوهرانية، على حساب اعتراف أخلاقي بالاختلاف أو الغيرية وعلاقة معهما بوصفهما أكثر

من مجرّد تصنيف معارض مقيد وملتزم، تاريخياً، بنظام ثنائي تراتبي ضمن الميتافيزيقيا الغربية[٤]. غير أنه من الممكن نقد الاثنين بسبب تنكرهم أو إخفاقهم في الاعتراف باستثمارهم السياسي الخاص في الحفاظ على التفريق بين الذات والآخر، على الرغم من التعبير عن ذلك. في النظرية النسوية الغربية يبدو أن هناك انقساماً بين تصنيف «المرأة» العالمي ومادية «النساء» الحقيقيات. ولهذا الانقسام تبعات على صورة أخرى من تصنيف الآخر بين المرأة الغربية و«المرأة في العالم الثالث». وفي سياق الدين يتجلّى هذا الانقسام بطرائق متنوّعة؛ فعنوان الداخلي/الخارجي الذي صار شائعاً مؤخّراً في دراسة الأديان هو المثال الخاص الذي، بحكم محاولات الارتفاع بوجهة نظر «الداخلي»، يمكّن دارسي الدين من أن ينْأَوْا بأنفسهم بسهولة عن موضوعات دراستهم، وذلك بتعيين موقع ممارسي الديانات غير المسيحية، بصورة غير نقدية، بوصفهم «داخليين» جديرين بالتصديق. وبنعت أنفسنا «خارجيين» نسبة إلى الرؤى العالمية لممارسي الأديان، فإننا نتجنّب تورطنا في سياسة الشمال ـ الجنوب، ونتخفّى وراء السذاجة ونقص الخبرة، أو النزاهة المنهجية عندما يصبح «الداخلي» كلمة أخرى تشير إلى «الآخر». أضف إلى ذلك، أن الصياغة تقنّن صورة من إضفاء المثالية على وجهة النظر الدينية التي إما تساعد على احتواء الاختلاف ونزع البعد السياسي عنه في إطار الإثنية والجندر والعرق والطبقة والقدرة الجسدية، وإما تبقي بعبء التمثيل بصورة حصرية على «الشخص مصدر المعلومات الساذج» بصفته ممثّلاً عن حالة الآخر.

ومن المجازفة افتراض أن حالة الآخر يمكن مواجهتها على مستوى تكافؤ الفرص؛ فتفاعلنا مع الآخرين وتصورنا عنهم يتحددان لا محالة بوضع

---

(٤) عموماً، الميتافيزيقيا التي اقترحت توجُهاً أخلاقياً نحو الآخرين سلمت بوجود فاعل مستقلّ، رسم على نحو روتيني على أنه ذكر معياري، تأتي التزاماته بالآخر من إدراك«ـه» أنّ الآخر يجب أن يكون هو نفسه أو على الأقل المكافئ له نفسه. ولا يتضمّن موضوع هذه الأخلاق المستقلة علاقة بأي آخر: بل دائماً وفقط يكون لديه علاقة التطابق ـ أي الذات تتموضع على أنها هي نفسها الذات مقابل آخر ممثلاً للاختلاف. والأخلاقيات في الإطار مابعد الكولونيالي أو النظري ـ الجندري، يتصور علاقات الاختلاف التي لا تعمل وفقاً لمنطق مزدوج للمعارضة، بل بالأحرى تعمل على افتراض أن الآخر كموروث ضمن الذات بدلاً من أن تكون خارجه. لمزيد من التحليل المفيد لهذه الأخلاقيات، والفعالية الأخلاقية، والنظرية الجندرية التفكيكية، انظر: (Gottschall, 2002).

الغرب الذي يتمتّع بامتياز تاريخي وجغرافي فيما يتعلّق بالمزايا المادية والثقافية الناتجة من الإمبريالية. فعندما نتجاهل نحن بوصفنا «ذوات عارفة» تورطنا في هذا التاريخ، مدّعين عدم تأثرنا بمحدّدات جيوسياسية أوسع، أو زاعمين أننا منفصلون ونزيهون، بغية ضمان مصداقية المنهج العلمي، فإننا نفعل ما هو عكس ذلك بتنحية أنفسنا من مشهد التحليل: أي نعطي أنفسنا امتياز ونحمي أنفسنا من النقد السياسي الصالح بأن نفصل استثماراتنا الأيديولوجية بوصفها عارضة ـ بدلاً من كونها محورية ـ عن اهتماماتنا الدراسية وكله تحت مسمّى «الآخر». فما تبدو محاولات نبيلة ونابعة من الإيثار في تمثيل موضوعات معرفتنا بعناية ليست أبداً كما تبدو؛ فالمعرفة، مثلما أثبت ميشيل فوكو على نحو مقنع، متداخلة مع السلطة، بحيث إذا كان لتاريخ الدراسة الكولونيالية أن يخبرنا أي شيء ناجع في معرفة الآخر فهو عادة ما يكون أيضاً حول وضعه تحت المراقبة والانضباط بغية الحصول على آخر أكثر قابلية للتحكم. فضلاً عن ذلك، فإن الخطابات والمناهج البحثية غالباً ما تحدّدها مسبقاً تموضعاتنا الجيوسياسية والمؤسسية؛ إذ قد لا يكون هناك شيء يشبه بيئة غير مؤسسية أو منظور منفصل ونزيه تماماً: فممارستنا التمثيلية تبنى، على الأقل في جزء منها، تأسيساً على قيم وطموحات مثل هذه البيئة. غير أنني أعتقد أننا على الرغم من عدم استطاعتنا الهروب من تاريخ الخطابات التي نعمل في إطارها، يظلّ في إمكاننا الشروع في نقد ضروري لتلك التمثيلات القائمة على الهيمنة والتي تجبرنا على خوض مواجهات جدلية بين الذات والآخر. ومن ثَم أريد الخلوص هنا، بالإشارة على نحو جد مختصر إلى عدد من الطرائق، تأسيساً على عمل غاياتري سبيفاك (Gayatri Spivak)، التي يمكن لمجالنا أن يسير عليها في المستقبل[٥].

الخطوة **الأولى** هي الاعتراف أننا، على الرغم من عدم استطاعتنا قط التصرف من «الخارج» ينبغي أيضاً أن نرى أن الموقف الذي نتموضع فيه هو المكان الذي يمكن أن يبدأ منه عملنا. ومثلما تذكر سبيفاك: «لنصبح على يقظة فيما يتعلق بممارستنا واستخدامها بقدر الإمكان بدلاً من صنع ملمح

---

(٥) اعتمدت في قراءتي لسبيفاك هنا على نسخة معدّلة من حجة كابور (Kapoor, 2004) فيما يخص فائدة أعمال سبيفاك في ضبط الممارسات التمثيلية لدراسة التنمية الدولية.

مضاد بشكل تام للتبرؤ منها» (Spivak, 1990: 11). فتاريخ دراسة الأديان الذي يمثّل إشكالية وتركته الثابتة لا يمنعان إمكانية إصلاح التوجه الأخلاقي نحو الآخر من داخله: لذلك نحن نحتاج إلى مضاعفة جهودنا كي نجد ضمن الأطر النظرية لدراسة الدين تلك العناصر الموجهة نحو احترام الاختلاف. **ثانياً**: تدعونا سبيفاك في أعمالها إلى الإقرار بتورطنا في الحفاظ على سلسلة من الترتيبات غير المنصفة، إلى حد أنها تظهر لنا كيف أن جميع الباحثين في مجال عرض الحقائق وتمثيلها لا مناصّ من تموضعهم في خطابات متنوعة، مثل أن تكون رغباتنا ومصالحنا الشخصية والمؤسسية منعكسة في عملنا على نحو لا يمكن تجنّبه. فنحن في حاجة إلى الاعتراف بأن التوجهات العاطفية، والدراسة النزيهة، والنقد دائماً يُدرج، بالفعل، تحت علاقات القوة. ومثلما يشير إيلان كابور (Ilan Kapoor) «إقرار المرء بتلوثه... يساعده على ضبط مزاعمه ووضعها في سياقها، مقلّلاً ذلك من مخاطر الغرور الشخصي أو الإمبريالية المؤسسية الجغرافية، ناقلاً المرء نحو مواجهة غير تراتبية مع «التابع/العالم الثالث» (Kapoor, 2004: 641). الخطوة الأخرى ذات الصلة هنا هي ما تشير إليه سبيفاك بوصفه «إغفال مزايانا بوصفها خسارة لنا» (Spivak, 1990: 9). والمرء في نظر سبيفاك، ينبغي أن يخوض «عملاً ميدانياً» في أماكن أخرى من دون أن يقوم أولاً بـ «واجبه المنزلي». فتمثيل الآخر «هناك» يتطلب تحليلاً عميقاً لـ«هنا» بغية إعادة تصوّر «ما نعنيه بـ«الحقل الدراسي» أو «هناك» (Kapoor, 2004: 641). وهكذا، نحن نحتاج إلى إعادة مراجعة تاريخ تحيزاتنا (سواء أكانت تحيزات، عنصرية أم جنسية أم طبقية وصولاً إلى النخبوية الأكاديمية والمركزية الإثنية) بهدف نسيان الأنظمة المهيمنة من المعرفة والتصور. **وأخيراً**: تقترح سبيفاك أننا ينبغي تعلم العمل «دون ضمانات» (Spivak, 2001: 15)، وهو ما يعني أننا ينبغي أن نكون على استعداد للاعتراف بالحدود الإجرائية والنظامية لمجال معرفتنا ومقاومة الأمر ذي الطابع الشمولي لتوفير نماذج تمثيلية دقيقة وكاملة. وهذا، على حدّ وصف سبيفاك؛ لأن الآخر «متغاير بصورة ثابتة» (Spivak, 1988: 284). وهي هنا تردّد أصداء جوناثان سميث (Jonathan Z. Smith) في حجته ضد إدعاءات تيار العالمية لدراسة الأديان عندما يذكر أن: «أي تعداد لسمات الـ[إنسانية] الثابتة والفريدة على نحو ظاهر... يجب أن يسجّل مجموعة من الصفات

متعددة ومختلفة لتسفر عن قائمة متنافرة من الحقائق بدلاً من إثباتها المُقنع لـ«حقيقة» ما أو «جوهر» (Smith, 1982: 38).

تعدّ الأعمال الحديثة في مجاليْ دراسة الأديان والمقاربات الجندرية ـ النقدية شهادة على استعداد جديد للانخراط في حوار من النوع الذي حثّت عليه سبيفاك، لتحدّي افتراضات الجوهر، والتعلم من منظورات النظرية مابعد الكولونيالية (انظر على سبيل المثال: King and Beattie, 2004). وعلى الرغم من ذلك، من الواضح، أن نظل في حاجة إلى إجراء كثير من العمل. فجميع دارسي الدين، بصرف النظر عن استثماراتهم الأيديولوجية الأكثر سعة يواجهون **أولاً**: الاعتراف بمواقفهم المتمتعة بامتياز كونهم منتجي المعرفة حول الدين، **وثانياً**: مهمة مهيبة تتمثل في تفكيك وإصلاح مظاهر اليقين الأساسية لكل من دراسة الدين والفكر الجندري ـ النقدي بغية ضمان أن الدعوة إلى انخراط أخلاقي من قبل منظري مابعد الكولونيالية على نحو خاص مسموع ومعمول به. وفي هذا الصدد هناك كثير من «الواجب» الذي على دارسي الدين ومنظري التيار الجندري ـ النقدي إنجازه معاً ـ لا كخصوم، أو شركاء في الجريمة، بل عبر إقرار بأرضيتنا المشتركة وإلزام أنفسنا بـ«كفاءة فكرية في عالم ما بعد كولونيالي».

المراجع

Asad, Talal, and John Dixon (1985). "Translating Europe's Others." in: Francis Barker [et al.] (eds.). *Europe and its Others: Proceedings of the Essex Conference on the Sociology of Literature, July 1984*. Colchester: Essex University Press, pp. 170-177.

Atkinson, Clarissa W., Constance H. Buchanan and Margaret R. Miles (eds.) (1985). *Immaculate and Powerful: The Female Sacred Image and Social Reality*. Boston, MA: Beacon Press.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York; London: Routledge.

Capps, Walter (1995). *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Christ, Carol (1991). "Mircea Eliade and the Feminist Paradigm Shift." *Journal of Feminist Studies in Religion*: vol. 7, pp. 75-94.

_______ (1992). "Feminists-Sojourners in the Field of Religious Studies." in: Cheris Kramarae and Dale Spender (eds.). *The Knowledge Explosion: Generations of Feminist Scholarship*. New York: Teacher's College, pp. 82-88.

_______ and Judith Plaskow (eds.) (1979). *Woman Spirit Rising: A Feminist Reader in Religion*. New York: Harper and Row.

Cixous, Hélène and Catherine Clément (1996). *The Newly Born Woman*. London: I. B. Tauris.

Falk, Nancy, and Rita Gross (eds.) (1980). *Unspoken Worlds: Women's Religious Lives in Non-Western Cultures*. San Francisco: Harper and Row.

Fitzgerald, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Flood, Gavin D. (1999). *Beyond Phenomenology: Rethinking the Study of Religion*. London; New York: Cassell.

Gottschall, Marilyn (2002). "The Ethical Implications of the Deconstruction of Gender." *Journal of the American Academy of Religion:* vol. 70, no. 2, pp. 279-299.

Gross, Rita (ed.) (1974). *Beyond Androcentrism: New Essays on Women and Religion.* Missoula, Mont.: Scholars Press for the American Academy of Religion.

_______ (1993). *Buddhism after Patriarchy: A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism.* Albany, NY: State University of New York Press.

_______ (1996). *Feminism and Religion: An Introduction.* Boston: Beacon Press.

Haddad, Yvonnem Yazbeck, and Ellison Banks Findly (eds.) (1985). *Women, Religion and Social Change.* Albany, NY: State University of New York Press.

Hawthorne, Sîan (2005). "Gender and Religion: History of Study." in: Lindsay Jones [et al.] (eds.). *Encyclopedia of Religions.* 2nd ed. Farrington Hills, Mich.: Thompson Gale, v. 3310-3318.

Hewitt, Marsha Aileen (1999). "Ideology Critique, Feminism, and the Study of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion*: vol. 11, pp. 47-63.

Joy, Morny (2001). "Postcolonial Reflections: Challenges for Religious Studies." *Method and Theory in the Study of Religions*: vol. 13, pp. 177-195.

Kapoor, Ilan (2004). "Hyper-Self-Reflexive Development? Spivak on Representing the Third World "Other".". *Third World Quarterly*: vol. 25, no. 4, pp. 627-647.

King, Richard (1999). *Orientalism and Religion: Post-Colonial Theory, India and the Mystic East.* New York: Routledge.

King, Ursula (1989). *Women and Spirituality: Voices of Protest and Promise.* Basingstoke; London: Macmillan.

_______ (ed.) (1995). *Religion and Gender.* Oxford; Cambridge, MA: Blackwell.

_______ and Tina Beattie (eds.) (2004). *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives.* London; New York: Continuum.

Lechner, Frank J. (2006). "Trajectories of Faith in the Global Age: Classical Theory and Contemporary Evidence." in: James A. Beckford and John Walliss (eds.). *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates.* Aldershot and Burlington, Ont.: Ashgate, pp. 44-59.

Lewis, Reina (1996). *Gendering Orientalism: Race, Femininity, and Representation.* London: Routledge.

McCutcheon, Russell, (ed.) (1999a). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religions: A Reader.* London and New York: Cassell.

_______ (1999b). "Review of Walter Capps' Religious Studies: The Making of a Discipline." *Zygon*: vol. 34, no. 3, pp. 527-530.

Mohanty, Chandra Talpade (1991). "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses." in: Chandra Talpade Mohanty, Ann Russo, and Lourdes Torres (eds.). *Third World Women and the Politics of Feminism,* Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 51-80.

O'Connor, June (1989). "Rereading, Reconceiving and Reconstructing Traditions: Feminist Research in Religion'. *Women's Studies*, 17, pp. 101-23.

Plaskow, Judith (1993). "We Are Also Your Sisters: The Development of Women's Studies in Religion." *Women's Studies Quarterly*: vol. 21, no. 1, pp. 9-21.

Plaskow, Judith and Carol P. Christ (eds.) (1989). *Weaving the Vision: New Patterns in Feminist Spirituality.* San Francisco: Harper and Row.

Radhakrishnan, R. (1996). *Diasporic Mediations: Between Home and Location.* Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Ruether, Rosemary Radford, and Eleanor McLaughlin (eds.) (1979). *Women of Spirit: Female Leadership in the Jewish and Christian Traditions.* New York: Simon and Schuster.

Shaw, Rosalind (1995). "Feminist Anthropology and the Gendering of Religious Studies." in: Ursula King (ed.) (1995). *Religion and Gender.* Oxford; Cambridge, MA: Blackwell, pp. 65-76.

Smith, Jonathan Z. (1982). *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?." in: Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and Interpretation of Culture.* Chicago, IL: University of Illinois Press, pp. 271-313.

________ (1990). *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues.* New York; London: Routledge.

________ (2001). "A Note on the New International." *Parallax*: vol. 7, no. 3, pp. 12-16.

Stocking, George W. (1987). *Victorian Anthropology.* New York: Free Press.

Suchocki, Marjorie Hewitt (1989). "In Search of Justice." in: John Hick and Paul F. Knitter (eds.). *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions.* Maryknoll, NY: Orbis, pp. 149-161.

Warne, Randi (1991). "Women's Studies and Religious Studies: Reactions, Resonances, and Future Possibilities." in: Larry Hurtado and Klaus Klostermaier (eds.). *Religious Studies: Issues, Prospects, and Proposals, vol. 2.* Atlanta: Scholars Press, pp. 347-60.

_______ (1995). "Further Reflections on the "Unacknowledged Quarantine": Feminism and Religious Studies." in: Lorraine Code and Sandra Burt (eds.). *Changing Methods: Feminists Transforming Practice. Peterborough*, Ont.: Broadview, pp. 75-103.

_______ (2000). "Gender." in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London; New York: Cassell, pp. 140-154.

_______ (2001a). "(En)gendering Religious Studies." in: Darlene Juschka (ed.), *Feminism in the Study of Religions: A Reader*. London; New York: Continuum, 147-156.

_______ (2001b). "Gender and the Study of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion*: vol. 13, no. 3, pp. 141-152.

Weber, Max (2002). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (with other essays). translated by Stephen Kalberg. Los Angeles: Roxbury.

Yegonoglu, Meyda (1998). *Colonial Fantasies: Towards a Feminist Reading of Orientalism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Young, Robert (1990). *White Mythologies: Writing History and the West*. New York; London: Routledge.

قراءات مقترحة

Ahmed, Durre S. (ed.) (2002). *Gendering the Spirit: Women, Religion and the Post-Colonial Response*. London: Zed Books.

Hewitt, Marsha (1995). *Critical Theory of Religion: A Feminist Analysis*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Joy, Morny, and Eva K. Neumaier-Dargyay (eds.) (1995). *Gender, Genre, and Religion: Feminist Reflections*. Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press for the Calgary Institute for the Humanities.

Mohanty, Chandra Talpade, Ann Russo and Lourdes Torres (eds.) (1991). *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Narayan, Uma, and Sandra Harding (eds.) (2000). *Decentering the Center: Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Taylor, Mark C. (ed.) (1998). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

King, Ursula (ed.) (1995). *Religion and Gender*. Oxford; Cambridge, MA: Blackwell.

King, Ursula and Tina Beattie (eds.) (2004). *Gender, Religion and Diversity: Cross-Cultural Perspectives*. London; New York: Continuum.

الفصل الثامن

الدينُ والحداثةُ على مستوى العالم

روبرت هفنر

حقّقت قليلٌ من المزاعم المؤسّسة للسوسيولوجيا الكلاسيكية رواجاً أعظم في القرن العشرين يفوق ما ساد من تأكيد أنّ الدين، في ظلّ شروط الحداثة، مقدَّرٌ له الانحدار إلى «أن يختفي من العالم جملة واحدة، باستثناء الحقل الخاص» (Mills, 1959: 33). واليوم تبدو قناعات قليلة لأسلافنا في غير محلها أكثر من هذا التأكيد؛ إذ شهدت السنوات الأخيرة زيادة في النشاط الديني حول العالم، في ظاهرة تنوّعت بتنوع القومية الهندوسية (Hindu nationalism)، والصحوة الإسلامية (Islamic resurgence)، واعتناق المسيحية الخمسينية (Pentecostal conversion)(*)، والحروب الثقافية في أمريكا. وتشير هذه التيارات إلى أنّ الإشاعات حول زوال الدين هي - في أقلّ تعبير عنها - محض مبالغة.

(*) حركة دينية بروتستانتية ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وتتميّز بالإيمان بأنّ جميع المسيحيين بحاجة إلى أن يعيشوا اختباراً فريداً كي يكونوا مسيحيين فعلاً، ويسمّى هذا الاختبار بمعمودية الروح القدس الذي يجب أن يطابق ما عاشه رسلُ المسيح الاثنا عشر، بحسب ما ورد في الكتاب المقدس عندما حلّ عليهم الروح القدسُ في اليوم الخمسين لصعود المسيح إلى السماء (**يوم العنصرة**). وكان حلول الروح عليهم جليّاً من خلال عدّة علامات، أبرزها: التكلّم بألسنةٍ مختلفة، التنبّؤ، وشفاء المرضى. في القرن التاسع عشر انشقّت الحركة الخمسينية عن حركة القداسة، ولكنها حافظت على بعض مبادئ الحركة التي خرجت منها وفي مقدّمتها التشديد على حرفية الكتاب المقدّس، والتشديد على الصرامة الأخلاقية. يربط تأسيسها بالقسّ تشارلز أف بارهام (١٨٧٣ ـ ١٩٢٩)، ووليام جي سيمور (١٨٧٠ ـ ١٩٢٢). يوجد اليوم طوائف خمسينية كثيرة في الولايات المتحدة وفي أنحاء العالم، ولا سيما في دول الكاريبي وأمريكا الجنوبية وأفريقيا. والمسيحيون الخمسينيون ليسوا مجبرين على التخلي عن كنائسهم الأصلية التي ينتمون إليها في حال انتمائهم إلى الحركة الخمسينية. للاطلاع على المزيد انظر: صفحة Pentocostalism على موسوعة ويكيبيديا (المترجم).

وعلى الرغم من اتفاق السوسيولوجيين الآن على أنّ الدين أثبت صموداً أكثر ممّا تنبّأ به أحد، فإن هذا الاتفاق يقل عند تطرّقنا إلى سبب حدوث هذا الصمود، وما يعنيه هذا تحديداً فيما يتعلّق بالأديان الحديثة ومفهوم الحداثة نفسها؛ إذ يعكس نقص الاتفاق النظري، من ناحية جزئية، السرعة المذهلة في التغيّر الديني المعاصر. بل ويعكس الخلاف في هذا الشأن أيضاً حقيقةً مفادها أننا «سوسيولوجيُّو الدين» نعرف الكثير حول الغرب في القرن العشرين، ولا نعرف سوى القليل نسبياً حول أي شيء آخر» (Gorski, 2003: 110). ولعلّ الميل إلى سوسيولوجيا الدين انطلاقاً من نهج المركزية الأوروبية يعتريه تغيّرٌ سريعٌ، مع انضمام العلماء إلى الدارسين في حقول معرفية أخرى لاختبار الدين والحداثة على مستوى العالم.

في هذا الفصل أقدّم تأملاتٍ حول الدين والحداثة في ثلاثة تقاليد دينية، وهي مراكز الجاذبية التي يقع فيها العالم غير الغربي. والتقاليد الثلاثة هي المسيحية الخمسينية، والإسلام الصحوي، والقومية الهندوسية؛ إذ تطلّ علينا عدة أشياء في هذه المراجعة. **أولها**: أن التغيّر الديني على مستوى العالم لا يحمل بصمة لعلمنة موحدة بل لانخراط كلّ تقليد من الثلاثة مع قوى بناء عالمية في عصرنا. والأديان التاريخية أو «العالمية» هي أكثر المؤسّسات الحضارية بقاءً (Eisenstadt, 2002; Hefner, 1993). غير أن مفتاح الإنجاز الثوري في هذه الأديان لا يكمن في بقائها على حالها، وإنما في قدرتها على الاستجابة بمخيلة أخلاقية وحيوية تنظيمية للقوى الصاعدة في كلّ عصر. ومن بين القوى البنائية العالمية المشكّلة لمسار التغيّر الديني الحديث تأتي الرأسمالية والدولة القومية، والطرق الجديدة في المعرفة والاتصالات، والأيديولوجيات غير الدينية مثل الليبرالية والقومية العلمانية.

النقطة **الثانية** هي أنه على عكس بعض التنبُّؤات في الماضي، فإنّ أثر هذه القوة البنائية العالمية في الدين كان متغايراً لا متجانساً؛ ففي أوروبا الغربية وقليل من مجتمعات أخرى، انحدر الدور العام للدين، على الأقلّ فيما يتعلّق بغير المهاجرين (Davie, 2000; McLeod, 2003). أمّا في مناطق أخرى من العالم، فإنّ نفوذ الدين في الشؤون العامة والخاصة نفوذٌ قويٌّ كما لم يكن من قبل؛ إذ تميّز النموُّ الديني في هذه المناطق بظهور جمهور يقظٍ وأكثر تشاركية، مع ما ترتب عليه من تشظٍّ للسلطة الدينية، وتحديات للنخب

المعروفة، والجدال الدائر حول المصلحة العامة (Casanova, 1994; Hefner, 2000; Meyer and Moors, 2006; Salvatore and Eickelman, 2004; Van der Veer, 2002). غير أنّ «الدعوة إلى الدين» غالباً ما تتّسم بالمحافظة في محتواها الثقافي، وتأثيراتها السياسية ليست ديمقراطية على أية حال في حدّ ذاتها.

حتى مع تقدّم العولمة الثقافية والاقتصادية، فإنّ أثرهما في الحياة الدينية يتنوّع، لوجود توسّطات تمثّلها تفاعلات راسخة بين الدول والأسواق والفاعلين الدينيين والقوى غير الدينية (Casanova, 1994; 2001; Gorski, 2003; Martin, 1978). وتعقيد هذا التفاعل يضمن بقاء الأديان والحداثة، حتى في استجابتهما لأحداث عالمية مشابهة، يتميزان بـ«التعددية» في تيارات نموّهما على مدار سنوات مقبلة.

هبات الروح المتعولمة

قليلة هي التطورات الدينية التي تضاهي، في حجمها وطاقتها الاجتماعية، التوسّع العالمي للمسيحية الخمسينية. فبعد أن بدأت منذ قرن في بضعة أحياء فقيرة في غرب الولايات المتحدة، أصبحت المسيحية الخمسينية اليوم صناعة دينية على مستوى العالم. وتقدَّر الكتلة السكانية الخمسينية ما بين ٣٠٠ و٥٠٠ مليون نسمة، معظمهم يسكن في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وشرق آسيا وجزر المحيط الهادئ (Barrett and Johnson, 2002: 284; Martin, 2002: xvii). خمسة وسبعون في المئة من بروتستانت أمريكا اللاتينية الذين قوامهم ٦٠ مليوناً ينتمون إلى الخمسينية، وفي أكبر بلدان أمريكا اللاتينية، البرازيل، يتجاوز عدد الخمسينيين الذين يرتادون الكنيسة أيام الآحاد عدد الكاثوليك (Chesnut, 2003: 40 and 63). وفي أفريقيا هناك ١٢٠ مليون نسمة من الطائفة الخمسينية (Barrett [et al.], 2001).

تعود جذور الخمسينية إلى الصحوة الكبرى (Great Awakening) في إنكلترا والولايات المتحدة في القرن الثامن عشر وخليفتها المتمثّلة في الحركة الميثودية (Methodist) في القرن التاسع عشر (Noll, 2001; Martin, 1990: 28). ففي أولى سنوات القرن العشرين، أخذ مؤسّسو الخمسينية في أمريكا الشمالية بالحل الأنغليكاني حول أمل الألفية، وحقيقة النصّ المقدّس، ومعمودية الروح القدس وأضفوا عليها نكهة الانتحاب الانتشائي، والرقص،

والتمتمة بلغات غريبة. وعلى عكس الأصوليين المسيحيين ممّن يُخلط بينهم في بعض الأحيان وبين الخمسينيين، يُظهر الأخيرون قدراً كبيراً من التشديد على التجربة الإلهية الحماسية أكثر من تشديدهم على «قاعدة المعتقد الصحيحة» (Martin, 1990: 52; cf. Corten, 1997: 312). على الرغم من أن سياسة الخمسينيين تتغير (Freston, 2001)، فإنّ التيار السائد يختلف عن الأخويات الأصولية في تقبّلها فصل الكنيسة عن الدولة وتفضيلها الطقوس المسالمة على الكفاح المسلّح.

تدين حيوية الخمسينية بالكثير لشعبويتها وشبكة التنظيم الاجتماعي غير المركزي. وعلى الرغم من أنّ الوعّاظ الأمريكيين الشماليين في بعض البلدان خدموا مثل القابلات في ولادة الكنائس المحلية، فإنّ معظم التجمّعات سرعان ما أصبحت أصلية وذاتية الحكم. ولكن بمجرّد أن تبدأ الكنائس بالعمل، فإنها تفيد من ميزة تكنولوجيا الإعلام والاتصالات الحديثة لتظلّ على اتصال مع «الشبكة النائية من الشعوب التي ترتبط مع بعضها بواسطة إصداراتهم والإصدارات الإعلامية الأخرى، والمؤتمرات، واللقاءات الإحيائية، والسفر الدائم» (Robbins, 2004: 125; cf. Coleman, 2000; Martin, 1990: 52; Meyer, 2006).

وقد سهلت تكاليف النشأة المنخفضة المطلوبة للتدريب والمرافق الكنسية من انتشار الخمسينية أيضاً. وعلى عكس منافسيهم من الكاثوليك الرومان والخطّ الرئيس من البروتستانت، يصرّ الخمسينيون على أن المؤهلات الأساسية لتأسيس كنيسة ليس التدريب الإكليريكي، بل هي هِبات الروح (Stoll, 1990: 13). وعلى الرغم من أن بعض الكنائس، مثل كنيسة تجمّعات الربّ في البرازيل (Assemblies of God)، كانت قد طورت تنظيماً أكثر تراتبية، ومن أنها قد تتطلّب بضع سنوات من التعليم الإكليريكي، فإنّ معدّلات المشاركة في تلك الكنائس من عامة الناس مرتفعة (Chesnut, 1997: 135). وعلى الرغم من احتكار الرجال معظم مناصب القيادة الرسمية، فإنّ النساء ناشطات في دور واعظات عموميات، ومعلّمات، ومداويات. وبالفعل، فإنه من المقدر أن يكون ثلثا التجمع الخمسيني في أمريكا اللاتينية التي يسودها الرجال، من النساء (Chesnut, 2003; Corten, 1999: 27). كما أن التشديد الخمسيني على العشور (tithing) يخدم أيضاً في تعزيز المشاركة المحلية والاستقلالية المؤسسية.

تفسر شبكات الخمسينية المرنة وتواصلها الاجتماعي النشيط، وتوجهها نحو المساواة بصرف النظر عن العرق والطبقة والإثنية وإلى حد ما الجندر، كثيراً من جاذبية هذه التقاليد وسط المشردين والفقراء في العالم النامي (Burdick, 1998: 123). غير أنّ جزر التضامن التي تقدّمها الكنائس الخمسينية لا تغذّي اتجاهاً عارضاً فيما يتعلّق بموضوعات تخصّ المذهب؛ إذ يسهم الخمسينيون في ثنائية كونية صارمة تضع حاضر ما بعد التحوّل في مواجهة مع ماضي ما قبل التحوّل، وعالم المنقذين في مواجهة قُوى الشيطان. وهذان العالمان عند المؤمنين الأفراد منفصلان عبر معمودية الروح و«طقوس الانتزاع» التي تضع الحدود المشحونة أخلاقياً بين المؤمنين وغير المؤمنين (Robbins, 2003: 224; Meyer, 1998). ترافق هذه الطقوس مستلزمات من أجل تغييرات مهمة أيضاً في السلوك الاجتماعي. ويقع الثقل الأكبر بطبيعة الحال على الرجال، من تحريم القمار، والمخدّرات، والكحول، والرقص، والجنس خارج الزواج. وتمت معالجة الكوزمولوجيا الروحانية بطريقة حاسمة أيضاً؛ فبدلاً من إنكار وجود الساحرات والأرواح، مثلما هو الخط السائد في البروتستانتية، يعترف الخمسينيون بوجودهم واقعياً. وعلى الرغم من ذلك، واتساقاً مع ازدواجية الكوزمولوجيا عندهم، يعيد الخمسينيون تعريف هذه الكائنات بوصفهم تابعي الشيطان (Barker, 2001: 107-108; DeBernardi, 1999: 77). ويأتي هذا التوافق مع معتقدات الروح الأصلية وإعادة موضعتها جزءاً من صيغة تمكن الخمسينية المتعولمة من التحدّث عن قضايا محلية تهمّ الناس (Casanova 2001: 438).

في أمريكا اللاتينة، أدّت الطفرة الخمسينية إلى تحدُّث بعضِ المحلّلين عن «تحويل مسيحية أمريكا اللاتينية إلى الخمسينية» "Pentecostalization of Latin American Christianity" (Chesnut, 2003: 15). فمن بين تأثيراتها المختلفة، يمكن رؤية الخمسينية في حقيقة أنّ أهمّ منافسيها اليوم لم تعد الكاثوليكية السائدة، بل حركة التجديد الكاثوليكي الكاريزمي (Catholic Charismatic Renewal (CCR)). وهي حركة أسّسها كاثوليك من طبقة متوسطة مثقّفة في الثمانينيات عازمين على مجابهة الاجتياح الخمسيني، متمسّكين بتشديد الكاثوليكية على الإكليروس، والأسرار المقدّسة، وتبجيل مريم العذراء. وعلى الرغم من ذلك، تستعير حركة التجديد الكاثوليكي

الكاريزمي في القداديس من الحركة الخمسينية تشديدها على الحماسة الطقوسية، وهبات الروح القدس، ومحاربة الشيطان (Gill, 1998). ويتمسّك كثيرون من مخلصي حركة التجديد الكاريزمي بقانون أخلاقي أقلّ تقشّفاً مقارنة بالخمسينيين، يسمح للرجال بالتدخين وبشرب الكحوليات.

في أفريقيا ومنطقة الباسيفيك، حققت الخمسينية تقدّماً كبيراً أيضاً في المشهد الديني (Barker, 2001; Hayward, 1997; Meyer, 1999). وعلى غرار ما يحدث في أمريكا اللاتينية، تأتي تعبئة الكنائس الخمسينية في معظمها من وسط الفقراء والمشردين؛ وتظهر الكنائس واجهة قائمة على الجندر شبيهة بواجهتها في أمريكا اللاتينية. كما يمتدّ التشابه بين المنطقتين فيما سببته الخمسينية من تحفيز تشكل جماعات مصلين كاريزمية وسط البروتستانت والرومان الكاثوليك (Martin, 2002; Meyer, 1999; 2004; Gifford, 1998). وعلى الرغم من ذلك، حقّقت الخمسينية الأفريقية بعضاً من أكثر الاختراقات غير المتوقّعة، في الكنائس الأفريقية المستقلة (African Independent Churches (AICs)) التي كانت ذات يوم الأقوى في القارة؛ وهي عبارة عن تجمُّعات تتمتّع بحكم ذاتي وتخلط بين الأنماط الأفريقية في التداوي والعبادة مع جوانب من الكوزمولوجيا والعبادة المسيحية. وتشير دراسات حديثة في هذا الشأن، أجريت على ما يقارب ١٢٠ مليوناً من التابعين، إلى أن أعضاء الكنائس الخمسينية يتجاوزون الآن تجمعات الكنائس الأفريقية المستقلّة العديدة بنحو ٥٠ في المئة (Barrett [et al.], 2001).

قليل من الأديان في العصر الحديث يمكنها تجاهل الوجود القوي الظاهر للعيان للاستهلاك الرأسمالي والتداول. بعضها استجاب بمحاولة وضع حواجز أخلاقية ضدّ التدفّق الرأسمالي الثقافي. وعلى الرغم من ذلك طوّرت حركات دينية أخرى تيارات جديدة سبحت مع التيار الاقتصادي بدلاً من السباحة ضدّه، مطوّرة وجهاً عاماً يقوم بالتسويق «بنجاح»، ويمجّد الفردية ويشجّع على الربح» (Weller, 1999: 18). وقد طوّر مؤخّراً أحد تيارات الخمسينية العالمية رؤية من الإيمان صديقة للسوق (Coleman, 1995; Hackett, 1995). إذ يبشر الخمسينيون الجدد (Neo-Pentecostals) بـ«إنجيل الرخاء» (Prosperity Gospel) الذي يعلن أن الصحة والثروة هما هبتان إلهيتان لجميع المؤمنين على نحو ملائم (Coleman, 2000; Martin, 2002; Maxwell, 1998). فالسيارات والملابس

باهظة الثمن التي يتباهى بها رعاة الرخاء تزعج الكاثوليك وعامة البروتستانت، بل كثيراً من الخمسينيين التقليديين (Smith, 2001). وعلى الرغم من جذب إنجيل الرخاء لشباب المدن والراقين على المستوى الاجتماعي، فإن الكنائس الأفريقية المستقلة، في أمريكا اللاتينية، وديانات الشتات الأفريقي تعرض وسائل روحانية بديلة للسخاء والإثراء. وهي كيانات لديها ميزة إضافية في إملاء مطالب أخلاقية على تابعيها أقلّ ممّا تمليه الحركة الخمسينية (Chesnut, 2003: 109).

يعمل الخمسينيون في مشهد تسيطر على مرتفعاته الدولة الحديثة والرأسمالية. وعلى الرغم من أنشطة بضع كنائس، فإنّ معظم الخمسينيين يفضّلون سياسة غير بارزة للأسرة والحي على مناورات السياسة القومية عالية المخاطر. وفيما يتعلّق بالجوانب الخطابية أيضاً، تميل البيانات الخمسينية حول السياسة إلى افتقاد العمق الإمبريقي والحيوية الثيولوجية/اللاهوتية. ومثلما أشار ديفيد مارتن (Martin, 1990: 108)، «كونها ديانة الفقراء (لا ديانة للفقراء) تفتقد [الخمسينية] الرؤى البنيوية المعقّدة عن المجتمع والتغير السياسي»، وهو الطابع الذي غالباً ما يسفر عن «فهم مجتزَأ للعالم الاجتماعي» (Martin, 1990: 266). ويمكن للحافز نفسه أن يؤدي إلى تعليق العلم والتعلُّم الإنساني. وتميُّز الشكوك فيما يتعلق بالتعليم بين خمسينيي اليوم والكالفينيين ذوي الأخلاق البروتستانتية عند فيبر. ومن ثَم سيكون السؤال الرئيس، على المدى الطويل، حول ما إذا كانت معاداتهم للفكر ستخف حدتها من حيث إنهم خمسينيون يتجهون نحو الرقي أم لا.

وحقيقة أن كثيراً من أتباع الخمسينية يعيشون في بيئات خطرة سياسياً إنما يخدم أيضاً في كبح اهتمام الخمسينيين العاديين بالدراسة اللاهوتية الممنهجة للسياسة. وهو التجاهل الحميد الذي يميّز الخمسينيين عن إكليروس الكاثوليك الرومان، والأصوليين البروتستانت في أمريكا الشمالية، وكذلك عن ثاني أكبر حركة دينية في العالم، وهي الصحوة الإسلامية.

شريعة الله إعادةُ اشتباك

تأتي الصحوة الإسلامية، في المرتبة الثانية بين الحركات الدينية الأكثر حيوية في العالم الحديث، ويقال إنها الأكثر انخراطاً في السياسة. وقد شعر جميع مسلمي العالم الذين يبلغ عددهم ١,٤ مليار نسمة بتأثيرات الصحوة في

التقوى والتعليم الديني، والدعوة التي اكتسحت البلدان المسلمة منذ السبعينيات.

ساوت بعض التحليلات، خطأً، بين الصحوة والأصولية والعنف الإرهابي. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الدراسات الإثنوغرافية والاستطلاعات الوطنية التي تضمّنت الدين والعنصرية على مستوى العالم، أظهرت أنه على الرغم من أن المسلمين اليوم هم أكثر وعياً دينياً من جيل آبائهم، فإنّ أقليةً صغيرة فقط منهم دعمت البرامج الإسلامية الراديكالية؛ وعدداً أقلّ يدعمون العنف الإرهابي. فبدلاً من الراديكالية، يأتي التغير المذهل الحقيقي في الثقافة السياسية الإسلامية على مدار الجيل الماضي متمثلاً في الدعم المتنامي للديمقراطية السياسية في وسط عامة المسلمين (Inglehart and Norris, 2004; Fattah, 2006; Moaddel, 2002).

غير أن وضع هذه الطموحات الديمقراطية موضع التطبيق، غالباً ما لاقى صعوبة؛ فالأقلية جيدة التنظيم من بين الإسلاميين أظهرت موهبة في التنشئة الاجتماعية لكوادرها في المشاريع السياسية التي تنكر التعددية؛ إذ، «بدلاً من... الدعوة إلى المصالح الذاتية للمتطوعين المحتملين» تتعلم الكوادر «أدبياتٍ جديدةً من الالتزام المدني تتطلب أن يشارك كل مسلم في الإصلاح الإسلامي للمجتمع والدولة، بصرف النظر عمّا يقع من منافع أو تكاليف» (Wickham, 2003: 15). وعند نجاحها تتيح برامج إعادة تشكيل الهوية هذه للنشطاء المتشدّدين تحقيق نفوذ سياسيّ غير متناسب مع عددهم في المجتمع إلى حد كبير (Hefner, 2005).

ومثلما حدث مع تقدّم الخمسينيين في أمريكا اللاتينية وأفريقيا والباسفيك، جرت الصحوة الإسلامية على خلفية الهجرة، والنمو الحضري مترامي الأطراف، والحالة المتفشّية من نزع التقليدية. فبعد أن انتقل آباؤهم إلى الحياة الحضرية في الخمسينيات والستينيات، أصبح الجيل الشاب من المسلمين هدفَ حملاتِ صناعة المواطن الموجّهة من قبل الدولة؛ تلك العملية التي كانت جبرية تماماً أكثر من نظيراتها في العالم غير الإسلامي في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا؛ إذ بدعمها ورعايتها من زعماء اشتراكيين وقوميين علمانيين، طمست برامج بناء الوطن هذه كثيراً من تركيبة الدين الإسلامي التقليدية في علاقته بالدولة التي تعود في الزمن إلى قرون بعيدة»

(Brown, 2000: 129; Starrett, 1998). وعلى عكس مزاعم محللي صدام الحضارات (Huntington, 1996)، كان التيار المركزي في السياسة الإسلامية لمدة طويلة الأكثر مسالمة لا الأكثر تشدّداً، مجيزاً في الممارسة ما لم يكن في المبدأ الفقهي من الفصل بين السلطة الدينية وسلطة الدولة (Lapidus, 1975; Schacht, 1964: 71; but cf. Zaman, 1997). والمفارقة أن توسّط القوميين العلمانيين في الشؤون الدينية أثار نوعاً من «تدويل الدين» (étatisation) الذي انتفعت منه المعارضة الإسلامية في نهاية المطاف (Hefner, 200; Starrett, 1998: 77-82; Wickham, 2003).

اجتمعت تأثيرات أخرى لتعطي الصحوة الإسلامية صورة اجتماعية مميزة، فقد ساعد التدريس الذي ترعاه الدولة على محو الأمية عند معظم السكان المنتقلين حديثاً إليها (Eickelman, 1992; Hefner and Zaman, 2007; Starrett, 1998). ولكن على عكس توقّعات الدولة الراعية استخدم كثيرون من المتعلمين الجدد تعلُّمهم لتطوير منظور مستقلّ حول إيمانهم؛ إذ لاقت جهودهم دعماً عن طريق نمو سوق رأسمالي ـ مطبوع في الكتب الإسلامية المطبوعة والمنشورات بتكلفة زهيدة، والأحدث من هذا وذاك هو وصول الإعلام الإلكتروني الجديد والإنترنت (Anderson, 2003; Eickelman and Anderson, 2003; Gonzalez-Quijono, 1998; Hefner, 2003). وهنا يكمن فارق آخر عن الخمسينية، فبينما انتشرت في البداية وسط الفقراء وغير المتعلمين، كان مركز الجاذبية للصحوة الإسلامية في القطاعات المتعلمة من الطبقة المتوسطة والدنيا. وفي هذا الصدد، تشبه السمات الاجتماعية للصحوة الإسلامية البروتستانتية الحديثة في عهدها الأول أكثر من الخمسينيين الفقراء اليوم.

وبمساعدة التعليم العام ووسائل الإعلام المطبوع الجديدة، كسرت الصحوة التمييز بين العلماء الحاصلين على التعليم الديني تقليدياً والمسلمين غير المتعلمين (Brown, 2000: 137). وقد رفع التطور من اهتمام العامة بالإسلام المعياري، مقوّضاً التقاليد الإسلامية ـ الشعبية التي طالما كانت مصدر اعتزاز، وعزّز قناعة كثير من المؤمنين بأن الأوامر الفقهية لا بدّ من أن تكون مطبقة من قِبَل المؤمنين كافة. وفي الوقت نفسه، بتقويض احتكار العلماء للمعرفة الدينية، أسهم هذا الحصول المباشر، وعلى نطاق واسع،

على الكلمة المطبوعة (Eickelman and Piscatori, 1996: 43) في تعددية ملحوظة للسلطة الدينية. واليوم نجد دعاة التلفزيون والمتعلمين تعليماً علمانياً «المثقفين المسلمين الجدد» (Meeker, 1991) والأئمة المسلمين الذين تعيّنهم الحكومة يتنافسون في التأثير العام مع علماء الدين ذوي التعليم الديني التقليدي. ولا ترتكز المنافسة على حشد التابعين، بل أيضاً على مسألة كيفية تعريف الإسلام وإدراك شريعة الله (Eickelman and Piscatori, 1996: 5-8).

منذ بضع سنوات تنبأ محللون غربيون أن العلماء سوف يفقدون رويداً رويداً مركزهم أمام المثقفين المسلمين الجدد المتعلمين تعليماً علمانياً، وأنّ هذا التغير سيفتح الطريق أمام إسلام أكثر ليبرالية وأقل تمسكاً بالتقاليد. ولكن، في بقاع كثيرة من العالم الإسلامي، تكيّف العلماء مع السوق الديني التنافسي بمهارة مذهلة وأعادوا تثبيت تأثيرهم الديني (Arjomand, 1988; Zaman, 2002). ويوجّه كثير من العلماء اليوم رسالتهم إلى سوق جماهيري، يكتبون الدعايات الدينية للعامة، ويظهرون على شاشات التلفزيون، بل وينشرون الفتاوى على الإنترنت (Anderson, 2003; Mandaville, 2005).

وقد انتفع علماء الدين أيضاً من وعي جمهور المسلمين بأن الإسلام دين فيه نظام، وأنّ الواجب الأول على التقي هو تطبيق أوامر الله في الحياة الشخصية والعامة. وعلى الرغم من فكرة أنّ الله قد أمدّ المؤمنين بالإرشاد ظلّت لزمن طويل من الأفكار المركزية في الإسلام، فإنّ معرفة عامة المسلمين بالشريعة كانت محدودة (Peletz, 1997; Zubaida, 2003)؛ إذ غالباً ما افترض المسلمون الأمّيون أنّ عاداتهم كانت متطابقة مع الشريعة، وتركوا الموضوع عند هذه النقطة. بل لقد سخر بعضهم من العلماء لمقاربتهم الجامدة المزعومة لما هو إلهي (Berkey, 1992: 244). وفي مواجهة هذه التعددية المشاكسة، أعاد العلماء معظم الوقت ربط أنفسهم بفكرة أنّ شريعة الله على درجة من الكمال يستحيل معها إدراكها كليّاً. ومع التعليم العام ونمو التقوى المرتبطة بالنص، رفض كثير من أبناء الصحوة هذا التوفيق التقليدي. ودعا المؤمنون الجدد إلى برنامج يعرف الإسلام بوصفه «منهاجاً» موضوعياً يتضمن قوانين محددة إيجابية وعملية يقصد بها تغطية جميع جوانب الحياة (Eickelman and Piscatori, 1996: 42; Shamsul, 1997).

إن حقيقة أن أعداداً متنامية من المسلمين كانت قد طورت هذا المعنى

الإيجابي لم تجعل من السهل دائماً على المؤمنين الموافقة على المستلزمات العملية للشريعة؛ إذ كان الوعي الجديد قد حمّل الشريعة بشحنة سياسية أعظم، ولكن، مع إصرار بعض المؤمنين أنّ الدولة ينبغي أن تضطلع بمسؤولية تطبيق الشريعة، وأن تياراتها الفقهية المتنوعة ينبغي أن تنحصر في قانون موحّد (Bowen, 2003: 189-199; Brinkley, 1993). وخلال تطورها التاريخي في معظمه، كانت الشريعة تفتقر إلى هيئة تشريعية مركزية وتقييمات لتحديد ما وضعه الفقهاء المختلفون من القوانين مما استلزمته الشريعة ولم تضعه قبل الدولة لم يكن هناك قانون، وفيما يتعلق بأسئلة رئيسة تمّ التوصل إلى أحكام مختلفة (Weiss, 1998: 113-132). ولكن اليوم يتخذ أصحاب الصحوة المحافظون القانون الوضعيَّ الغربيَّ نموذجاً لهم، خالطين تقليداً غربيّاً بآخر إسلامي. وفي بضعة بلدان، ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، متهمين المسلمين التابعين بالزندقة، وهي جريمة، تستوجب الإعدام في الشريعة الإسلامية التقليدية (El Fadl, 2002; 2004). وكان لهذا الاتهام تأثيره المخيف في الفضاء الإسلامي العام، لكنه حفّز أيضاً جهود المسلمين أصحاب مذهب التعدّد في تقوية حريات المواطن (Hefner, 2005; Soroush, 2000).

تحمل الصحوة الإسلامية، بتعدديتها المتنافسة في السلطة الدينية، تشابهاً جزئياً لصعود المنهجية في إنكلترا القرن التاسع عشر، أو انتشار الخمسينية في أمريكا اللاتينية المعاصرة؛ إذ اتّخذت التطورات الثلاثة مكاناً على خلفية «تآكل الوحدات العضوية» (Martin, 1990: 3) وانكسار «السوق» الدينية الاحتكارية (Chesnut, 2003; Finke and Stark, 2003). ولكن في حالة الإسلام، لم يصاحب ظهور فضاء ديني أكثر تنافساً اتفاقاً واسعاً على أن المؤمنين ينبغي أن يكونوا أحراراً في «الاختيار من بين مئات المنتجات الدينية التي تتلاءم في أفضل صورة لها مع الحاجات الروحانية والمادية» (Chesnut, 2003: 3). ولأنّ كثيراً من المؤمنين يرون الإسلام ديناً بشريعة سماوية، والشريعة منهجية وشاملة، يتردّد كثيرون في التنازل عن أن الدين قد يكون موضوع اختيار فردي.

ولا يعني هذا أنّ حلول تسليم سلطة شريعة الله إلى موظفي الدولة سيكون الخيار المفضّل لدى معظم المسلمين؛ إذ يوجد تاريخٌ طويل من

ارتياب العلماء من الدولة والمقترحات التي ستعطي الدولة سلطاناً على الشؤون الدينية (Munson, 1993: 27; Schacht, 1964). وتشير الاستطلاعات والدراسات الإثنوغرافية اليوم أنّ المسلمين في معظم البلدان يرون الديمقراطية الدستورية متوافقة مع الإسلام. ولكن في بلدان كثيرة أيضاً يبدو أنه لا يوجد بعد «إجماع متداخل» (Rawls, 1999: 144) على الكيفية التي يجب من خلالها أن تتوافق حكومة ما مع شريعة الله (Hallaq, 1997: 207-254; Vikor, 2005: 257-279).

ماذا يعني هذا كله لمستقبل العالم الإسلامي؟ من المرجح في الفترة القادمة أن تندلع حروب ثقافية على علاقة الإسلام بالدولة في كثير من الحالات. الحد الفاصل الأساس لن يضع الليبراليين العلمانيين في مواجهة مع المحافظين الأصوليين لكن الانقسام الأكثر انتشاراً سيضع الإصلاحيين المصرّين على أن شريعة الله لا تتغير وشاملة، في مواجهة مع الجوهريين الأخلاقيين المصرّين على أنّ الهدف من الشريعة هو تعزيز المصلحة العامة القائمة على القيم العالمية من العدالة والكرامة الإنسانية (Barton, 1995; El Fadl, 2002; Soroush, 2000). كما يعتقد الجوهريون أن الديمقراطية هي الأداة السياسية الأكثر فعالية لتحقيق هذه الغايات. وتركيز السلطة الدينية في أيدي مسؤولي الدولة، سيكون مخاطرة في إخضاع المثل العليا للإسلام للمكائد السياسية الوضيعة وسيفسد الإسلام نفسه (Madjid, 1994; Tamimi, 2001). ومن ثَمّ، عند ممارسة ضغوطات من أجل الديمقراطية، وحكم القانون فإنها لا تقوم أساساً على مفاهيم التنوير من استقلالية الفرد، بل على الرغبة في وضع تدابير لحماية الدين والأخلاق العامة من إساءة استخدام من ينصّبون أنفسَهم متعهدي الإسلام. وبطبيعة الحال، فإن القلق من تدويل الدين هو شيء يتشارك فيه التعدديون المسلمون مع المؤمنين في تقاليد إيمان حديث آخر.

الهندوسية بوصفها قومية

على الرغم من أن كانط وهيغل وغيرهما من فلاسفة التنوير رأوا الهندوسية النقيض التام لما هو حديث (Smith, 2003: 8-16)، فإنها في العصر الحديث خضعت لتبديلات مذهبية وتنظيمية ربما أعظم من تلك التي طالت المسيحية والإسلام. ففي عصورها الوسطى، افتقدت الهندوسية التراتبية

المركزية التي كانت تصف المسيحية القروسطية، وكذلك الفقهاء والعلماء الذي ثبتوا الإسلام على امتداد الزمان والمكان. ويوجد في الهندوسية كتب كثيرة عوضاً عن الكتاب الواحد، ويحتفظ كهنتها ونساكها بالتقاليد الشفوية والمكتوبة المتباينة فيها بدلاً من الممارسة الصحيحة النموذجية الموجودة في نظيراتها من الديانات الإبراهيمية. وعلى عكس بعض المزاعم، لم تخترع الهندوسية في القرن التاسع عشر لأغراض الحكم الكولونيالي، بل أعيد ترتيب روافد هذه التقاليد في سياق المواجهة الكولونيالية، وصعدت إلى مكانة ديانة عالمية تضاهي المسيحية والإسلام (Pennington, 2005: 5).

حتى قبل وصول الاستعمار البريطاني إلى جنوب آسيا، كانت الهندوسية قد بدأت في إظهار علامات عملية طويلة المدى من المركزية وفرض الهيمنة» (Van der Veer, 1994: 46). فخلقت الأضرحة ومراكز الحج شبكة مترامية الأطراف على مستوى القارة من النقل والاتصال، تدفّق عبرها الناس والبضائع والأفكار تدفقاً لا يتوقّف (Assayag, 1995; Babb, 1975; Cohn, 1964; Van der Veer, 1988). وأسس الأمراء والتجار والجماعات الدينية مراكز للعبادة، في الأغلب في مواقع للعبادة كانت موجودة سابقاً. وعلى الرغم من أن المسيحية قد استوعبت تاريخياً العقائد المحلية للسكان الأصليين (Brown, 1981; Christian, 1989)، ومع الوقت مالت حركات إصلاحية إلى إعادة تعريف هذه الموروثات ما قبل المسيحية بوصفها بالهرطقة (انظر أيضاً: Badone, 1990; Brandes, 1990; Merrill, 1988; Schneider, 1990). وسمح الهندوس ما قبل الحداثيين للعقائد غير الهندوسية أن تعمل جنباً إلى جنب مع التعبدية الهندوسية أو داخل حدودها. وقد سمح هذا النمط من التعايش والاندماج لعناصر التقاليد المحلية أن تتبلور إلى بنية فوقية ذات بُعدٍ كوني رفيع، والتي انتشرت تدريجياً في شبه القارة الهندية (Babb, 1975; Van der Veer, 1994: 47; cf. Hefner, 1985). وعلى الرغم من أن الحدود الطائفية أصبحت أكثر تشدّداً منذ القرن التاسع عشر (ولا سيما فيما يتعلّق بالمسلمين)، فإن هذه العملية من الاندماج وإضفاء الطابع الهندوسي استمر إلى يومنا هذا.

حفّز تقدّم المسلمين في الهند جهود الهندوس على خلق شبكات منسقة تنسيقاً أكثر فعالية للعبادة والحج والدفاع العسكري. واتخذت عقلنة التقاليد الهندوسية منعطفاً أكثر حسماً في ظلّ الحكم البريطاني، بدأت على مستوى

واسع في البنغال عام ١٧٥٧. ونظّم البريطانيون التقاليد القانونية الأصلية، مخضعينها للقانون البريطاني، في الوقت الذي خلقت فيه قسمة صارمة بين القانونين «الهندوسي» و«المحمدي» (Hansen, 1999: 34). وفي أواخر القرن التاسع عشر، شكلت الهيئة البريطانية حدوداً بين المجتمعين بل أوجدت مظهر اتحاد الاغلبية الهندوسية المتميزة عن مظهر الأقلية المسلمة المهيمنة. وعلى الرغم من أن البريطانيين ساعدوا على إدخال مفاهيم الحقوق والمساواة في الخطاب السياسي الهندي، فإنّ هذه المفاهيم طبقت آنذاك بطريقة غير ليبرالية، وهو ما صنّف التشكّلات الجماعية تصنيفاً يهدف إلى السيطرة على الحقوق الفردية لا تقويتها (Dirks, 1989; Hansen, 1999: 40). وعبر عمليات من هذا النوع، جسّد الحكم الكولونيالي التمييز بين المسلمين والهندوس، واضعاً أسس الصراع بين المسلمين والهندوس والقوميات العلمانية الذي اندلع في القرن العشرين (Hansen, 1999: 33-38; Van der Veer, 1994: 20).

في الفترة ما بعد الكولونيالية، كثّف الإصلاحيون الهندوس جهودهم لتشجيع العبادة الجماعية، مطورين في هذا السياق قانوناً كتابياً نصياً، وجاعلين للطقوس والمعتقد معايير (Jaffrelot 1996: 201). وعلى الرغم من أن كثيراً من مبادراتهم مشكّلة بناء على صيغ إصلاحية من الإسلام والمسيحية، فيبقى التعدد الغزير في الآلهة والعبادة الموجود في الهندوسية المُصلحة هو ما يميزها. بعض الإصلاحيين القوميين الهندوس في الهند أصروا أيضاً على الحاجة إلى تأسيس دولة قومية قائمة على «الهندوتفا» (Hindutva) أي «القومية الهندوسية»، مقدمة بوصفها ثقافة الأغلبية الأصيلة. ولم يضع الفهم السائد للعلمانية في السياسة الهندية قطّ من مهامه إزالة الدين من الفضاء العام، لكن شجّعت النخبة القومية العلمانية على عدم تسييس الدين (Hansen, 1999: 11; Madan, 1987). لقد رفض القوميون الهندوس صيغة الاستجابة لما يعتبرونه عولمة ثقافية غربية، وإساءة استخدام السلطة التاريخية على يد الحكام المسلمين والشكوك في المكانة في المجتمع الهندي وقد سعوا إلى جعل الهندوتفا الحجر الأساس لقومية دينية جديدة.

تدعو الأكثرية في حركة الهندوتفا إلى فكرة الشرف القومي التي تروق لبعض فقراء المدن، كما أن الجناح العسكري لهذه الحركة يعبّئ المقاتلين من بين صفوف الزعماء القياديين في العصابات (Brass, 2003). ولكن قيادة

الحركة والعضوية الأكثر نشاطاً، تأتي من الطبقة المتوسطة المتعلمة (Hansen, 1999: 7). وعلى الرغم من استمرار الهندوسية في التميز بدرجة عالية من التنوع الطقوسي والمذهبي، فإن جهود حركة الهندوتفا في فرض التوحيد على تقاليد متنوعة تهدّد الإصلاحيين الهندوس وكذلك الأقليات الدينية في الهند (Van der Veer, 1994: 105; Wright, 2001).

من منظور مقارن، تظهر القومية الهندوسية إذاً بصمة الكولونيالية والدولة الحديثة إلى درجة كبيرة تفوق بما يثير الجدال المسيحية الخمسينية أو كثيراً من مظاهر الصحوة الإسلامية المتنوعة. وكثير من متغيرات المسيحية الخمسينية، كما هو الحال في أوروبا الغربية بداية العصر الحديث وآسيا الشرقية المعاصرة، أسهمت برموز في قضية بناء قومية (McLeod, 2003; Wells, 1990). وفي الآونة الأخيرة، ادعى قليل من الساسة الأفارقة حمل لواء الخمسينية (Meyer, 1999). ولكنّ معظم الخمسينيين العاديين يبدون منهمكين بالآثار المدمّرة للفقر والمرض وإدمان الكحوليات والفحولة أكثر من انشغالهم بسياسة الدولة القومية. ففي حالة الصحوة الإسلامية، كان لصناعة الأمة تأثيرٌ أكثر انتشاراً، لكن تبعاتها كانت أيضاً غامضة؛ لأن بعض عامة المسلمين يبدون عازفين عن تبنّي فهم شديد التدويل لعقيدتهم.

تظهر القومية الهندوسية درجة أقلّ من هذا العزوف، وعلى الرغم من ذلك ما زال كثير من عامة الهندوس يساورهم الشك في حكمة ربط الدين ربطاً وثيقاً بالدولة القومية. فعلى الرغم من دهشتها من المغرورين من القوميين الهندوس المنتمين إليها تستمر الغاندية الجديدة، التي تستلهم الهندوسية بشكل مبهم، في استمالة قطاعات واسعة من عامة الهنود. ويستمر هنود آخرون في النظر إلى القومية العلمانية والاشتراكية كنماذج للوطنية الحديثة (Carroll, 2001; Hansen, 1999: 45). وفي الوقت نفسه ما زالت أعداد كبيرة من الهندوس في الداخل والشتات ينجذبون إلى حركات التقوى العبادية التي تنظم حول المعلمين (الغورو) أصحاب الكاريزما. وعلى الرغم من أنّ بعض هؤلاء المعلمين أسهموا في قضية القومية الهندوسية (McKean, 1996)، فإن كثيرين منهم هم المسالمون سياسياً. ومعظم المخلصين بينهم معنيون بتحقيق توافقٍ بين مشاعرهم وضميرهم وأفكارهم «بطريقة تذكّرنا بقيم الخمسينيين» أكثر من اهتمامهم ببسط قبضتهم على الدولة (Kent, 2000: 12).

خاتمةٌ

يقدّم هذا العرض الموجز لإعادة البناء المعاصر لكلّ من الخمسينية والإسلام والهندوسية رؤى نافذة في الدين والحداثة تتجاوز التقاليد الثلاثة. **أولاً**: ومن ناحية هي الأكثر ألفة، تفسّر الأمثلة أنه على عكس مزاعم نظرية العلمنة السائدة، فإنّ الدين في العصر الحديث لم يتقهقر في كل مكان ولم ينحصر في الحياة الخاصّة (Berger, 1999; Casanova, 1994). الواقع أنه بدلاً من التقهقر، نال الدين في كثير من المجتمعات أهميةً عامة أعظم.

النقطة **الثانية** المنبثقة عن الأولى هي أن أكثر التيارات الدينية نجاحاً اليوم هي تلك التي تنحّي جانباً نموذج دين المؤسسة بمتعلميه الموهوبين وصفقاته المبرمة مع الحكام، وفتح المجال الديني أمام المشاركة العامة. وعلى الرغم من فهمها في بعض الأحيان بوصفها «دمقرطة» الدين، فإنّ هذا التحوّل يعتريه غموضٌ في تأثيراته السياسية والأخلاقية؛ إذ إن تعميم الدين قد فتّت السلطة الدينية، وكثّف الجدال حول المصلحة العامة من ثَم أرشد المؤمنين المهمّشين إلى الفضاء الديني العام. ولكن لم تكن الجماهير الدينية الجديدة كافة متسامحة مع الأقليات وغير الملتزمين، وأشكال المشاركة السياسية التي أثاروها لم تكن دوماً ديمقراطية في إجراءاتها.

يستخدم الباحثون في الدين المرتبطون بنموذج «الاقتصاد الديني» أو «جانب العرض» في سوسيولوجيا الدين تشبيهَ السوق في الغالب لوصف إعادة تنظيم الدين الحديث. ويشير هؤلاء الكتّاب أنّ معدّلات المشاركة الدينية من المرجّح أن ترتفع في «الاقتصاديات الدينية غير المؤمّمة من الدولة» بما يفوق الاقتصاديات الاحتكارية، التي تمنح فيها الدولة ديانة ما مكانة حصرية (Finke and Stark, 1992: 18). وفي سوق دينية تنافسية، يحالف النجاح تلك «المؤسّسات/الشركات» التي تصنع سلعاً دينية وخدمات تلبّي احتياجات جماهير المستهلكين الدينيين.

في البداية يبدو كلّ هذا معقولاً إلى حدّ كبير، وقد سلّطت الدراسات الإمبريقية المستخدمة نماذج السوق الدينية ضوءاً مكثفاً على تطوّرات وقعت في أجزاء كثيرة من العالم (Chesnut, 2003). ولكن إحدى النقاط العمياء في النظرية النيوكلاسيكية حول سلوك السوق دائماً ما تمركزت على أصول أذواق

المستهلك وتطوّرها؛ إذ ادّعى بعض الاقتصاديين حلّ هذه المشكلة بتعريف تشكيل التفضيل بوصفه ظاهرة «لاعقلانية» غير قابلة للتحليل العلمي (Samuelson, 1955: 90). فيما دفع آخرون المشكلة جانباً بزعم أن التفضيلات الإنسانية لا تتغيّر فعلياً على مرّ الزمن (Becker, 1976: 133; Becker and Stiglitz, 1977; cf. MacPherson, 1980). وللأسف، فقد دمج بعض محلّلي السوق الدينية هذه الافتراضات غير المقنعة على مستوى السوسيولوجيا في نماذج عملهم. وأشاروا إلى أنّ التفضيلات الدينية ثابتة على مرّ الزمان والمكان، وأنّ القضية الحرجة في الحقيقة في سوسيولوجيا الدين الحديث هي مسألة تنظيم الدولة و«عرض» المنتِج.

غير أنّه في الحالات المبحوثة في هذا الفصل لم تكن التفضيلات الدينية بأي حال من الأحوال ثابتة، وأن القوى التي تشكّل هذه التفضيلات أكثر تبايناً ممّا يتضمّنه نموذج الاقتصاد الديني. وعلى أية حال، فإنّ الدولة ليست هي الطرف الوحيد الذي يسعى لفرض السيطرة على السوق الدينية؛ فالأسر والأحياء والمجتمعات الدينية هي الأخرى تسعى لذلك. وقد تبنّى القوميون الهندوس تحركات عنيفة ضدّ المسلمين والتبشيريين المسيحيين، دفاعاً عن سياسات الدولة الرسمية (Brass, 2003; Wright, 2001). كذلك في أجزاء من العالم الإسلامي، حشد الإسلاميون المتشدّدون ضدّ الأقليات الدينية والمسلمين غير الملتزمين، وذلك أيضاً دفاعاً عن أنظمة ولوائح الدولة (Hefner, 2005; Malik, 1996; Zaman, 2002: 112-124). حتى وسط الخمسينيين، يجازف الأفراد المدافعون عن الآباء والجيران وحراس المجتمع بالنفي خارج الجماعة. ومن ثَم، فإنّ افتراض أن إزالة احتكار الدولة يتيح حرية اختيار المستهلك، إنما يضفي غموضاً من دون قصد على أكثر الأسئلة الملحّة في سوسيولوجيا الدين، وهو: كيف ولماذا لم يأتِ إلهام التفضيل الديني وضبطه وقمعه من الدولة فقط بل من مختلف التجمعات المجتمعية أيضاً؟

النقطة **الثالثة** تنبع أيضاً من الثانية، وهي أنه مع دخول الأديان المجتمع الحديث، يشعر كثيرون بضرورة تطوير استراتيجيات التعامل مع فعاليات وقوى تسود المجتمع، من بينها الدولة والسوق الرأسمالية ومؤيدو الأيديولوجيات الدينية وغير الدينية المتنافس بعضها مع بعض. ولكن في مواجهة تعددية قوى المجتمع، توجّه مجتمعات مختلفة اهتمامها نحو فعّاليات

مختلفة وقضايا أخلاقية متنوعة. واختيارها الهدف إنما يعكس طبيعة التحدي الخارجي وفي الوقت نفسه القضايا الخطابية الغريبة عن التقاليد الدينية نفسها. على سبيل المثال، من بين الحركات الدينية الثلاث التي ناقشناها في هذا الفصل، يظهر الخمسينيون السائدون الأقلّ اهتماماً (حتى الآن) بتطوير برنامج شامل من الناحية اللاهوتية للانخراط في الدولة القومية، على الرغم من وجود أمثلة مخالفة قليلة في البرازيل وأفريقيا والولايات المتحدة. وفي هذا تختلف الخمسينية عن القومية الهندوسية، وعن الأصولية المسيحية والمتغيرات الأكثر تسيُّساً للصحوة الإسلامية. والمفارقة في الاتجاه الخمسيني هي أن ظهور الخمسينية في بلدان كثيرة اعتمدت بصورة عميقة على حماية الدولة. والسوق الدينية الحرة ليست حرة من الناحية السوسيولوجية، بل تتطلب ضمانات قانونية واسعة وتطبيق قانون الدولة، مثل تلك القائمة في أمريكا اللاتينية التي استغنت عن الاحتكار الكاثوليكي الروماني والمهن البروتستانتية المقنّنة في مجال الإيمان (Chesnut, 2003: 10).

مقارنة بالخمسينيين، التزم القوميون الهندوس والمظاهر المسيّسة المختلفة من الصحوة الإسلامية بتأمين موارد ثقافة أكبر لمهمة وضع استراتيجيات للتودّد إلى الدولة أو الاستيلاء عليها. وتتمتّع الحركتان بنموذج حكم تبنّته كلتاهما داخلياً، شاملاً طموحات تدخلية وادعاء «الكفاءة الكلية» (Martin, 1990: 294; cf. Nasr, 1996: 80-106). ويدين هذا النموذج للمثال الحديث من هيمنة جماعات المصالح على الدولة الغربية أكثر ممّا يدين به للتقاليد الإسلامية أو الهندوسية. وبقدر توصّل النشطاء في هذه الحركات الدينية إلى «النظر إلى الأمور بطريقة الدولة» (Scott, 1999)، فإن معظمهم يأملون في استخدام سلطاتها لفرض الانصياع لأفكارهم عن المصلحة العامة. وحركات من هذا النوع ليس من المرجّح أن تبقي بالاً للتفهمات الليبرالية أو التحررية للحرية الدينية بوصفها متوافقة مع أوامر الرب.

النقطة الأخيرة التي تنبثق من هذا العرض هي أنه على الرغم من أخطاء نظرية العلمنة الكلاسيكية، فإن العلمنة ظاهرة اجتماعية حقيقية، والبحث في أصولها ومواقعها ينبغي أن تظل جزءاً مهماً من سوسيولوجيا الدين والحداثة. كل ما يدور حول العالم الحديث من خطابات دينية تعرّضت لتهميش أو إعادة موضعة في مجالات مثل الطبّ الحيوي والهندسة والتدريب العسكري

والاتصالات الجماهيرية. وفي هذه المجالات التقنية، تبنّى المسلمون والهندوس والمسيحيون في رؤيتهم الحديثة خطابات يعدّ منطقها الداخلي علمانياً بامتياز. وإذا كنا نعني بالعلمانية إعادة تنظيم مجال ديني من دون مرجعية مباشرة للسلطات أو المعاني الدينية، فإن العلمانية إذاً قد اتخذت مكاناً في المجالات الاجتماعية الحديثة، بل في المجتمعات التي كان لها لولا ذلك أن تكون في مخاض الصحوة الدينية. وفي حقيقة الأمر أنه على المدى الطويل، سيكون من أكثر التحديات إرباكاً للمواطنة والثقافة العامة كيفية تيسير التعايش المدني عبر تنظيمات ومجالات تبث فيها الحياة أفكاراً متباينة عن الدين والعلمانية (انظر: Bowen, 2003: 253-258; Hunter, 1991; Rosenblum, 2000; Wuthnow, 2004: 12-17).

وكي نكون مفيدين على مستوى التحليل، فإنّ مفهوم العلمنة ينبغي أن يكون منفصلاً مرة واحدة وعند الجميع عن نظرية التحديث والغائيات الحداثية التي تفترض أنه لا مناصّ من انحدار الدين. ويمكن للعلمنة أن تحدث، ولكن ليس بوصفها قوة تكتسح المشهد الاجتماعي بطريقة موحدة. وبالأحرى مثلما أقر ديفيد مارتن (Martin, 1978) منذ جيل مضى، بأن العلمنة والتقديس تتقدم بطرق محددة في المجال، عاكسة التوافقات المؤقتة التي توصلت إليها تجمعات اجتماعية مختلفة ملتزمة بخطابات اجتماعية متنوعة (cf. Casanova, 1994; Gorski, 2003; McLeod 2003). وميل نظرية العلمنة الكلاسيكية إلى رؤية العلمنة قوة موحدة تَسَع المجتمع هو ميل كان قائماً على الثقة في أن التباين المتنامي في البنى والأدوار والمعاني هو شيء جوهري للحياة الاجتماعية الحديثة. فالتباين الاجتماعي إنما يولّد تعددية ثقافية ومعرفية، وهي تعددية تقوّض أنساق المعتقدات المشتركة، فيما يحابي استقلالية الفرد. «وما لم نستطع أن نتخيل انعكاس الاستقلالية الثقافية المتنامية للفرد، يجب اعتبار العلمنة شيئاً لا رجعة فيه» (Bruce, 2001: 262).

ولكن عند رؤية الدين والحداثة من منظور عالمي، يصبح من السهل إيجاد أمثلة كثيرة على مثل هذه «الانعكاسات». ومثلما صورت دراسات الحالة في هذا الفصل، فإن التباين الاجتماعي الحديث لا يطلق العنان للطابع الفردي فقط بل لمنافسات قوية من أجل إيجاد جماهير جديدة وشروط

للالتحاق بالمواطنة الثقافية أو الخروج منها. وتنافس من هذا النوع من المرجح أن يواصل تأثيره التحويلي في الأديان حول العالم.

ومن هنا، فإن الحداثة لم تبشّر بتراجع عالمي في الدين، بل جذبت بدلاً من ذلك أعداداً متنامية من الشعوب إلى منافسات عامة على المواطنة واستخدامات الدين نفسه ومعانيه. وتبدو هذه اللحظة في سوسيولوجيا الأديان الحديثة في مراحلها الأولى لا النهائية.

المراجع

Anderson, Jon W. (2003). "The Internet and Islam's New Interpreters." in: Dale F. Eickelman and and Jon W. Anderson (eds.) (2003). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 45-60.

Arjomand, Said Amir (1988). *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*. New York: Oxford University Press.

Assayag, Jackie (1995). *Au Confluent de Deux Rivières: Musulmans et hindous dans le Sud de l'Inde*. Paris: Presses de l'École Française d'Extrême-Orient.

Babb, Lawrence A. (1975). *The Divine Hierarchy: Popular Hinduism in Central India*. New York: Columbia University Press.

Badone, Ellen (ed.) (1990). *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Barker, John (2001). "Afterword." *Journal of Ritual Studies*: vol. 15, no. 2, pp. 105-108.

Barret, David B., and Johnson, Todd M. (2002). "Global Statistics." in: Stanley M. Burgess and Eduard M. van der Maas (eds.). *The New International Dictionary of Pentecostal and Charismatic Movements*. Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing, pp. 283-302.

________ , George T. Kurian and Todd M. Johnson (eds.) (2001). *World Christian Encylopedia: A Comparative Study of Churches and Religions in the Modern World*. Oxford: Oxford University Press. 2 vols.

Barton, Greg (1995). "Neo-Modernism: A Vital Synthesis of Traditionalist and Modernist Islamic Thought in Indonesia." *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*: vol. 2, no. 3, pp. 1-71.

Becker, Gary S. (1976). *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ and George J. Stigler (1977). "De Gustibus non est disputandum." *American Economic Review*: vol. 67, pp. 76-90.

Berger, Peter L. (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Publishing.

Berkey, Jonathan (1992). *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A Social History of Islamic Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bowen, John R. (2003). *Islam, Law and Equality in Indonesia: An Anthropology of Public Reasoning*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Brandes, Stanley (1990). "Conclusion: Reflections on the Study of Religious Orthodoxy and Popular Faith in Europe." in: Ellen Badone (ed.) (1990). *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 185-199.

Brass, Paul R. (2003). *The Production of Hindu Muslim Violence in Contemporary India*. Seattle: University of Washington Press.

Brinkley, Messick (1993). *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

Brown, Carl (2000). *Religion and State: The Muslim Approach to Politics*. New York: Columbia University Press.

Brown, Peter (1981). *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bruce, Steve (2001). "The Social Process of Secularization." in: Richard K. Fenn (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, pp. 249-263.

Burdick, John (1998). *Blessed Anastácia: Women, Race, and Popular Christianity in Brazil*. New York: Routledge.

Carroll, John J. (2001). "In the Shadow of Ayodhya: Secularism in India." in: Arvind Sharma (ed.). *Hinduism and Secularism after Ayodhya*. New York: Palgrave, pp. 25-39.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ (2001). "Religion, the New Millennium, and Globalization." *Sociology of Religion*: vol. 62, no. 4, pp. 415-441.

Chesnut, R. Andrew (1997). *Born Again in Brazil: The Pentecostal Boom and the Pathogens of Poverty*. New Brunswick: Rutgers University Press.

________ (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy*. Oxford: Oxford University Press.

Christian, William A. (1989). *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Cohn, Bernard S. (1964). "The Role of Gosains in the Economy of the Eighteenth- and Nineteenth-Century Upper India." *Indian Economic and Social History Review*: vol. 1, pp. 175-182.

Coleman, Simon (1995). "America Loves Sweden: Prosperity Theology and the Cultures of Capitalism." in: Richard H. Roberts (ed.). *Religion and the Transformations of Capitalism: Comparative Approaches*. London: Routledge, pp. 161-179.

________ (2000). *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Corten, André (1997). "The Growth of the Literature on Afro-American, Latin American and African Pentecostalism." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 12, no. 3, pp. 311-334.

________ (1999). *Pentecostalism in Brazil: Emotion of the Poor and Theological Romanticism*. New York: St Martin's Press.

Davie, Grace (2000). *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

DeBernardi, Jean (1999). "Spiritual Warfare and Territorial Spirits: The Globalization and Globalization of a "Practical Theology"." *Religious Studies and Theology*: vol. 18, no. 1, pp. 66-96.

Dirks, Nicholas (1989). "The Invention of Caste: Civil Society in Colonial India." *Social Analysis*: vol. 25, pp. 42-51.

Eickelman, Dale F. (1992). "Mass Higher Education and the Religious Imagination in Contemporary Arab Societies." *American Ethnologist*: vol. 19, no. 4, pp. 1-13.

________ and Jon W. Anderson (eds.) (2003). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

________ and James Piscatori (1996). *Muslim Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Eisenstadt, Shmuel N. (2002). *Multiple Modernities*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

El Fadl, Khaled Abou (2002). *The Place of Tolerance in Islam*. Boston, MA: Beacon Press.

_______ (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fattah, Moataz A. (2006). *Democratic Values in the Muslim World*. Boulder, CO: Lynne Rienner.

Finke, Roger, and Rodney Starke (1992). *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_______ and _______ (2003). "The Dynamics of Religious Economies." in: Michele Dixon (ed.). *The Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 96-109.

Freston, Paul (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Gifford, Paul (1998). *African Christianity: Its Public Role*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Gill, Anthony J. (1998). *Rendering Unto Caesar: The Roman Catholic Church and the State in Latin America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Gonzalez-Quijono, Yves (1998). *Les Gens du livre: Eìdition et champ intellectuel dans l'Égypte républicaine*. Paris: CNRS Éditions.

Gorski, Philip S. (2003). "Historicizing the Secularization Debate: An Agenda for Research." dans: in Michele Dillon (ed.). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 110-123.

Hackett, Rosalind I. J. (1995). "The Gospel of Prosperity in West Africa." in: Richard H. Roberts (ed.). *Religion and the Transformations of Capitalism: Comparative Approaches*. London: Routledge, pp. 199-214.

Hallaq, Wael B. (1997). *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunn? usul fiqh*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Hansen, Thomas Blom (1999). *The Saffron Wave: Democracy and Hindu Nationalism in Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hayward, Douglas James (1997). *Vernacular Christianity among the Mulia Dani. Lanham*, MD: University Press of America.

Hefner, Robert W. (1985). *Hindu Javanese: Tengger Tradition and Islam*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

_______ (1993). "World Building and the Rationality of Conversion." in: Robert W. Hefner (ed.). *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 3-44.

_______ (2000). *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

_______ (2003). "Civic Pluralism Denied? The New Media and Jihadi Violence in Indonesia." in: Dale F. Eickelman and Jon W. Anderson (eds.). *New Media in the Muslim World: The Emerging Public Sphere*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 158-179.

_______ (2005). "Muslim Democrats and Islamist Violence in Post-Soeharto Indonesia." in: Robert W. Hefner (ed.). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 273-301.

_______ and Muhammad Qasim Zaman (2007). *Schooling Islam: The Culture and Politics of Modern Muslim Education*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hunter, James Davison (1991). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

Huntington, Samuel P. (1996). *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*. New York: Simon and Schuster.

Inglehart, Ronald, and Pippa Norris (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Jaffrelot, Christophe (1996). *The Hindu Nationalist Movement in India*. New York: Columbia University Press.

Kent, Alexandra (2000). "Creating Divine Unity: Chinese Recruitment in the Sathya Sai Baba Movement of Malaysia." *Crossroads*: vol. 13, pp. 29-51.

Lapidus, Ira (1975). "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society." *International Journal of Middle East Studies*: vol. 6, no. 4, pp. 363-385.

MacPherson, Michael S. (1980). *Want Formation, Morality, and the Interpretive Dimension of Economic Inquiry*. Willamstown, Mass.: Williams College. (Research Paper; 33)

McKean, Lise (1996). *Spiritual Enterprise: Gurus and the Hindu Nationalist Movement*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

McLeod, Hugh (2003). "Introduction." in: Hugh McLeod and Werner Utsorf (eds.). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 1-26.

Madan, T. N. (1987). "Secularism in its Place." *Journal of Asian Studies*: vol. 46, no. 4, pp. 747-759.

Madjid, Nurcholish (1994). "Islamic Roots of Modern Pluralism: Indonesian Experience," *Studia Islamika: Indonesian Journal for Islamic Studies*: vol. 1, no. 1, pp. 55-77.

Malik, Jamal (1996). *Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. New Delhi: Monahar Press.

Mandaville, Peter (2005). "Sufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam." in: Robert W. Hefner (ed.). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 302-325.

Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell Publishing.

________ (1990). *Tongues of Fire: The Explosion of Protestantism in Latin America*. Oxford: Blackwell Publishing.

________ (2002). *Pentecostalism: The World their Parish*. Oxford: Blackwell Publishing.

Maxwell, David (1998). "Delivered from the Spirit of Poverty? Pentecostalism, Prosperity and Modernity in Zimbabwe." *Journal of Religion in Africa*: vol. 28, pp. 350-373.

Meeker, Michael E. (1991). "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey." in: Richard Tapper (ed.). *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*. London: I. B. Tauris and Co., pp. 189-219.

Merrill, William L. (1988). *Raramuri Souls: Knowledge and Social Process in Northern Mexico*. Washington: Smithsonian Institution Press.

Meyer, Birgit (1998). ""Make a Complete Break with the Past": Memory and Post-Colonial Modernity in Ghanaian Pentecostalist Discourse." *Journal of Religion in Africa*: vol. 27, no. 3, pp. 316-349.

________ (1999). *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*. Trenton, NJ: Africa World Press. (IAL-Series)

________ (2004) "Christianity in Africa: From African Independence to Pentecostal-Charismatic Churches." *Annual Review of Anthropology*: vol. 33, pp. 447-474.

________ (2006). "Impossible Representations: Pentecostalism, Vision, and Video Technology in Ghana." in: Birgit Meyer and Annelies Moors (eds.) (2006). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 290-312.

________ and Annelies Moors (eds.) (2006). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Mills, C. Wright (1959). *The Sociological Imagination*. Oxford: Oxford University Press.

Moaddel, Mansoor (2002). *Jordanian Exceptionalism: A Comparative Analysis of State-Religion Relationships in Egypt, Iran, Jordan, and Syria*. New York: Palgrave.

Munson, Henry Jr. (1993). *Religion and Power in Morocco*. New Haven, CT: Yale University Press.

Nasr, Seyyed Vali Reza (1996). *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. Oxford: Oxford University Press.

Noll, Mark A. (2001). *American Evangelical Christianity: An Introduction*. Oxford: Blackwell Publishers.

Peletz, Michael P. (1997). ""Ordinary Muslims" and Muslim Resurgents in Contemporary Malaysia: Notes on an Ambivalent Relationship." in: Robert W. Hefner and Patricia W. Horvatich (eds.). *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia*. Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 231-273.

Pennington, Brian K. (2005). *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Rawls, John (1999). *The Law of Peoples, with "The Idea of Public Reason Revisited"*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Robbins, Joel (2003). "On the Paradoxes of Global Pentecostalism and the Perils of Continuity Thinking." *Religion*: vol. 33, pp. 221-231.

________ (2004). "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology*: vol. 33, pp. 117-143.

Rosenblum, Nancy L. (ed.) (2000). *Obligations of Citizenship and Demands of Faith: Religious Accommodation in Pluralist Democracies*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Salvatore, Armondo, and Dale F. Eickelman (eds.) (2004). *Public Islam and the Common Good*. Leiden: Brill.

Samuelson, Paul A. (1955). *The Foundation of Economics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Schacht, Joseph (1964). *An Introduction to Islamic Law*. Oxford: Oxford University Press.

Schneider, Jane (1990). "Spirits and the Spirit of Capitalism." in: Ellen Badone (ed.) (1990). *Religious Orthodoxy and Popular Faith in European Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 24-54.

Scott, James (1999). *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed.* New Haven, CT: Yale University Press.

Shamsul, A. B. (1997). "Identity Construction, Nation Formation, and Islamic Revivalism in Malalaysia." in: Robert W. Hefner and Patricia W. Horvatich (eds.). *Islam in an Era of Nation-States: Politics and Religious Renewal in Muslim Southeast Asia.* Honolulu: University of Hawaii Press, pp. 207-227.

Smith, David (2003). *Hinduism and Modernity.* Oxford: Blackwell Publishing.

Smith, Daniel J. (2001). ""The Arrow of God": Pentecostalism, Inequality, and the Supernatural in South-Eastern Nigeria." *Africa*: vol. 71, no. 4, pp. 587-613.

Soroush, Abdolkarim (2000). *Reason, Freedom, and Democracy in Islam.* Oxford: Oxford University Press.

Starrett, Gregory (1998). *Putting Islam to Work: Education, Politics, and Religious Transformation in Egypt.* Berkeley, CA: University of California Press.

Stoll, David (1990). *Is Latin America Turning Protestant? The Politics of Evangelical Growth.* Berkeley, CA: University of California Press.

Tamimi, Azzam S. (2001). *Rachid Ghannouchi: A Democrat within Islamism.* Oxford: Oxford University Press.

Van Der Veer, Peter (1988). *Gods on Earth: The Management of Religious Experience and Identity in a North Indian Pilgrimage Centre.* London: Athlone.

_______ (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India.* Berkeley, CA: University of California Press.

_______ (2002). "Religion in South Asia." *Annual Review of Anthropology:* vol. 31, pp. 173-187.

Vikor, Knut S. (2005). *Between God and the Sultan: A History of Islamic Law.* Oxford: Oxford University Press.

Weiss, Bernard G. (1998). *The Spirit of Islamic Law.* Athens, GA: University of Georgia Press.

Weller, Robert P. (1999). *Alternate Civilities: Democracy and Culture in China and Taiwan.* Boulder, CO: Westview Press.

Wells, Kenneth M. (1990). *New God, New Nation: Protestants and Self-Reconstruction Nationalism in Korea, 1896-1937.* Honolulu: University of Hawaii Press.

Wickham, Carrie Rosefsky (2003). *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt.* New York: Columbia University Press.

Wright, Theodore P. (2001). "The Muslim Minority Before and After Ayodhya." in: Arvind Sharma (ed.). *Hinduism and Secularism after Ayodhya.* New York: Palgrave, pp. 1-24.

Wuthnow, Robert (2004). *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zaman, Muhammad Qasim (1997). "The Caliphs, the "Ulama", and the Law: Defining the Role and Function of the Caliph in the Early "Abbasid Period"." *Islamic Law and Society*: vol. 4, no. 1, pp. 1-36.

_______ (2002). *The 'Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zubaida, Sami (2003). *Law and Power in the Islamic World.* London: I. B. Tauris.

قراءات مقترحة

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Chesnut, R. Andrew (2003). *Competitive Spirits: Latin America's New Religious Economy.* Oxford: Oxford University Press.

Eickelman, Dale F. and James Piscatori (1996). *Muslim Politics.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Freston, Paul (2001). *Evangelicals and Politics in Asia, Africa and Latin America.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Hefner, Robert W. (ed.) (2005). *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

McLeod, Hugh, and Werner Ustorf (eds.) (2003). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Meyer, Birgit and Annelies Moors (eds.) (2006). *Religion, Media, and the Public Sphere.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Van Der Veer, Peter (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India.* Berkeley, CA: University of California Press.

الفصل التاسع

ما بعد الحداثة والدين

نيكولاي جي. ونزل

مقدّمة(*)

لا شكّ في أنّ المشهد الديني المعاصر يسبّب شيئاً من الحيرة عند العلماء الاجتماعيين، وذلك مع ما نلاحظه من تيارات متناقضة ظاهرياً؛ فهل سيطرت نظرية العلمنة على الوضع بأفضل صورة، أم كانت الغلبة لمفهوم صحوة الروحانية؟ هل حدث ذلك بفعل تراجع في التديُّن التقليدي أم تفاقم الأصولية؟ ولعلّ التيارات الدينية في الوقت الحالي تُفهم عند رؤيتها من خلال إطار التحولات الأوسع والأكثر شمولاً في النماذج العقلية وتحديداً في نموذج ما بعد الحداثة - وهو مصطلح طالما استُخدم وفُهم خطأً.

يقف القسم **الأول** من هذا الفصل على تعريف ما بعد الحداثة، بديلاً عن حماسة الحداثة. ويقدّم القسم **الثاني** مسحاً لأدبيات ثلاثة تيارات دينية معاصرة - تراجع في الدين التقليدي، وصحوة في صور بديلة من التدين، رد فعل أصولي - عبر عدسات ما بعد الحداثة التحليلية. أمّا القسم **الثالث**،

(*) أود أن أتقدّم بالشكر إلى ريتشارد واغنر (Richard Wagner)، وبيتر بويتكه (Peter Boettke)، ودونالد كولتون (Donald Colleton) وجون شريدان (John Sheridan) وكريستوفر مارتن (Christopher Martin) والقس أندريا مارتن (Reverend Andrea Martin)، وناثانيال باكسون (Nathaniel Paxson)، ودائرة هنري سيمونز (Henry C. Simons Circle) في جامعة جورج ماسون، وستايسي ميولر (Stacy Mueller) والمشاركين في الاجتماعات السنوية ٢٠٠٥ و٢٠٠٦ لجمعية الخيار العام (Public Choice Society)، وورشة عمل مركاتوس - إيرهارت (Mercatus-Earhart) صيف ٢٠٠٥ في جامعة جورج ماسون، وورشة عمل خريف ٢٠٠٥ حول الدين والاقتصاد والثقافة في جامعة جورج ماسون، وذلك على النقاش والمراجعة والرؤى النافذة. الشكر أيضاً موصول لجيني باوزر (Jenny Bowser) على المساعدة البحثية.

فيرسم الجدال الأصعب والأكثر إثارة للخلاف حول ما بعد الحداثة والدين، أمّا القسم **الأخير**، فهو خاتمة.

ماذا يعني مصطلح ما بعد الحداثة؟

مع بدايتها في القرن السابع عشر تقريباً، استبدلت الحداثة (التنوير) الدعوة إلى العقل بالدعوة ما قبل الحديثة إلى الإيمان (لنلاحظ أنّني أخلط قاصداً بين مدارس مختلفة وفي الغالب متناقضة من مدارس الحداثة ـ مضحّياً في ذلك، مع بعض الخوف، بالدقّة من أجل البساطة. وسوف أعود إلى هذه النقطة في القسم الثالث لاحقاً). من دون الانزلاق في تفاصيل النظرية الفلسفية (للاطّلاع على مثل هذه التفاصيل انظر: Yack, 1986; Harvey, 1989; Pippin, 1999)، وتبدو الآثار المترتبة على الحداثة مألوفة، كونها ما زالت معنا إلى يومنا هذا: الدولة القومية الحديثة ـ بشرعيتها المنبثقة عن الشعب بدلاً من انبثاقها عن حقّ الملك الإلهي ـ والسلطة العليا للعقل (على التقاليد أو الإيمان)؛ وحقوق الإنسان؛ والأسواق الحرة؛ والهيمنة على الطبيعة بواسطة العلم والتكنولوجيا (Pippin, 1999: 4-5). ويشرح هارفي (Harvey, 1989: 12) كيف كان هدف المشروع الحديث:

> استخدام تراكم المعرفة التي أنتجها أفراد كثيرون يعملون بحرية وإبداع من أجل تحقيق تحرير الإنسان وإثراء الحياة اليومية. فقد تعهدت السيطرة العلمية على الطبيعة بالتحرّر من الندرة، والحاجة، وعشوائية الكوارث الطبيعية. كما تعهد تطوّر الصور العقلانية من التنظيم الاجتماعي والطرق العقلانية من التفكير التحرّر من لاعقلانيات الأسطورة والخرافات الدينية والانعتاق من استخدام السلطة المستبدة، وكذلك من الجانب المظلم لطبيعتنا الإنسانية. وحده مثل هذا المشروع هو الذي يمكن من خلاله أن تتكشف الصفات العالمية والأبدية والثابتة لجميع البشر.

يضيف هابرماس (Habermas, 1983: 9) أن الحداثيين الأوائل كان عندهم «توقّعات مغالى فيها عن أن الفنون والعلوم ليس من شأنها تعزيز السيطرة على القوى الطبيعية فقط بل تعزّز كذلك فهم العالم والذات، والتقدم الأخلاقي، وعدالة المؤسسات بل وسعادة البشر». وكانت الحداثة مشروعاً

مثيراً مفعماً بالأمل، مطلقاً بتفاؤل عِنان الروح الإنسانية والإبداع الإنساني الذي لم يكن مستغلاً في السابق، بعد أن كانت روابط التقاليد والإيمان قد خنقتها.

قدمت الحداثة دعوة إبستيمولوجية جديدة منفصلة عن الحدود الدينية الأولى. ويوضّح هارفي في هذا السياق (Harvey, 1989: 13) أن الحداثة كانت «حركة علمانية سعت لإزالة الغموض والقداسة عن المعرفة والتنظيم الاجتماعي بغية تحرير البشر من أغلالهم». حتى بانفصالها عن الاحتكار الديني السابق، لم تنسلخ الحداثة عن الأسس المتعالية بالكامل؛ إذ يرى كورتز (Kurtz, 1986: 12) على سبيل المثال أن «قضية الحداثة كانت في الأساس صراعاً بين السلطة الإكليريكية وسلطة العلماء المستقلين» أي مقاربة جديدة للدين أكثر منها استبعاداً تاماً للإيمان ـ وهو ما يشير إليه دالي (Daly, 1985) بوصفه «الهدف الكانطي للدين ضمن حدود العقل».

لكن المشروع الحديث لم يكن يخلو من المشكّكين فيه؛ إذ بدأت أسس الحداثة نفسها في التعرّض للتشكيك في أوائل القرن التاسع عشر (إذ فيما يتجاوز الفلسفة الأكثر تقليدية، مثلما سنوضّح لاحقاً، رأى بعضهم في حركات القرن التاسع عشر من رومانسية وفلسفة متعالية (Transcendentalism) الإرهاصات الأولى لمناهضة الحداثة والانشقاق ما بعد الحداثي؛ انظر مثلاً: Clarke, 2006: chap. 5 on the Transcendentalist roots of the New Age movement [جذور الفلسفة المتعالية في حركة العصر الحديث]، الذي يعرض كثيراً من السمات نفسها التي تتسم بها ما بعد الحداثة) وهو ما تطوّر إلى نقد أكثر اكتمالاً. وقد نُظر إلى الحداثة بأنها ستُضعف الناحية الروحية في أحسن الأحوال، وستكون مدمرة تماماً في أسوأ الأحوال. ويصف بيبين (Pippin, 1999: xii) «انتشار الشكوك في القرن التاسع عشر (على الأقل في القارة الأوروبية) ذلك أن. . . الإنجازين العظيمين في حضارة العالم، وهما العلم الطبيعي الحديث والتكنولوجيا، والثقافة الديمقراطية الليبرالية التقدمية كانا. . . لا محالة يوهنان تلك الثقافة نفسها ببطء وتعنّت ويدمرانها». وقد أنذرت هذه الشكاوى المبكرة بطرائق مختلفة بكثير من قبح القرن العشرين وكثير من مشكلاته؛ إذ أثارت درجة الحربين العالميتين وفظاعتهما الاهتمامات النظرية. ويصف بيبين (Pippin, 1999: 7) ذلك قائلاً:

بدت الثقة العظيمة في النفس والتقدمية التي هي خصيصة من خصائص المشروع الحديث، ولا سيما ما ظهر كثمرة له في القرن التاسع عشر، أصعب في القبول بعد فظاعات القرن العشرين التاريخية. والحقيقة أن الفن، والمساعي الفكرية، وتطوّر العلوم الطبيعية، وكثيراً من فروع الدراسة الأكاديمية التي ازدهرت في نطاق مكاني وزماني قريب من المجزرة ومعسكرات الموت، لم تثر شكوكاً عند كثيرين فقط حول ثقة الحداثة في نفسها بل أثارت شكوكاً أيضاً حول الثقافة الغربية بكاملها، كل هذا أثار قضية: لماذا أثبتت التقاليد الإنسانية ونماذج السلوك هشاشتها كمانع للوحشية السياسية؟

ويردّد هارفي أصداء هذه الفكرة موضّحاً «إن كان مقدراً لمشروع التنوير من البداية الانغماس في عالم كافكاوي(*)/ درامي من عدمه، وسواء أفضى ذلك إلى معسكر أوشفيتز (Auschwitz) للاعتقال والإبادة وهيروشيما أم لا، وسواء تبقّت له أية قوة ليعلم ويلهم الفكر المعاصر وتحركاته أم لا، كلها أسئلة بالغة الأهمية».

ووفقاً لمدرسة ما بعد الحداثة البديلة، فإنّ مشروع الحداثة، «على الرغم من أنه استحقّ الثناء في وقت ما، فإنه بدوره تحوّل إلى قمع البشرية، وإجبارها على مجموعة محدّدة من طرق التحرّك والفعل» (Sim, 2001: vii). وقد عزا زوكرت (Zuckert, 1996: 1) المخاوف إلى القناعة بأن العقلانية الحديثة استنفدت عهدها وإمكانياتها ابتداء من نيتشه. فأينما رأى بعضهم انحرافات أو تحديات في المشروع الحديث، رأى تيار ما بعد الحداثة نتائج منطقية لا يمكن تجنّبها: الكولونيالية؛ الفاشية/ الشيوعية والإبادة الجماعية المخطط لها صناعياً؛ وتدمير البيئة الطبيعية باسم التقدّم المتحرّر من القيود والتكنولوجيا؛ و«استغلال» الشمال للجنوب؛ وفظاعات الحروب الحديثة، التي ضاعف منها تطبيق منهجي للعلم نفسه والتكنولوجيا نفسها التي قصد بهما في البداية تحرير البشرية؛ والفقر الروحاني وعزلة جماهير النزعة الاستهلاكية. ويفسر هارفي (Harvey, 1989: 13) أن «هناك من يصرّ - وهذا... هو جوهر الفكر الفلسفي ما بعد الحداثي - على أننا ينبغي باسم

(*) نسبة إلى كافكا (المترجم).

التحرّر الإنساني أن نتخلّى عن مشروع التنوير تماماً». ومن ثَم، فإنّ الرفض ما بعد الحداثي للمشروع الحداثي هو رفض (أ) نظري ومنهجي، و(ب) تطبيقي وسياسي.

على الصعيد النظري والمنهجي، نجد «رفضاً لكثير من مظاهر اليقين الثقافي إن لم يكن معظمها، تلك المظاهر التي بنيت على أساسها الحياة في الغرب على مدى القرنين الماضيين» (Sim, 2001: vii). أما على مستويات محددة، فإن ما بعد الحداثة تهاجم جوهر المشروع الحداثي نفسه، مشكّكة في وجود أي حقيقة (عالمية أو غير ذلك) وفي قدرة العقل البشري على إيجاد تلك الحقيقة. وكبديل راديكالي، ترى ما بعد الحداثة أن المعرفة والاعتقاد هما نتاج البيئة، ومن ثَم ينبغي لنا التحدث عن «روايات» عارضة أو مشروطة لا حقائق مطلقة. ومن الطبيعي أن يمتلك الناس المختلفون روايات مختلفة، بما لديهم من خلفيات ثقافية وفكرية واقتصادية وسوسيولوجية مختلفة؛ إذ تبدل المقارنة ما بعد الحداثية البحث الحداثي بالحقيقة. وعلى الصعيد التطبيقي والسياسي، توجد نتيجتان رئيستان تنبعان من هذه النسبية الراديكالية.

الأولى: أن ما بعد الحداثة ترفض الزعم بوجود حقيقة مطلقة بوصفها محاولة لفرض رؤية عالمية واحدة على رؤى أخرى. فلا توجد سردية فردية لها حق مشروع في إقصاء أي سردية أخرى؛ كل شيء مشروط بالسياق والخلفية؛ لذا لا يوجد «مسار داخلي» للحقيقة (Natoli, 1997). وفي مفردات ما بعد الحداثة، يشار إلى مزاعم التفوق أو الحقيقة بوصفها محاولات لفرض «صوت رئيس» (master voice) أو «سرديات كبرى» (meta-narrative)(*) (Lyotard, 1981). و«هنا تصير سياسة ما بعد الحداثة تفاوضاً مستمراً حول

(*) السرديّات الكبرى أو «النظريّات الإنسانية الكبرى لمسيرة التاريخ» بحسب التباين الذي اعترى ترجمة هذا المصطلح إلى العربية، ومع الأخذ في الاعتبار أنّ لفظ السرديات لا يعني القصص، وإنما يعني ما تستند إليه فئة من الفئات استناداً ضمنياً في بناء مقولاتها، فلكلّ فئةٍ سردية مرجعها الهيكلي النهائي الذي يقوم عليه فسيفساء فكرها. ويرتبط المفهوم ارتباطاً وثيقاً بالنظرية النقدية وتحديداً بمرحلة ما بعد الحداثة، فهو مفهوم فلسفي شمولي يقترن بسرد السرديات ونقدها لمعنى التاريخ وتجاربه ومعارفه، وهو ما يقدّم شرعنة مجتمعية من خلال الاكتمال المنتظر لفكرة كبرى. للمزيد من التفاصيل، انظر موسوعة ويكيبيديا، مستخدماً المصطلح بالإنكليزية (المترجم).

تسويات مختلفة فيما يتعلّق بالمعاني والقيم التي يفترض تمثيلها في النظام الاجتماعي، ودرجة هذا التمثيل. ومن ثَم، تأتي النتائج هنا نسبية بحسب الزمان والمكان وترتيبات السلطة التي تأسست في السابق» (Natoli, 1997: 18). ومن هنا أيضاً ينبع الشكّ في اليقين والأسس الفلسفية واستبدال «التفسير» النسبي بـ«المعنى» المطلق. ويوضّح بيبين (Pippin, 1999: 41) أن «في نظر كثير ممّن يسمّون ما بعد الحداثيين تمثّل الحداثة المباراة الأخيرة التي تلعبها الثقافة الرفيعة البرجوازية الغربية، وهو قانون نخبوي مصمّم لا لشيء إلا لتكريس وتمجيد وجهة نظر طبقة متوسّطة مُنهكَة لكنها في الوقت نفسه هائلة القوة».

النتيجة **الثانية** أنّ ما بعد الحداثة تتحدى المبادئ الأساسية للاقتصاد السياسي الحديث؛ إذ تصبح الدولة القومية الحديثة أداة للقمع المركزي لأصوات الأقلية؛ ولن تكون سلطة العقل العليا إلا «صوت» من في السلطة الذين يحاولون فرض رؤاهم الشخصية ـ بوصفها «الصوت الرئيس» ـ على السرديات الأخرى كلها؛ ولا تعدّ الحقوق الطبيعية قيماً عالمية، بل مفهوم غربيّ مفروض على باقي العالم بواسطة «الإمبريالية الثقافية» أو بالقوة الغاشمة؛ وينظر إلى الأسواق الحرة بوصفها تثبيتاً لترتيب مؤسسي معين يخدم من يملكون السلطة في توسيع ثرواتهم عبر جماهير النزعة الاستهلاكية المدمنة والاستغلالية والعقيمة روحياً؛ وتصبح الهيمنة على الطبيعة بواسطة العلم والتكنولوجيا حجّة «لقتل البيئة» باسم التقدّم.

ومن ثَم، فإنّ ما بعد الحداثة ليست مجرّد طريقة جاذبة لتفسير الكتابات على أنها استمتاع بالقدرة السادية وإرهاب الطلاب؛ بل زحفت تدريجياً إلى الرؤية العالمية الغربية (Huyssens, 1984).

نستهدف من هذه الورقة تقديمَ رؤيةٍ حول تراث ما بعد الحداثة والدين والتيارات الممثّلة لها، بدلاً من تفسير مفصّل لنظرية ما بعد الحداثة. ومن ثَم، تجنبنا مصطلحات مثل «محاكاة زائفة»(*) (simulacra)

(*) استخدم هذا المصطلح بودريّار (وقد استعاره من أفلاطون)، وهو يعني «نُسخات من دون أصل»؛ وهو الشكل الأساس الذي نجد عليه النصوص في ثقافة ما بعد الحداثة. على نحو واسع، يستخدم بودريّار المصطلح للإشارة إلى تمثيلٍ ليس له علاقة بالواقع. عن **قاموس المعاني**، نسخة إلكترونية (المترجم).

و«اختلاف»[*] (différance)، و«الآخر» (Other) و«عُقد» (knots) بوصفها عناوين فرعية اصطلاحية مثلما يصفها كونور (Connor, 2004: 4) قائلاً: «كيف لأيّ صيغة من صيغ كتابة ما بعد الحداثة [بالإنكليزية بشرطة (post-modern)، أو بأحرف كبيرة في بداية الكلمتين (Post-Modern)، أو كلمة واحدة عادية postmodern أو ببادئة كبيرة Postmodern] أن تبدو ذات أهمية كبيرة عند كثيرين، ناهيك بأنه إذا كان للمرء أن يختار الرجوع إلى أي من هذه الصيغ: (Postmodernism) أو (postmodernity) أو ببساطة (the postmodern)[**]. مثل هذه التفاصيل تتجاوز مجال الحاضر؛ والقارئ المهتم مدعُوٌّ إلى البحث عن مؤلفات أكثر عمقاً (انظر على سبيل المثال: Lyotard, 1981; Habermas, 1983; Huyssens, 1984; Harvey, 1989; Bauman, 1992; 1995; 1997; Bertens, 1995; Natoli, 1997; Sim, 2001; Connor, 2004).

ما بعد الحداثة والدين

بالاستعارة من علم الاقتصاد (Friedman, 1953)، لا يفترض التحليل الآتي أن الأفراد والجماعات الدينية تبنّت صراحة أو عمداً ما بعد الحداثة على أنها فلسفة شخصية، أو حتى أنهم يعون بأنهم يتصرّفون في عالم ما بعد حداثي (أو يتفاعلون معه)، ولكنهم يتصرفون قطعاً كما لو كانوا في هذه الحالة ـ والتيارات الدينية المعاصرة، بالتأكيد، تتلاءم بدقة مع نظرة ما بعد الحداثة (وتبرماتها). وهذه التيارات ثلاثة:

فترة انحطاط الكنائس

أولاً: استُتبِعت ما بعد الحداثة بعملية علمنة وهبوط في التديُّن التقليدي (بدأ هذا التيار مع الحداثة، وتضاعف مع ما بعد الحداثة؛ إذ رفضت الحداثة استبداد التقاليد والإيمان (ومن ثَم سلطة المؤسسات الدينية المطلقة)

(*) مصطلح «الاختلاف» الذي صاغه دريدا يتميّز عن الاختلاف الذي يمكن صياغته بالمفاهيم. إنّه لا يندرج تحت فكرة التماثل وهو ليس اختلافاً بين هويتين بل هو «اختلاف مؤجّل». إنّه النموذج الأصلي لما بقي خارج الفكر الميتافيزيقي الغربي، لأنه بالذات شرط إمكانية هذا الأخير. إنّه اختلاف من دون حدود إيجابية. المصدر نفسه (المترجم).

(**) كلّها بمعنى واحد في العربية (المترجم).

لمصلحة العقل، ورفضت ما بعد الحداثة الحقيقة بحدّ ذاتها ـ بتبعات صاعقة على الدين). والعلمنة هي الأثر الأوضح لما بعد الحداثة، فعلى الرغم من أن نظريات العلمنة الأولى ربما لم تكن صحيحة من حيث المبدأ (مثلما سنستعرض في الجزء اللاحق من هذا الفصل) فإنها، بلا شكّ، كانت دقيقة في التنبؤ بهبوط المشاركة الدينية العامة والمعتقد التقليدي، وانسحاب الدين من الساحة العامة. والحقيقة أن التراث يشير إلى تراجع في صورة الدين السائدة على مدى نصف القرن الماضي (Repstad, 1996b; Roof and Aagedal, 1996; Greeley, 1989; Iannaccone, 1998).

تلك هي الحالة ولا سيما في أوروبا الغربية، حيث تشهد الكنائس المسيحية مثلما يوضح روبرتس (Roberts, 1998) حالة انحدار؛ إذ أوضح مسحٌ حديث أنّ ٥١ في المئة من المستطلعة آراؤهم من الفرنسيين قدموا أنفسهم بصفتهم كاثوليك، وذلك بانخفاض عن نسبة ٦٧ في المئة في عام ١٩٩٤ و٨٠ في المئة في أواخر السبعينيات (Donegani, 2007). ويشير ويغل (Weigel, 2005: 27) عموماً إلى أن أوروبا بوصفها «تعاني رهاب المسيحية» رفضت الدين لمصلحة «إنسانية خالصة» تزعم أنها «حيادية تجاه الرؤى العالمية» (p. 61; see also Owen 2003)، في الوقت الذي يغيب عنها أي «ولاء متعالٍ» (pp. 49-51). ويضيف ويغل أن الأوروبيين كانوا قد «أقنعوا [أنفسهم] أنه بغرض التمتع بالحداثة والحرية لا بد من أن يكونوا علمانيين راديكاليين» (p. 53).

وبالنظر إلى هذه الحالة عبر عدسة ما بعد الحداثة فإنها ليست مفاجأة أبداً. ويلخص هنا ليوتار (Lyotard, 1981) ما بعد الحداثة بوصفها «تشكيكاً في جميع السرديات الكبرى». وما هو الدين التقليدي إن لم يكن «سردية كبرى»، زاعماً أنه الحق والمعنى الحقيقي، إلى جانب احتكار مؤسسي للتفسير والخلاص؟ وكانت الحداثة قد أضعفت بالفعل قبضة الدين المؤسسي من خلال استبدال الإيمان الذي يتأسس على العقل بحصرية الإيمان، ثم جاءت ما بعد الحداثة لتنعى هذا الدين المؤسسي. هنا لم يعد العقل وحده موضع شكّ، بل الحقيقة أيضاً ـ إلى جانب أي محاولة لفرض سردية شخصية على الآخرين تحت ستار «سردية كبرى» تظهر كأنها الحقيقة. ومن ثَم، تظهر آثار ذلك جلية، وينبغي أن لا نفاجأ عند القراءة حول انخفاض في مستوى المشاركة الدينية وضعف دور الدين التقليدي. فإذا لم يكن هناك

مطلقات، لماذا نعبد مطلقاً، ونخضع أنفسنا لسلطة أولئك الذين عندهم القوة على ادعاء امتلاك الحقيقة. يؤكّد نوهاوس (Neuhaus, 1986) مثلاً أنّ «العدائية للدين في القانون والتعليم والسياسة العامة هي اليوم جزء من عدائية أكبر لثقافة معيارية».

من السلطة إلى التعبير: إحياء ديني (بأنواعه)

لم تُستَتبَع ما بعد الحداثة بتراجعٍ في التدين، في حدّ ذاته، بل بتراجعٍ في التديُّن التقليدي، وذلك مع ظهورِ صور جديدة من التعبير الديني. ويحدّثنا روبرتس (Roberts, 1998: 188) هنا عن «تطوّرات دينية جديدة تفجّرت مثل الفطريات على فروع وجذوع أشجار التقاليد التي هوت». وعلى الرغم من أنّ تشكيك ما بعد الحداثة في «السرديات الكبرى» والسلطة كان يعني في واقع الأمر هبوطاً في مستوى المشاركة في الدين المؤسّسي والتقليدي، فإنها لم تعن هبوطاً كاملاً في التدين أو المشاركة الدينية. ويفسّر ليون (Lyon, 2000: 75) ذلك بأن «الأشخاص المؤمنين لا يظهر عليهم فقدان اهتمام معيّن في أمور كانت في يوم ما همَّ المؤسسات الدينية (فعليّاً، في كثير من البلدان، تُظهر مؤشرات الاهتمام الديني صعوداً)، بل يسعون لإرضاء ذلك الاهتمام بطرائق تنحي جانباً المؤسسات القديمة». باختصار- «من يحتاج إلى سلطة متخصّصين دينيين عندما يمكن للفرد المستقل أن يختار لنفسه/ ها؟»

تغيرت المصطلحات؛ إذ وجد مستهلكو الدين طرائق جديدة للتعبير عن تدينهم والشعور به، وهذا في الحقيقة ما هم عليه الآن، يستهلكون الأفكار في السوق الدينية مثلما يفعلون مع السلع والخدمات. ويضيف ليون (Lyon, 2000: 39) موضحاً أنه «في هذا العالم [من الرأسمالية المعاصرة]، لم يعد الطلب على الشرعية السياسية، والقيم المركزية، والأيديولوجيات السائدة... فخيارات المستهلك غير المحدودة وتنوُّع الأذواق أدمجت الجميع في نوع من يوتوبيا الإنفاق. وهذه هي العوامل التي تقف خلف تراجع اليقين، والسلطة»، ومن ثَم يوجد اليوم مَظهر للعلمنة، لا علمنة فعلية (Berry, 2004)، ترافقها عودة عامة إلى الدين، وذلك فيما سمّاه باومان (Bauman) (ضمن مرجع: Berry, 2004: 172) «إعادة إضفاء السحر على العالم». ويفسر مارتن (Martin, 1998: 106) ذلك قائلاً إنه «بعيداً عن تلاشي

الدين مثلما حصل للحداثة بعض الشيء، حظيَ الدين بفرصة جديدة للحياة في عصر ما بعد الحداثة، متمخّضاً عن حركات إحياء حيوية في الإسلام وتمدّد واسع عالمي في. . . المسيحية» وارتأى برغر (Berger, 1992) في هذا أنّ العلمنة والقيم «ما بعد المادية» في أوروبا الغربية تشكّل هنا الاستثناء لا القاعدة.

ومن ثَمّ، شهدت ما بعد الحداثة صعوداً في صور الدين البديلة والأكثر خصوصية. ففي أحد استطلاعات الرأي الحديثة (Donegani, 2007)، عبّرت نسبة ضئيلة قوامها ٧ في المئة من الكاثوليك الفرنسيين عن الاعتقاد بأن الكاثوليكية هي الدين الحقيقي الوحيد (بانخفاض عن نسبة كانت تزيد عن ٥٠ في المئة في عام ١٩٥٢)؛ ووافق ٥٢ في المئة من المستجيبين لاستطلاع الرأي على أنه من الممكن إيجاد الحقيقة في أديان أخرى. وهذا ما كان مذهلاً خاصة بالنسبة إلى دين أدرج في «منهاج الأخطاء»(*) (Syllabus of Errors) الخاص بها في زمن قريب من عام ١٨٦٤، الاعتقادَ بـ «حرية كلّ إنسان في تبنّي الدين الذي يعتبره، بهدي نور العقل، ديناً حقيقياً» (Woodhead [et al.], 2002). فضلاً عن ذلك، يعتقد ٣٩ في المئة من المستجيبين لاستطلاع الرأي الفرنسيين أن جميع الأديان متساوية (Donegani, 2007). ويخلص دونيغاني (Donegani) في هذا السياق إلى أن «الأمر الآن متروك للفرد في تقدير قيمة الدين النسبية، باستقلال عن المؤسّسة» [ترجمتي]. ويدعم ليون هذا مفسّراً أنّ «الدين يمكن فهمه بسهولة بوصفه مجرّدَ سلوكٍ معتادٍ (مثل ارتياد الكنيسة) أو نشاط معرفي (معتقدات منطقية)؛ إذ إنه يرتبط في الحقيقة ـ بمزيد من العمق ـ بالإيمان والهُوية والجوانب غير المعرفية من الحياة، مثل المشاعر» انظر أيضاً وصف بيلا وآخرين للدين على أنه «عادات القلب. . . عناصر ثقافية أساسية للحياة تربط الفضاء البنيوي

(*) وثيقة أصدرها البابا بيوس التاسع (Pius IX) في الثامن من كانون الأول/ ديسمبر ١٨٦٤، الموافق عيد الحبل بلا دنس (Feast of Immaculate Conception)، وهو اليوم نفسه الذي صدر فيه منشور كوانتا كورا (Quanta cura) البابوي. ويتضمّن منهج الأخطاء ثمانين خطأ أو هرطقة انتشرت عبرها تعاليم الكنيسة حول عدد من المسائل الفلسفية والسياسية وأصبحت مرجعاً لتعاليم الكنيسة حول هذه المسائل. وكانت الوثيقة نفسها هجوماً على الليبرالية والحداثة والنسبية الأخلاقية والعلمنة وتحرير أوروبا من تقاليد الملكية الكاثوليكية. لمزيد من التفاصيل انظر موسوعة ويكيبيديا مستخدماً العبارة بالإنكليزية. (المترجم).

المجرّد بالدوافع والأفعال عند الفاعلين من البشر» (Bellah [et al.], 1985) ـ بدلاً من التعريفات الأكثر صورية. ويلخّص لانغلي (Langley, 1999) كيف «ابتعد الناس عن «الدين» بوصفه شيئاً راسخاً في العبادة المنظّمة والمعتقدات المنهجية في مؤسّسة ما، إلى «روحانية» ذاتية الصنع خارج البنى الرسمية تقوم على التجربة وليس لها مذهب ولا تطالب بأي ترابط فلسفي».

تتضمّن الممارسة الدينية المعاصرة وعلى نحو مضطرد نوعاً من التوفيق؛ إذ يستعير مستهلكو الدين من معتقدات وطوائف مختلفة ما يجدون فيه ضالّتهم، كما أنهم يتعاملون مع السوق الدينية تدريجياً كأنها قائمة طعام في الكافتيريا (انظر: Roberts, 1995; Roof and Aagedal, 1996; Greeley, 1989; and Lyon, 2000). ويكشف عمل أمرمان (Ammerman, 1994) أن المسيحيين يستخدمون بصورة متزايدة خدمات عدة كنائس وتنظيمات دينية من دون إظهار ولاء رئيس لأي منها. ويرى برغر (Berger, 1967) العالَم الديني المعاصر بوصفه سوبر ماركت يتسوق فيه الزبائن سعياً للسلع المناسبة التي تخاطب حاجاتهم الفردية. وبالمثل يرى بيبي (Bibby, 1987) الدين مجموعة من عناصر الاستهلاك المتوافرة في عربة التسوق. ويكتب هيلاس (Heelas, 1998: 3) عن تبدّد الحدود بين الديني والمقدّس في ما بعد الحداثة. ومن ناحية عامة فإن هذه الممارسة المرصودة تتلاءم مع رفض ما بعد الحداثة النظري للتقسيمات الحادة التي وضعتها الحداثة على سبيل المثال بين العقلانية والإيمان (Derrida, 1998; 2002).

يوضّح هيلاس (Heelas, 1998: 5) كيف اتسم الدين ما بعد الحداثي، مثل ما بعد الحداثة، بالانتقال من المؤسّسات إلى الأفراد: «لم يعد الناس يشعرون بجبرية حدود أديان الحداثة». وهو اتجاه يضاهي رفض ما بعد الحداثة للسرديات الكبرى؛ وقد وصف باومان (Bauman, 1995) الظرف ما بعد الحداثي باعتباره «حياة مفككة» من دون حاجة إلى تفسيرات شاملة، أو مؤسّسات أو أنظمة اعتقاد. وبالفعل تغيّر السؤال المعاصر عن التدين من «كيف أمتثل؟» إلى «كيف أختار؟» (Lyon, 2000: 43)، وهو سؤال عكسه بيبي (Bibby, 1987) في رؤيته أن الدين انتقل وبصورة متزايدة من الالتزام إلى الاستهلاك الديني. ويشير روف (Roof, 1993) أن مستهلكي الدين هم «سعاة» ينتقلون من دين إلى آخر ليجدوا ضالتهم في المعنى والرضى، وذلك في

حركة تلخّصها عبارة «أنا لست متديناً، لكنّني شديد الروحانية» (Wuthnow, 1998).

العصر الجديد و«الروحانية» يحلّان تدريجياً محلّ الدين التقليدي، مع تأكيد التجربة الدينية الفردية عوضاً عن التعاليم المؤسسية والسلطة والانضباط والطاعة والفرد المتفوق وغيرها من علامات الدين التقليدي المؤسّسي (عن حركات العصر الجديد، انظر: Clarke, 2006). ويوضّح هيلاس هنا (Heelas, 1998: 5) كيف أنّ «التجربة الروحانية» في الدين ما بعد الحداثي، أكثر أهمية من المعتقد، تماماً مثلما هو الحال مع منطق «ما ينفعني» أكثر أهمية من العقيدة أو الحقيقة. وقد بيّنت دراسة أجريت في عام ١٩٩٦ عن «الربّ والمجتمع في أمريكا الشمالية» (God and Society in North America) على نحو ما ورد عند ليون (Lyon, 2000: xii) «إلى أيّ مدى يستمرّ النشاط الديني - في الغالب مرتبطاً بالمعتقد الأورثوذكسي - خارج ترتيبات الكنيسة التقليدية، والمساجد والمعابد. وهو جانب شديد الأهمية من التدين المعاصر، ومحوري للدين في عصر ما بعد الحداثة» (انظر أيضاً: Lemieux, 1996). ومثلما يوضح تايلور (Taylor, 1991: 14)، فإنّ التيار الثقافي العام يقوم الآن على رؤية أن «للجميع الحق في تطوير صورته الخاصة في الحياة، تأسيساً على شعوره/ ها بما هو مهم أو ذو قيمة» (انظر أيضاً: Wuthnow, 1991). مجمل القول، مثلما يبيّن نولن (Nolen, 1999, A1)، إن الناس «يريدون علاقة خاصة مع الرب ولكنهم يريدون أيضاً رباً أسهل وأسرع وغير معترض وقابل للتجهيز في المايكرويف» [أي سريع الحضور].

رد فعل أصولي

ثالثاً، كان هناك رد فعل ضدّ ما أُدرك من فراغ الحداثة الروحاني، وهو ما تفاقم بفعل النسبية الغامضة لما بعد الحداثة، في صورة إحياء أصولي داخل الديانات العالمية. وفي جانب من جوانبها، فإن مصطلح «الأصولية» نفسه يثير خلافاً في التراث، في انطباقها حرفياً فقط على الحركات البروتستانتية في الولايات المتحدة مطلع القرن العشرين. وعلى الرغم من ذلك، فإنها عبارة مريحة تلخّص كل شيء فيما يتعلّق بالحركات الأورثوذكسية المتشدّدة الحَرْفية التي تنبع «هويتها أساساً من موقف المقاومة للنظام العالمي

الحديث» (Hunter, 1990: 58). ويمكن عموماً في هذا السياق الرجوع إلى:
(Cohen, 1990; Kaplan, 1992; Nielsen, 1993; Marty and Appleby, 1991; 1993a;
1993b; 1994; 1995)، وللاطلاع على رؤية تاريخية ولاهوتية للظاهرة في الولايات المتحدة انظر: (Pelikan, 1990; Marsden, 1990; Pinnock, 1990;
Nielsen, 1993). كذلك انظر الاستياء الوارد عند كل من (Wieseltier, 1990;
Nasr, 1984; Lewis, 1988) حول استخدام كلمة «أصولية» (fundamentalism) وهو القلق الذي ورد تعبيراً عنه بصورة أقوى في (Hassan, 1990) من رفض للكلمة في انطباقها على الإسلام. وبحكم أهدافنا في هذا المقام، أرجو أن يتسع صدر القراء ممّن قد يعترضون على هذا التبسيط المقصود.

يوضّح روبرتس (Roberts, 1998: 187) أنّ «الخطاب الديني التقليدي، بإبعاده إلى هامش الحياة الاجتماعية بفعل العلمنة [قد تم] إحياؤه بطابع إشكالي في بنى فرعية من الأصولية والعالم الجديد». وللتأكيد، فإنّ الأصولية ليست في حدّ ذاتها ظاهرة ما بعد حداثية ـ بل العكس صحيح، فهي ترفض علمانية الحداثة ورفض ما بعد الحداثة للحقيقة؛ وحقيقة الأمر أنّ الأصولية يمكن وصفها على أفضل نحو بوصفها ما قبل حداثية، وذلك لعودتها إلى الانجذاب إلى الإيمان والسلطة على العقل. غير أن الأصولية، وبطرائق عديدة، هي ردّ فعل على ما بعد الحداثة، وهكذا تجدر الإشارة إليها في هذه المراجعة، وذلك ليس من أجل الخوض في تفاصيل الأصولية، التي من الأفضل تركها إلى مقالات أخرى، بل من أجل إثبات كيف ظهرت الأصولية في الجزء الأكبر منها بوصفها رد فعل على نسبية ما بعد الحداثة الراديكالية.

تكتب أرمسترونغ (Armstrong, 2000: ix) أن «أحد التطورات المذهلة في أواخر القرن العشرين هي ظهور تدين متطرف في كل من التقاليد الدينية الرئيسة عرف باسم «الأصولية»». ومع إحلال العقل محلّ الدين والبحث عن المعنى، بدأ كثيرون السعي للراحة مع دين أكثر حزماً، وهو ما ملأ الخواء الروحي الذي خلّفته حماسة التنوير للمنطق والعقل والتكنولوجيا وما تلى ذلك من رفض ما بعد الحداثة لها. وتواصل أرمسترونغ تفسيرها موضحة أنه مع الحداثة «كان يفترض أن يصير البشر أكثر عقلانية، ومن ثَم، لا يحتاجون ـ أكثر من ذلك ـ إلى الدين أو يكونون راضين بالاقتصار فيه على المجالات

الشخصية والخاصة المباشرة من حياتهم. ولكن في أواخر السبعينيات بدأ الأصوليون في التمرّد على هذه الهيمنة العلمانية والخروج بالدين من الوضع الهامشي والعودة به إلى قلب المسرح» ويرى غيدنز وباومان الأصولية بوصفها إجابة عن أسئلة أخلاقية طرحتها الحداثة وما بعد الحداثة (Giddens, 1990; Bauman, 1992; 1997). فعندما تحدّت ما بعد الحداثة إمكانية الحقيقة نفسها، وبدأ الساعون لمعنى ديني في إيجادها خارج حدود الدين التقليدي، كانت مواجهة من بقي في المؤسسات التقليدية لغموض نسبية «أديان الكافتيريا» عبر تعزيز العقيدة.

على الرغم من أن رد الفعل الأصولي المعاصر ليس ظاهرة ما بعد حداثية، فإنه تحديداً ـ ردّ فعل على ما بعد الحداثة، وعراك المُطلَقَات ضدّ النسبية. وهذا ما جعل البابا يوحنا بولس الثاني (Pope John Paul II, 1988) قلقاً، في منشوره البابوي عن الإيمان والعقل، من «أنّ العقلية المنتشرة التي تزعم أنه لم يعد ينبغي القطع بالالتزام نهائياً؛ لأنّ كلّ شيء عابر ومشروط» (المصادفة أنّ البابا يوحنا بولس الثاني نفسه لم يكن أصوليّاً، لكنه قاد معركة ضد النسبية الراديكالية في ما بعد الحداثة التي ما زالت رأس الحربة في معركة الكنيسة الكاثوليكية اليوم، ولا سيما القداسة البابوية الجديدة). ويرى ليون (Lyon, 2000) الأصولية رد فعل على انحدار السلطة المؤسسية والمذهبية، والتقدم المقابل للتفسير الفردي للدين (انظر أيضاً: Bauman, 1998; Smart, 1998). ويوضّح هيلاس هنا (Heelas, 1998: 1) أن «تفكك ثوابت الحداثة، في نظر بعضهم، قد خلّف وضعاً يمكن أن تتطوّر فيه ديانة ما بعد حداثية. في حين يرى آخرون أنّ الثوابت المهترئة في الحداثة قد أنتجت تقديراً للماضي ما قبل الحداثي. ويذكرنا باومان (Bauman, 1998: 74) أن «جاذبية الأصولية تنبع من وعدها بتحرير من يبدّلون دينهم من عذاب الاختيار. وهنا نجد أخيراً السلطة العليا غير القابلة للمناقشة هي سلطة الإجهاز على السلطات الأخرى كلها ـ وهي بلا شك جذابة في عالم ما بعد حداثي رفض جميع السلطات (ومن ثَم الثوابت الميتافيزيقية)، بوصفها مجرد ألعاب سلطة تنتمي إلى السرديات الكبرى.

وفي تناقض واضح، يشير التراث إلى تراجع في الدين السائد (Roof and Aagedal, 1996; Repstad, 1996a) مع تقدّم للأصولية في المقابل

(Johnson, 1986; Neuhaus, 1986; Roof, and McKinney, 1987). وهنا يلخّص إياناكون (Iannaccone, 1998: 1471) أن «الديانات سريعة النموّ على مستوى العالم تميل إلى الصرامة، والمحافظة على المستوى اللاهوتي والطائفية. ففي الولايات المتحدة تستمر هذه الجماعات في كسب أعضاء، حتى مع كفاح الطوائف البروتستانتية التي تعدّ ليبرالية من الناحية اللاهوتية.. مع الخسائر النسبية والمطلقة» (انظر أيضاً: Greeley, 1989). وللاطلاع على اتجاهات عامة حول التطور الديني، ولا سيما تقسيمة الدين السائد ـ الأصولي، انظر (Stark and Bainbridge, 1985; Berger, 1999).

ويبدو هذا التناقض الواضح أكثر منطقية عند رؤيته من خلال عدسة رفض ما بعد الحداثة للحقيقة وما يرتبط بها من رد فعل عنيف: الأصولية هي الوجه الآخر لعملة ما بعد الحداثة. تماماً مثلما تعرّضت ما بعد الحداثة للتشكيك ثم الرفض، وكذلك المشروع الحداثي، يمكن أيضاً رؤية الصعود الذي شهدته الأصولية الدينية كردّ فعل على الحداثة وما بعد الحداثة كلتيهما. وإذا كان النظر إلى فظاعات القرن العشرين بوصفها ملامح أساسية للحداثة (وحتمية) فإنّ الرفض ما قبل الحداثي يبدو أكثر منطقية مثل الرفض ما بعد الحداثي. واتجاه الادعاء المضاد هو فقط مسألة اتجاه (انظر: Johnson, 1986).

في مثال جغرافي خاص، يتحدّث بعض المؤلّفين عن الصحوة الكبرى الرابعة (Fourth Great Awakening) في الولايات المتحدة (انظر: Johnson, 1986). فباعتبار أنّ الصحوات الثلاث الأولى كانت عوامل رئيسة في الثورة الأمريكية، والحرب الأهلية، وتقدمية القرن العشرين، على التوالي، فإنّ الصحوة الكبرى الرابعة ـ إن كانت بالفعل كذلك ـ تتعهد بأن لا تكون تبعاتها أقل من سابقاتها. والمثير هنا، أن هذا الاتجاه لا يشمل الجماعات الدينية التقليدية فقط، بل أيضاً يشمل آخرين من المعنيين بالتراجع العام في القيم والأخلاق الأمريكية (Marty and Appleby's multi-volume Fundamentalism Project, 1991; 1993a; 1993b; 1994; 1995). ويوضّح نوهاوس (Neuhaus, 1986) أن التقدم الحالي للأصولية يتعدى القوى الدينية التقليدية ليضمّ إليه كثيراً ممن أقلقهم التراجع المنظور في القيم الأمريكية.

الصورة الوصفية التي استعرضناها فيما قدّمناه هي مجرّد صورة وصفية. فهي توضّح معالم التيارات الرئيسة والإسهامات في تراث ما بعد الحداثة والدين. وفيما عدا التيارات الثلاثة الواضحة إلى حدّ ما ـ التراجع في الدين السائد، والتجربة الشخصية الدينية التي حلّت محلّ العقائدية المؤسسية والمشاركة، ورد الفعل الأصولي ـ هناك مسائل أكثر صعوبة، سنعرض منها هنا ثلاث لينظر فيها.

منطقيةُ الإسلام

انصبّ تركيزنا فيما ناقشناه حتى الآن (عن قصد) على تيارات عامة، بتشديد معلن (وربما لا مناص منه) على الغرب، ومن ثَم المسيحية، بوصفها موطن الحداثة وما بعد الحداثة. وتمنعنا المساحة المتاحة من مراجعة شاملة لديانات العالم غير الرئيسة؛ إذ تتجاوز هذه المراجعة بأي حال من الأحوال مجال هذا الفصل.

غير أن حالة الإسلام تستحقّ وقفة؛ إذ كيف يتلاءم الإسلام مع ما بعد الحداثة (أو الحداثة، فيما يتعلق بهذه المسألة)؟ وأي قطر يمثّل الإسلام المعاصر: تركيا بعلمانيتها القومية أم إيران بثيوقراطيتها؟ ينبهنا إسلام وَولتي (Islam and Welty, 1996: 159-161) إلى أنّ «أغلب المسلمين يتخذون مواقف لا تقع في مجال أي من الطرفين».

وبالتأكيد يبدو أن التيار الحديث من الإسلام السياسي الراديكالي سيضع الإسلام بالتوازي مع أصوليات أخرى. ويعلّق غلنر (Gellner, 1992: 4) هنا أنّ «الأصولية، في عصرنا، هي في أقوى حالاتها في الإسلام» مشيراً إلى أنّه بينما تراجعت الأديان الأخرى في القرن الماضي، فإنّ الإسلام الآن قوي أو أقوى من قرن مضى (Gellner, 1992: 5). ويرى دكمجيان (Dekmejian, 1985) الأصولية كإسهام جوهري في تركيبة العقل الإسلامي. وبالمثل، يخبرنا عجمي (Ajami, 2004) أنّ تعاليم الإسلامي المتطرّف سيّد قطب بأنّ «المسلم لا جنسية له سوى عقيدته» ـ وهو رفضٌ واضحٌ للدولة القومية التي ساقتها الحداثة، هي محاولات لفرض الشريعة التي تتناقض مع الحرية الدينية

الحديثة والفصل بين الكنيسة والدولة. ويرى طيبي (Tibi, 1988) أن الإسلام، بحكم التعريف، لا يتوافق مع ثقافة العالم الحديث العلمية التكنولوجية. وبتعبير أكثر جوهرية، يعبّر المودودي (Mawdudi, 1979: 37) عن أن تنصّل الإسلام من الحداثة ـ وهو تنصل بدأ من ما **قبل الحداثة** لا **بعد الحداثة** ـ يحدّد في هذا السياق:

> إنه ليس من شأننا أن نقرّر هدف وجودنا والغرض من ورائه ولا أن نرسم حدود سلطتنا الدنيوية، ولا يحقّ لأحد أن يقرّر هذا لنا... ولا يمكن لأي كيان أيّاً كان، بشراً، أو أسرة، أو طبقة، أو جماعة من الناس، أو حتّى الجنس البشري أن يفرض سلطانه على العالم كلّه، الله وحده السلطان، ووصاياه هي شريعة الإسلام.

وحول الإسلام والعلمنة يمكن الرجوع أيضاً إلى (Adams, 1983; Mawdudi, 1976; Choueiri, 1990; Armstrong, 2000)، وكذلك (Hefner, 1998; Gellner, 1992).

ولا شكّ في أنّ هذه الرؤية العالمية تتصادم مع الحداثة. ولكن، علينا توخّي الحذر في تطبيق النماذج الغربية على الوضع الإسلامي؛ حيث إن هذا الأخير يتشابك كثيراً مع الكولونيالية والفرض الجبري للحداثة. وهنا يوضّح لنا أحمد (Ahmed, 2004: xii, 28-29) أنّ العالم الإسلامي ما زال يصارع العولمة، فضلاً عن مصارعته ما بعد الحداثة. وما قد نرفضه بسهولة على أنه أصولية يمكن بسهولة أن يكون عودة إلى تقاليد ما قبل كولونيالية، أو بحث ما بعد كولونيالي عن الهُوية (Lundin and Lundin, 1996; Armstrong, 2000). ومع مثل هذه التجارب التاريخية المختلفة، يأتي ردّ الفعل على الحداثة بطبيعة الحال مختلفاً، إذ كان ردّ فعل العالم الإسلامي على الكولونيالية بقوة ردّ فعله على الأفكار الغربية. ويذكّرنا أحمد (Ahmed, 2004: 31)، بأنّ كثيراً من مظاهر «تحديث» العالم الإسلامي بلغت محاكاة الطرائق البريطانية؛ واليوم «تعدّ تعليقات بعض المسلمين على ما بعد الحداثة مؤقّتة وكاسحة؛ فهم يرفضونها بوصفها استمراراً لحداثة الغرب، ومدمّرة وملعونة... تساوي عندهم «الأمركة» و«العدمية» و«الأناركية» و«الدمار»... وحقيقة الأمر [أنهم] يساوون ما بعد الحداثة على اتساعها مع الحضارة الأمريكية». ويمكن الرجوع عموماً إلى غلنر (Gellner, 1992: 10-20) للاطلاع على تعليق حول ردّ فعل الإسلام على الحداثة. كذلك كلارك (Clarke, 2006: 166) يحذّرنا من أنّ

«مثل هذه التغييرات في حدوثها [في العالم الإسلامي] لا يمكن فهمها وتفسيرها تماماً إلا إذا رأيناها بوصفها استجابات للغربنة والتحديث». أضف إلى ذلك، أن عناصر التحديث، مثلما يشير أبو الفضل (Abou el Fadl, 2004: 15-16) (مثل الدولة القومية، والاتصالات والتكنولوجيا، و«الدولة الحديثة المتطفلة») قد بدّلت التوازنات التقليدية في الإسلام؛ وفي الأساس أصبحت «الدولة البريتورية (praetorian) الحديثة هي صانعة الشريعة الإلهية والمنفّذة لها». وهو ما يزداد تعقيداً بفعل تسييس الإسلام الأصولي (انظر: Sivan, 1992; Abrahamian, 1992; Waines, 2002، ولمزيد من ملاحظات التحذير انظر أيضاً: Hunter, 1990; Hassan, 1990).

إضافة إلى ما ذكر، فإنّ التطوّر المعارض واللاهوتي وكذلك الجدال حول التفسير والسلطة المركزية في صدام الحداثة ـ ما بعد الحداثة لا تشكّل شيئاً جديداً في الإسلام. ويوضّح هنا كلارك (Clarke, 2006: 165) أنه «على الرغم من رؤيتها في الغالب استجابة للتحديث والعولمة، فإنّ عدداً من القضايا الجوهرية التي تربط بين الجماعات الإسلامية، ممّن يُعرفون أساساً بمطالبتهم بالدولة الإسلامية، لها قصة طويلة». وبالمثال، يوضّح أبو الفضل (Abou el Fadl, 2004: 15)، كيف كانت «مخاوف الوصول إلى سلطة الحكم في ظل الشريعة سابقة الوجود في التاريخ الإسلامي، وكيف أنها بمعايير العصر الحديث ليست قضية مبتكرة كل الابتكار». ويواصل كلارك (Clarke, 2006: 165) قائلاً إنّ الجدال المحوري حول علاقة الوحي بالعقل لم تبدأ في العالم الإسلامي مع صعود العلم الحديث وأثر التفكير التنويري من الغرب، بل يمكن تعقب مساره إلى أزمنة قبل ذلك ـ حتى لو كانت الحداثة (Clarke, 2006: 166) والغربنة «وسعت من القضايا التي تحتم على المسلمين التحكّم فيها لقرون وزادتها تعقيداً». وللاطّلاع على تاريخ الثورات الثقافية الإسلامية المختلفة وأهدافها، يمكن الرجوع إلى (Clarke, 2006: 184). وفي الإسلام تدور مسألة التفسير هذه حول الصراع (وهو ليس بجديد) بين **الاجتهاد** (التفسير الشخصي) والإجماع المجتمعي أو العلمي بقيادة العلماء (انظر: Clarke, 2006: 165، والفصل السابع عموماً، وكذلك Abou el Fadl 2004: 7-9). ويرى كلارك (Clarke, 2006: 168) في الحقيقة أن «ثورة الاجتهاد» في الإسلام الحديث ـ لا تختلف على الإطلاق عن الإصلاح البروتستانتي الذي أنتج الحداثة في المقام الأول.

وفي ضوء كل من المأزق المنهجي (أي مواجهة العالم الإسلامي الخاصة للحداثة) وحقيقة أنّ الجدال حول التفسير ليس بجديد في الإسلام؛ ستكون هناك إمكانية لتصالح الإسلام مع الحداثة ـ مثلما حدث مع قطاعات كبيرة من المسيحية ـ أو إمكانية وجود بدائل سلمية أخرى للسيناريوهات الأصولية التي استعرضناها سابقاً. ويستشهد أبو الفضل (Abou el Fadl, 2004: 51) بنادر الهاشمي (Nader A. Hashmi)، عارضاً منظوراً متفائلاً، ومرتئياً أنّ «الإسلام مثله مثل التقاليد الدينية الأخرى ـ التي تقع أصولها في العصر ما قبل الحداثي، وتكون قائمة على أساس كتاب مقدس ـ ليس أكثر من المسيحية أو اليهودية تلاؤماً مع الديمقراطية أو أقل منهما (وحول التعايش الممكن ـ والتاريخي في حقيقة الأمر ـ مع المفاهيم الحديثة نفسها مثل حكم القانون وفصل السلطات، انظر: Abou El Fadl, 2004). وهنا نرى نيلسن (Nielsen, 1993: 89) يسأل ببلاغة (إن لم تكن مرافعة) «كيف لدين بهذا الثراء التاريخي والقوة مثل الإسلام أن يصير مرتبطاً بنزعة تكاملية رجعية أحادية البعد» (وحول الاتجاهات الثلاثة في الإسلام المعاصر: التقليدي والتحديثي والراديكالي، انظر أيضاً: Smart, 1998 and Ahmed, 2004, chap. 4). ويخلص نيلسن (Nielsen, 1993: 102) إلى أنّ «الدليل التاريخي هو أنّ النموذج الإسلامي ليس أصولياً في جوهره (ولم يكن كذلك طوال الوقت). ويمكن الرجوع في هذا عموماً إلى (Lawrence, 1998; Hefner, 1998; Waines, 2002; Armstrong, 2000).

عقائد استاتيكية، ومعتقدات دينامية: تحدي دراسة الذات والتقرير عنها

تغيير النماذج العقلية يعني ضمناً تغيير المنهجيات. فماذا لو أنّنا ندرس ظواهر ما بعد الحداثة بأدوات حديثة غير ملائمة؟ يحذّرنا ليون (Lyon, 2000: 21)، من أنّ «كثيراً من التفسيرات المعاصرة للدين في العالم الحديث ساحرة في بساطتها عميقة في تضليلها. وهي حالة ممكن أن نعزوها إلى فكرة واحدة فردية اجتماعية تتناسب مع كل النظريات وتدعى العلمنة؛ إذ تشير هذه النظرية إلى أن نموّ العلم والتكنولوجيا، من النماذج الصناعية والاجتماعية، والدولة القومية، لها تأثيرات ضارة في الحياة الدينية. وتمضي الدراسة، متضمّنة أن المجتمع الحديث، يسري على مبادئ غير دينية، وأن الكنائس تخسر النفوذ

الاجتماعي، والناس يتوقّفون عن ارتيادها». ومثلما ناقشنا سابقاً، كانت العلمنة نظرية دقيقة إلى حدٍّ ما ـ لكنها لم تقف إلا على نصف القصة.

فضلاً عن ذلك، ربما يعدّ التراجع في التيار الأساس للدين أكثر تأثيراً مما يُظهر التراث. على سبيل المثال، توجد مشكلات مربكة منهجياً، مثل إمكانية «الانتماء بلا إيمان» ـ أي الانتماء إلى كنيسة لأسباب اجتماعية أو روحانية أو غيرها، من دون الإيمان بتعاليمها (Repstad, 1996a; Botvar, 1996) ـ أو التوتر بين العقائد (الرسمية) الاستاتيكية [الجامدة] والمعتقدات الدينامية (الفردية) التي تخلق صعوبات جمّة في التمييز بين التفضيلات المقرّرة والفعلية. على سبيل المثال، يرصد دونيغاني (Donegani, 2007) أن ٥١ في المئة فقط من المستجيبين لاستطلاع الرأي من الفرنسيين يصفون أنفسهم بأنهم كاثوليك؛ لكنّه يرصد أيضاً أن ٥٢ في المئة من الفرنسيين الكاثوليك يؤمنون بالله، وأنّ ١٨ في المئة فقط يعرفون الله وفقاً لتعاليم الكنيسة الكاثوليكية. فما الذي يعنيه فعلياً أن تكون كاثوليكيّاً؟ والعكس صحيح، ما الذي يعنيه الادعاء بأن المشاركة الدينية تتضاءل ـ من دون النظر إلى ما وراء المشاركة المؤسسية؟ ويشكو ليون (Lyon, 2000: ix) في هذا السياق أن «الدين» يصفع التدين التقليدي المنظّم الذي لا يتلاءم مع عالم الروحانيات والساعين إليها في يومنا». ومن ثم، يتحتم على العلماء الاجتماعيين أن ينظروا بعين الاعتبار في مثل هذه المشكلات عند طرح أسئلة عن التدين ودراسته.

تقييم ما بعد الحداثة

أخيراً، السؤال الواجب طرحه: ماذا نحن فاعلون بما بعد الحداثة وتأثيرها في الدين؟

النقد

كان الأصوليون الدينيون قد قدموا صراحة إجابتهم، إذا كنا نعتبر رد الفعل الأصولي هو إلى حدّ كبير ردّاً على الحالة الإسفنجية لصور ما بعد الحداثة في المعتقد والمشاركة الدينية. ولكن بالانتقال من الديني إلى الفلسفي، ماذا عن الاستجابات العلمية للفكر ما بعد الحداثي والاتجاهات ما بعد الحداثية؟

النقدان الرئيسان لما بعد الحداثة هما: **أولاً**، القلق الصحي حول نسبية ما بعد الحداثة (واللغة المنقولة بها)، **ثانياً**، نوع من التعاطف المتزامن مع قلق ما بعد الحداثة الصحي حول حدود العقل (وبعض التبعات التي جرّتها عبادة العقل العمياء على البشرية)؛ بإيجاز، تثير ما بعد الحداثة أسئلة مهمة حول المشروع الحداثي، لكنّ الإجابات مفقودة.

يعبّر غلنر (Gellner, 1992: 41 and 48) عن قلقه حيال خطيئة ما بعد الحداثة المزدوجة من نسبية ولغة متحجرة (obscurantist) وذلك في شكواه من «عدم وجود هدف من هذه الثرثرة الماورائية (metatwaddle)» وأن «النسبية تقود إلى بحث غير متقن، ونثر مرسل مروّع، وكثير من الغموض المدّعى، وعلى أية حال يشكّل ظاهرة سريعة الزوال، مصيرها النسيان عند وصول البدعة الجديدة؛ وللأسف إنّ هذا ليس كلّ ما يقال» حول ما بعد الحداثة ونسبيتها الملازمة لها. والواقع، والكلام ما زال لغلنر (Gellner, 1992: 71) أنه مع تقدير أنّ «ما بعد الحداثة بحد ذاتها لا تهمّ كثيراً. فإنها بدعة تدين - في جاذبيتها - لما تبدو عليه من الإثارة والغموض الحقيقي، وسوف تذهب قريباً جداً، مثلما تأتي الموضة وتزول، لكنها نوع من النسبية، والنسبية مهمة. وهي مرفوضة لأنها تؤدّي إلى عدمية معرفية، وهي ببساطة كاذبة». وبالمثل يشير غيدنز (Giddens, 1990: 46) إلى تناقض أساس تنطوي عليه ما بعد الحداثة: كيف لها أن تتجاوز الحداثة إذا لم يكن هناك أسس مشروعة (أو في هذه النقطة تحديداً، لا توجد أسس على الإطلاق)؟

على الرغم من قلقه حيال ما بعد الحداثة، يقرّ غيدنز (Giddens, 1990: 48-49) بالمعضلة الأساسية للحداثة - «كيف لنا أن نبرّر التزاماً بالعقل باسم العقل؟» - كسؤال صريح مطروح، وإن لم يجد إجابة، بواسطة ما بعد الحداثة. ويقترح غيدنز (Giddens, 1990: chap. 5) كبديل إعادة النظر في الحداثة للتغلب على عيوبها، بدلاً من الاستغناء عن كل ما فيها من غث وثمين، مثلما يقول المثل. ويعرض غلنر (Gellner, 1992: 75-84) طريقاً ثالثة - تتجاوز قسمة: الحديث/مابعد الحديث وكذلك تتجاوز الفصل الأصولي ما بعد الحداثي - فيما يتعلّق «بالأصولية العقلانية». وهذا الموقف «يحتفظ بالإيمان في أصالة الحقيقة، لكنّه لا يؤمن أبداً بأن الإنسان يستطيع امتلاكها بشكل قاطع، و... لم يستخدم - كأساس للسلوك العملي والبحث - أي

قناعة جوهرية، بل ما يدفعه إلى ذلك، فقط، هو ولاء لقواعد [منطقية إجرائية معينة، وإجراءات علمية، والانفتاح على جميع الافتراضات للبحث» (Gellner 1992: vii, 80-83). وفي مسار مماثل، يرى كيرمود (Kermode, 1968)، وفوستر (Foster, 1983) ما بعد الحداثة بوصفها امتداداً للحداثة وفهماً ذاتياً لها، بدلاً من كونها منفصلة بشكل تام عنها (انظر في هذا أيضاً Bellah, 1969 حول «الدين الحديث»).

نقدُ النقد

مع كل ما قدِّم من محاسن، ثمّة مشكلتان أساسيتان فيما يتعلّق بالنقد الموجود لما بعد الحداثة والدين. **أولاً**: إنّ النقد الأكاديمي لما بعد الحداثة والدين، بمعنى ما، ليس مناسباً. وبالفعل، إن التحليل الأبسط لما بعد الحداثة والدين ـ بانزلاقه، للحظة، إلى ثقافة شعبية ـ هو أنه «على الحال التي هو عليه». يكتب غلنر (Gellner, 1992: 72) على سبيل المثال عن ما بعد الحداثة بوصفها «ملتوية» وبدعة متأثرة إلى حد ما» بالأكاديميين. وهي كذلك بلا أدنى شك، ولكن هذا لا يمثّل سوى جزء فقط من الصورة. فبصرف النظر عن محاسنها، فإنّ ما بعد الحداثة قد زحفت إلى الوعي الشعبي، كتجلٍّ أعمق لما يصفه كلارك (Clarke, 2006: 25-26) بأنه انتقال العصر الجديد من بدعة النخبة إلى حركة الجماهير العالمية. وبغض الطرف عن المحاسن الفلسفية، فإنّ ما بعد الحداثة موجودة ومنتشرة؛ لكنها مقيدة جيداً بالنقد الموجه إليها، بشكل حصري، من منظور أكاديمي. وواقع الأمر، أنّه من الجائز افتراض أن معظم الأوروبيين والأمريكيين الشماليين لم يقرؤوا دريدا، وورورتي (Rorty)، وهابرماس، ونيتشه، وغيرهم من كبار كهنة ما بعد الحداثة بأي تفاصيل ـ إن كانوا قرؤوا لهم من الأصل. ومن الجائز أيضاً افتراض أن معظم الناس (سواء من عامة الناس، أو من الطوائف المسيحية لما بعد الحداثة، أو حركات العصر الجديد) سيفشلون في اختبار قائم على أسس ما بعد الحداثة. ولكن يبدو أن هناك عدداً متزايداً من الناس يتبنون أيديولوجية ما بعد الحداثة، كما هو منعكس في الأعراف (Petroni, 2003, 2004; Wenzel, 2007c; 2008)، والممارسات الدينية، والمعرفة العلمية العامة ـ مرة أخرى «كما لو» كانوا قد درسوا ما بعد الحداثة وتبنوها (Friedman, 1953). فمن أين

إذاً جاءت ما بعد الحداثة؟ هل دُرِّست في المدارس؟ هل شقّت طريقها بطريقة ما في الثقافة الشعبية، من دون تحديدها بهذه الكيفية من الناس أنفسهم الذين تبنّوها؟ وإذا كانت تعاليم الأيديولوجية الرئيسة ليست موجودة صراحة في أذهان الناس، فأين تستقر، وكيف انتقلت؟ هل انتقلت بواسطة ومن خلال التقاليد واللغة والمعايير بل حتى «الثقافة» المستعصية على الفهم؟ هذه إجابات ستأتي من دمج أعمق لعلم اللاهوت والفلسفة والسوسيولوجيا والأنثروبولوجيا، بل والاقتصاد برؤاه النافذة فيما يتعلق بالنماذج العقلية والأعراف (انظر على سبيل المثال: North, 1978; 1990; 1994; Pejovich, 2003; Wenzel, 2007a; 2007b; 2007c; 2008).

ثانياً: سيكون من الخلط الخطير والمكر التحدث عن «الـ» تنوير؛ فبعيداً عن التبسيط، كنت قد خلطتُ هنا بين مدرستين شديدتي الاختلاف (وغالباً متناقضتين) للفكر التنويري: هما المدرسة الإسكتلندية وحركات التنوير القارية. وهو خلط خطير ـ وإن كان شائعاً جداً ـ لأن الإسكتلنديين (لوك وهيوم وفيرغسون. . .إلخ) شددوا على التواضع، والعقل المعتمد على الإيمان، والقبول الصحي للطبيعة البشرية، بينما انزلق القاريون (روسو، وهيغل، وكونت. . . إلخ) إلى عقيدة متغطرسة للعقل، تؤدي إلى هندسة اجتماعية، وإنكار كامل للفرد من أجل مصلحة «مشتركة» و«عظمى» مزعومة ـ وللتعبير عن ذلك بوضوح نذكر معتقلي أوشفيتز وغولاغ. ولمواصلة تفاصيل حول مدرستي التنوير، انظر: (Hayek, 1967; 1978; 1979; Hampson, 1991; Boettke, 2000; Porter, 2001; Himmelfarb, 2004; Wenzel, 2007b). وبقدر خوفي من الخلط بين خطي الفكر هذين، يجب أن أسلّم بحقيقة أنهما مختلطان، بالفعل، في الذهن الشعبي ـ والمثقف. حتى إنّ مفكرين جادين مثل غلنر (Gellner, 1992)، وغيدنز (Giddens, 1990)، وباومان (Bauman, 1989)، وأحمد (Ahmed, 2004)، يخلطون بين مدرستي التنوير. والأكثر دهشة أن غيدنز (Giddens, 1990: 172) يكتب أن «الاستبدادية» (Totalitarianism) والحداثة لا ترتبطان ببعضهما بعضاً بصورة عارضة فحسب بل أيضاً بصورة أصيلة، مثلما أوضح زيجمونت باومان (Zygmunt Bauman) على نحو خاص» ـ الاستبدادية هي بالتأكيد نتيجة للتنوير القاري؛ ولكنها، بلا شك، ليست نتيجة للتنوير الإسكتلندي. ومن ثَم، فإن ردّ فعل ما بعد الحداثة ـ إذا كان، في واقع

الأمر، ردّ فعل على معسكري أوشفيتز وغولاغ، ونمو الدولة على حساب الاستقلال الفردي، وتدمير البيئة عبر حقوق الملكية المعرّفة تعريفاً سيئاً، وصناعة الحروب، كلها ضرورية ونتائج لا مناص منها للتنوير القاري ـ وهو شيء منطقي تماماً. وإذا عدنا إلى تواضع التنوير الإسكتلندي، القائم على البحث الذاتي، والشكّ، وأساس «الإيمان ضمن المنطق»، إذاً توجد مساحة للشكّ في عيوب الحداثة (المنتشرة/ المختلطة/ القارية) من دون الانزلاق إلى العدمية والتحجر اللغوي التي تتصف بهما ما بعد الحداثة. والحقيقة، إنني أشك في أن هذا هو ما يحاول، في الحقيقة، مفكرون كثيرون فعله، من دون الانجذاب إلى المفكرين الإسكتلنديين صراحة.

خاتمة

توجد النماذج التي طرحناها ـ تحديث وعلمنة، وما بعد حداثة، وأصولية ـ والصراعات والأسئلة المرتبطة بها، في جميع أديان العالم (انظر: Armstrong, 2000). ويذكرنا كابلان (Kaplan, 1992: vii)، أن «أمثلة التعصّب الحقيقي، عادة ما تكون مصحوبة بالعنف، وتستمرّ على مستوى العالم بانتظام لا يتوقّف. وسواء حدثت الصراعات بين السيخ والمسلمين والهندوس في الهند، أو بين اليهود والمسلمين في القدس، هناك ما يكفي من أمثلة لتذكير الجمهور المثقف أن الأصولية وتشعُّباتها هي ظاهرة مستمرة». وبالمثل، فإن أديان العالم تتأثر بتغيرات ما بعد الحداثة.

يمنعنا ضيق المساحة من تفنيد مفصل لجميع الأديان. وللاطلاع على تيارات عامة في أديان العالم، انظر: (Lundin and Lundin, 1996; Woodhead [et al.], 2002). وحول اليهودية، انظر: (Wieseltier, 1990; Hertzberg, 1992; Friedman, 1992; Lundin and Lundin, 1996; Haas, 1996; Woodhead [et al.], 2002; Kunin, 2002; Armstrong, 2000). وحول الهندوسية، انظر: (Rudolph and Rudolph, 1967; 1987; Nielsen, 1993; Lundin and Lundin, 1996; Smith, 2002; 2003; Woodhead [et al.], 2002). وعن السيخ انظر: (Nielsen, 1993; Lundin and Lundin, 1996; Shackle, 2002; Woodhead [et al.]; 2002). وعن البوذية، انظر: (Nielsen, 1993; Cantwell and Kawanami, 2002).

الجدال ما زال بعيداً عن الحسم، بما أننا مجرد راصدين للتأثيرات

المستمرة للتغيرات الجذرية في النماذج العقلية وتأثيراتها في الدين والتدين. وبالختام بكلمات ليون (Lyon, 2000: 148)، نجد تحذيراً ونذيراً في الوقت نفسه من الدراسة المثيرة في المستقبل: «كيف يجد الإيمان صوراً جديدة، وكيف تجد الروحانية طرقاً جديدة للتعبير، في إطار ظروف ما بعد حداثية، لا يمكن التنبُّؤ بها. والنقطة هنا ليست في التنبّؤ (حتى لو كانت كذلك عند بعض مدارس السوسيولوجيا الحداثية)، بل تعقب التيارات، ورسم خريطة للتجارب اليومية». وخشية أن نقع ضحايا لذكائنا، ينبغي ألا نسعى لإيجاد كل الإجابات في دراستنا البحثية وفلسفاتنا الصريحة، بل أيضاً في الأفعال المراقبة، والمشاركة، والمعتقدات الضمنية.

المراجع

Abou el Fadl, Khaled (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Abrahamian, Ervand (1992). "Khomeini: A Fundamentalist?." in: Lawrence Kaplan (ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 109-125.

Adams, Charles. (1983). "Mawdudi and the Islamic State." in: John Esposito (ed.). *Voices of Resurgent Islam*. New York; Oxford: Oxford University Press, pp. 99-133.

Ahmed, Akbar (2004). *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*. New York: Routledge.

Ajami, Found (2004). "The Moor's Last Laugh." *Wall Street Journal*: 22 March.

Ammerman, Nancy (1994). "Telling Congregational Stories." *Review of Religious Research*: vol. 35, no. 4, June.

Armstrong, Karen (2000). *The Battle for God*. New York: Alfred A. Knopf.

Bauman, Zygmunt (1989). *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, UK: Polity Press.

________ (1992). *Intimations of Postmodernity*. London; New York: Routledge.

________ (1995). *Life in Fragments*. Oxford; Malden, MA: Blackwell.

________ (1997). *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge, UK: Polity Press.

________ (1998). "Postmodern Religion." in: Paul Heelas (ed.). *Religion, Modernity and Postmodernity*. With the assistance of David Martin and Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 58-78.

Bellah, Robert (1969). "Religious Evolution." in: Roland Robertson (ed.). *The Sociology of Religion: Selected Readings*. Baltimore: Penguin Books, pp. 262-292.

_______ [et al.]. (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA: University of California Press.

Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Anchorage-Doubleday.

_______ (1992). *A Far Glory*. New York: Anchor/Doubleday.

_______ (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Berry, Philippa (2004). "Postmodernism and Post-religion." in: Steven Connor (ed.). *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 168-181.

Bertens, Hans (1995). *The Idea of the Postmodern: A History*. London: Routledge.

Bibby, Reginald (1987). *Fragmented Gods*. Toronto: Irwin.

Boettke, Peter J. (2000). "Which Enlightenment and Whose Liberalism?: Hayek's Research Program for Understanding the Liberal Society." in: Peter J. Boettke (ed.). *The Legacy of F. A. Hayek*. Aldershot: Edward Elgar, vol. I, pp. xi-iv.

Botvar, Pål K. (1996). "Belonging without Believing? The Norwegian Religious Profile Compared with the British One." in: Pål Repstad, (ed.). *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian University Press, pp. 119-134.

Cantwell, Cathy and Hiroko Kawanami (2002). "Buddhism." in: Linda Woodhead, Christopher Partridge and Hiroko Kawanami (eds.) (2002). *Religions in the Modern World*. London; New York: Routledge, pp. 41-69.

Choueiri, Youssef (1990). *Islamic Fundamentalism*. Boston: Twayne Publishers.

Clarke, Peter B. (2006). *New Religions in Global Perspective*. New York: Routledge.

Cohen, Norman (ed.) (1990). *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, a Response from Without*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.

Connor, Steven (ed.). (2004). *The Cambridge Companion to Postmodernism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Daly, Gabriel (1985). "Catholicism and Modernity." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 53, no. 4, pp. 773-796.

Dekmejian, Richard (1985). *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Derrida, Jacques (1998). "Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone." in: Jacques Derrida and Gianni Vattimo (eds.). *Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 1-78.

Donegani, Jean-Marie (2007). «L'Église sera vaincue par le libeìralisme.» *Le Monde*: 20 January, <http://www.lemonde.fr>.

Foster, Hal (ed.) (1983). *Postmodern Culture*. London: Pluto.

Friedman, Milton (1953). "The Methodology of Positive Economics." in: Milton Friedman (ed.). *Essays in Positive Economics*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 3-43.

________ (1992). "Jewish Zealots: Conservative versus Innovative." in: Lawrence Kaplan (ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective*. Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 159-176.

Gellner, Ernest (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

Giddens, Anthony (1990). *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

________ (1991). *Modernity and Self-Identity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Greeley, Andrew (1989). *Religious Change in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Haas, P. (1996). "Trends in Contemporary Jewish Literature." in: G. Edward Lundin and Anne H. Lundin (eds.). *Contemporary Religious Ideas: Bibliographic Essays*. Englewood, Col.: Libraries Unlimited, pp. 57-130.

Habermas, Jürgen (1983). "Modernity: An Incomplete Project." in: Hal Foster (ed.) (1983). *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Seattle: Bay Press, pp. 3-15.

Hampson, Norman (1991). *The Enlightenment: An Evaluation of its Assumptions, Attitudes and Values*. New York: Penguin.

Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.

Hassan, Riffat (1990). "The Burgeoning of Islamic Fundamentalism: Toward an Understanding of the Phenomenon." in: Norman Cohen (ed.) (1990). *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, a Response from Without*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., pp. 151-171.

Hayek, Friedrich A. (1967). *Studies in Philosophy, Politics and Economics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

________ (1978). *New Studies in Philosophy, Politics and Economics and the History of Ideas*. London: Routledge and Kegan Paul.

________ (1979). *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason.* Indianapolis: Liberty Fund.

Heelas, Paul (ed.) (1998). *Religion, Modernity and Postmodernity.* with the assistance of David Martin and Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers.

Hefner, Robert (1998). "Secularization and Citizenship in Muslim Indonesia." in: Paul Heelas (ed.). *Religion, Modernity and Postmodernity.* With the assistance of David Martin and Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 147-168.

Hertzberg, Arthur (1992). "Jewish Fundamentalism." in: Lawrence Kaplan (ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 152-158.

Himmelfarb, Gertrude (2004). *The Road to Modernity: The British, French and American Enlightenments.* New York: Knopf.

Hunter, James D. (1990). "Fundamentalism in its Global Contours." in: Norman Cohen (ed.) (1990). *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, a Response from Without.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., pp. 56-72.

Huyssens, Andreas (1984). "Mapping the Post-Modern." *New German Critique*: vol. 33, pp. 5-52.

Iannaccone, Laurence (1998). "Introduction to the Economics of Religion." *Journal of Economic Literature*: vol. 36, no. 3, September, pp. 1465-1496.

Islam, Aminul and Gordon Welty (1996). "The Religion of Islam." in: G. Edward Lundin and Anne H. Lundin (eds.). *Contemporary Religious Ideas: Bibliographic Essays.* Englewood, Col.: Libraries Unlimited, pp. 181-168.

John Paul II (1998). *Fides et Ratio: Encyclical Letter of the Supreme Pontiff John Paul II to the Bishops of the Catholic Church on the Relationship between Faith and Reason.* Vatican: Libreria Editrice Vaticana.

Johnson, Paul (1986). "The Almost Chosen People: Why America is Different." in: Richard John Neuhaus (ed.). *Unsecular America.* Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. in cooperation with The Rockford Institute Center on Religion & Society.

Kaplan, Lawrence (ed.) (1992). *Fundamentalism in Comparative Perspective.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press.

Kermode, Frank (1968). "Modernisms." in: Frank Kermode (ed.). *Continuities.* London: Routledge and Kegan Paul, pp. 1-27.

Kunin, Seth (2002). "Judaism." in: Linda Woodhead, Christopher Partridge and Hiroko Kawanami (eds.) (2002). *Religions in the Modern World.* London; New York: Routledge, pp. 128-152.

Kurtz, Lester R. (1986). *The Politics of Heresy*. Berkeley, CA: University of California Press.

Langley, Charles (1999). "A Spiritual Land with Little Time for Church." *Daily Telegraph*: 17 December, p. 31.

Lawrence, Bruce (1998). "From Fundamentalism to Fundamentalisms: A Religious Ideology in Multiple Forms." in: Paul Heelas (ed.). *Religion, Modernity and Postmodernity*. With the assistance of David Martin and Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 88-101.

Lemieux, Raymond (1996). "La Religion au Canada: Synthèse et Problématiques." *Social Compass*: vol. 43, no. 1, pp. 135-158.

Lewis, Bernard (1988). *The Political Language of Islam*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lundin, G. Edward and Anne H. Lundin (eds.) (1996). *Contemporary Religious Ideas: Bibliographic Essays*. Englewood, Col.: Libraries Unlimited.

Lyon, David (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge, UK: Polity Press in association with Blackwell Publishers Ltd.

Lyotard, Jean-François (1981). *The Postmodern Condition*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Marsden, George (1990). "Defining American Fundamentalism." in: Norman Cohen (ed.) (1990). *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, a Response from Without*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., pp. 22-37.

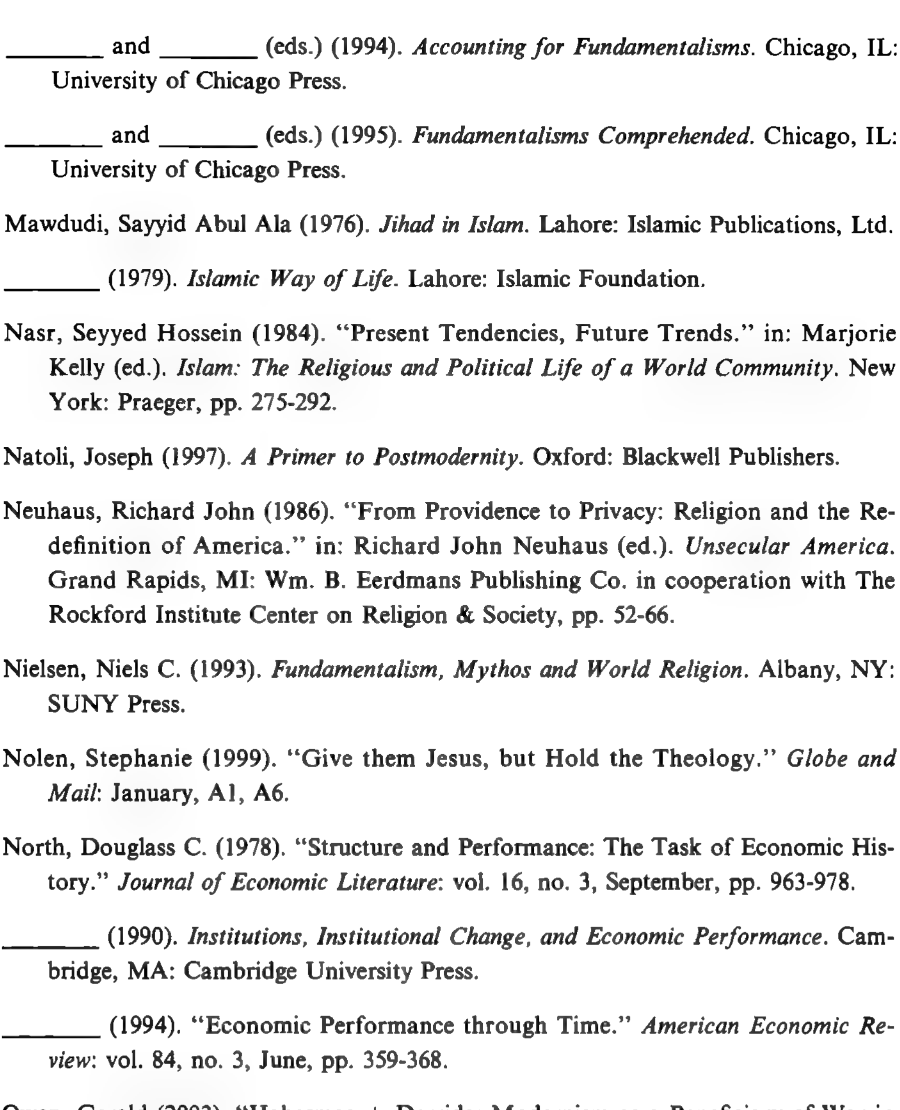
Martin, Bernice (1998). "From Pre-to Postmodernity in Latin America: The Case of Pentecostalism." in: Paul Heelas (ed.). *Religion, Modernity and Postmodernity*. With the assistance of David Martin and Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 102-146.

_______ (1996). "Religion, Secularization, and Post-Modernity: Lessons from the Latin American Case." in: Pål Repstad (ed.). *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian University Press, pp. 35-43.

Marty, Martin E. and R. Scott Appleby (eds.) (1991). *Fundamentalisms Observed*. Chicago: University of Chicago Press.

_______ and _______ (eds.) (1993a). *Fundamentalisms and Society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ and _______ (eds.) (1993b). *Fundamentalisms and the State*. Chicago, IL: University of Chicago Press.



________ and ________ (eds.) (1994). *Accounting for Fundamentalisms*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

________ and ________ (eds.) (1995). *Fundamentalisms Comprehended*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Mawdudi, Sayyid Abul Ala (1976). *Jihad in Islam*. Lahore: Islamic Publications, Ltd.

________ (1979). *Islamic Way of Life*. Lahore: Islamic Foundation.

Nasr, Seyyed Hossein (1984). "Present Tendencies, Future Trends." in: Marjorie Kelly (ed.). *Islam: The Religious and Political Life of a World Community*. New York: Praeger, pp. 275-292.

Natoli, Joseph (1997). *A Primer to Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.

Neuhaus, Richard John (1986). "From Providence to Privacy: Religion and the Redefinition of America." in: Richard John Neuhaus (ed.). *Unsecular America*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. in cooperation with The Rockford Institute Center on Religion & Society, pp. 52-66.

Nielsen, Niels C. (1993). *Fundamentalism, Mythos and World Religion*. Albany, NY: SUNY Press.

Nolen, Stephanie (1999). "Give them Jesus, but Hold the Theology." *Globe and Mail*: January, A1, A6.

North, Douglass C. (1978). "Structure and Performance: The Task of Economic History." *Journal of Economic Literature*: vol. 16, no. 3, September, pp. 963-978.

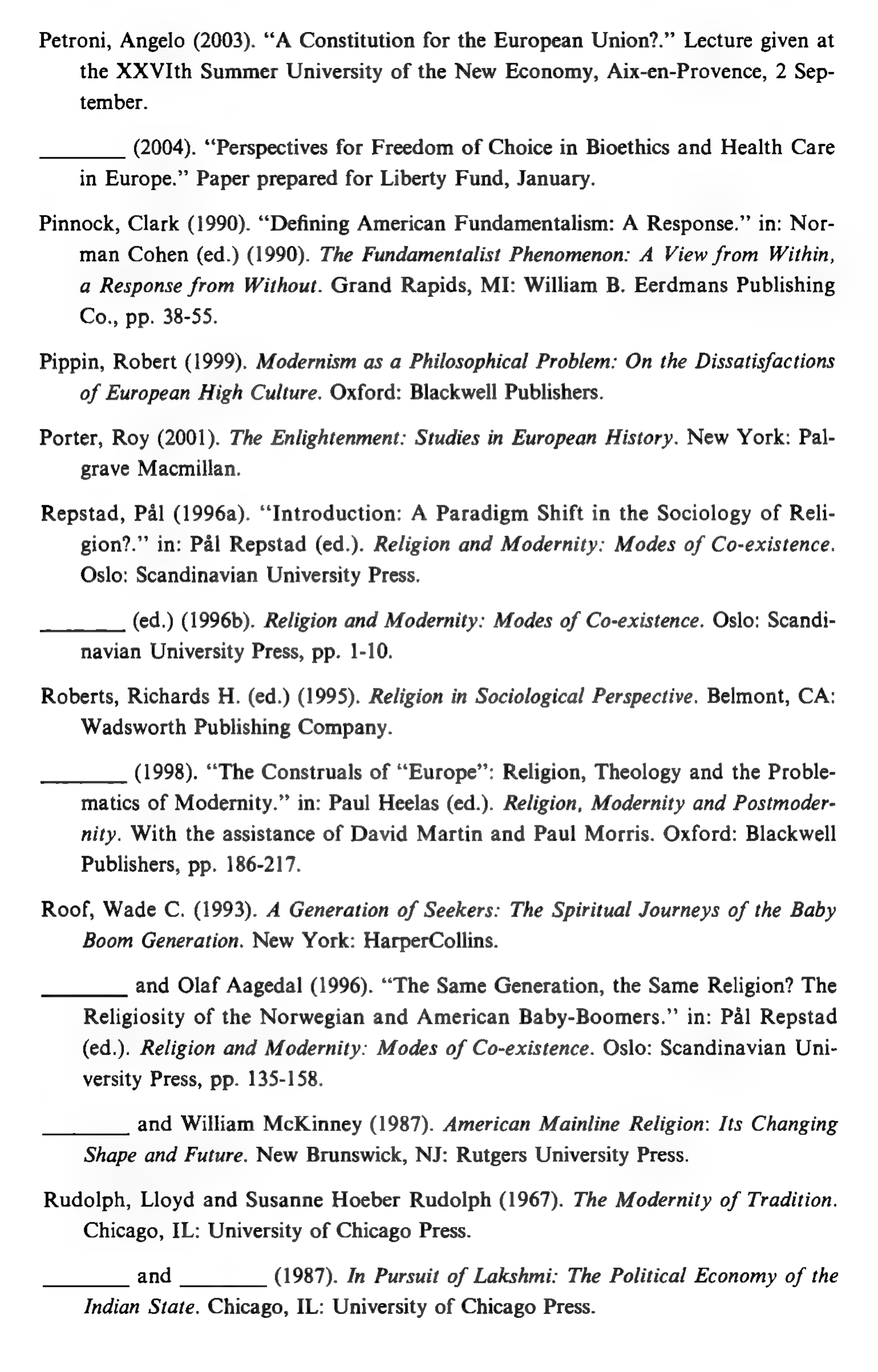
________ (1990). *Institutions, Institutional Change, and Economic Performance*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ (1994). "Economic Performance through Time." *American Economic Review*: vol. 84, no. 3, June, pp. 359-368.

Owen, Gerald (2003). "Habermas + Derrida: Modernism as a Beneficiary of War in Iraq." *National Post*: 2 August.

Pejovich, Svetozar (2003). "Understanding the Transaction Costs of Transition: It's the Culture, Stupid." Forum Series on the Role of Institutions in Promoting Economic Growth, Directed by the Mercatus Center at George Mason University and the IRIS Center, Washington, DC, 4 April.

Pelikan, Jaroslav (1990). "Fundamentalism and/or Orthodoxy? Toward an Understanding of the Fundamentalist Phenomenon." in: Norman Cohen (ed.) (1990). *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, a Response from Without*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., pp. 3-21.



Petroni, Angelo (2003). "A Constitution for the European Union?." Lecture given at the XXVIth Summer University of the New Economy, Aix-en-Provence, 2 September.

________ (2004). "Perspectives for Freedom of Choice in Bioethics and Health Care in Europe." Paper prepared for Liberty Fund, January.

Pinnock, Clark (1990). "Defining American Fundamentalism: A Response." in: Norman Cohen (ed.) (1990). *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, a Response from Without*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., pp. 38-55.

Pippin, Robert (1999). *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.

Porter, Roy (2001). *The Enlightenment: Studies in European History*. New York: Palgrave Macmillan.

Repstad, Pål (1996a). "Introduction: A Paradigm Shift in the Sociology of Religion?." in: Pål Repstad (ed.). *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian University Press.

________ (ed.) (1996b). *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian University Press, pp. 1-10.

Roberts, Richards H. (ed.) (1995). *Religion in Sociological Perspective*. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

________ (1998). "The Construals of "Europe": Religion, Theology and the Problematics of Modernity." in: Paul Heelas (ed.). *Religion, Modernity and Postmodernity*. With the assistance of David Martin and Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 186-217.

Roof, Wade C. (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. New York: HarperCollins.

________ and Olaf Aagedal (1996). "The Same Generation, the Same Religion? The Religiosity of the Norwegian and American Baby-Boomers." in: Pål Repstad (ed.). *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian University Press, pp. 135-158.

________ and William McKinney (1987). *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rudolph, Lloyd and Susanne Hoeber Rudolph (1967). *The Modernity of Tradition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

________ and ________ (1987). *In Pursuit of Lakshmi: The Political Economy of the Indian State*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Shackle, Christopher (2002). "Sikhism." in: Linda Woodhead, Christopher Partridge and Hiroko Kawanami (eds.) (2002). *Religions in the Modern World.* London; New York: Routledge, pp. 70-85.

Sim, Stuart (ed.) (2001). *The Routledge Companion to Postmodernism*. London; New York: Routledge.

Sivan, Emanuel (1992). "The Islamic Resurgence: Civil Society Strikes Back." in: Lawrence Kaplan (ed.). *Fundamentalism in Comparative Perspective.* Amherst, MA: University of Massachusetts Press, pp. 96-108.

Smart, Ninian (1998). "Tradition, Retrospective Perception, Nationalism and Modernism." in: Paul Heelas (ed.). *Religion, Modernity and Postmodernity.* With the assistance of David Martin and Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers, pp. 79-87.

Smith, David (2002). "Hinduism." in: Linda Woodhead, Christopher Partridge and Hiroko Kawanami (eds.) (2002). *Religions in the Modern World.* London; New York: Routledge, pp. 15-40.

________ (2003). *Hinduism and Modernity.* Oxford: Blackwell Publishing.

Stark, Rodney and William S. Bainbridge (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation.* Berkeley, CA: University of California Press.

Taylor, Charles (1991). *The Malaise of Modernity.* Toronto: Anasi.

Tibi, Bassam (1988). *The Crisis of Modern Islam: A Preindustrial Culture in the Scientific Technological Age.* Salt Lake City: University of Utah Press.

Waines, David (2002). "Islam." in: Linda Woodhead, Christopher Partridge and Hiroko Kawanami (eds.) (2002). *Religions in the Modern World.* London; New York: Routledge, pp. 182-203.

Weigel, George (2005). *The Cube and the Cathedral: Europe, America and Politics without God.* New York: Basic Books.

Wenzel, Nikolai (2007a). "Beyond Parchment, Beyond Formal Rules: Constitutional Culture and Constitutional Political Economy." *Ama-Gi, Journal of the Hayeh Society of the London School of Economics*: vol. 8, no. 1.

________ (2007b). "Which Enlightenment, Which Modernity? Humble Scots and Hubristic Continentals." Hilsdale College, Working Paper.

________ (2007c). "Ideology and Institutional Change: The EU Constitution as Reflection of Europe's Emergent Postmodern Ideology." *Romanian Economic and Business Review*: vol. 2, no. 3.

________ (2008). "Postmodernism and its Discontents: Whither Constitutionalism after God and Reason?." *New Perspectives on Political Economy*: January.

Wieseltier, Leon (1990). "The Jewish Face of Fundamentalism." in: Norman Cohen (ed.) (1990). *The Fundamentalist Phenomenon: A View from Within, a Response from Without*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co., pp. 192-196.

Woodhead, Linda, Christopher Partridge, Hiroko Kawanami (eds.). (2002). *Religions in the Modern World.* London; New York: Routledge.

Wuthnow, Robert (1991). *The Struggle for America's Soul.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Publishing Co.

________ (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s.* Berkeley, CA: University of California Press.

Yack, Bernard (1986). *The Longing for Total Revolution: Philosophical Sources of Social Discontent from Rousseau to Marx and Nietzsche.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zuckert, Catherine H. (1996). *Postmodern Platos.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

قراءات مقترحة

Berger, Peter (ed.) (1999). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.

Gellner, Ernest (1992). *Postmodernism, Reason and Religion*. London: Routledge.

Harvey, David (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell.

Hayek, Friedrich A. (1979). *The Counter-Revolution of Science: Studies in the Abuse of Reason*. Indianapolis: Liberty Fund.

Heelas, Paul (ed.) (1998). *Religion, Modernity and Postmodernity*. With the assistance of David Martin and Paul Morris. Oxford: Blackwell Publishers.

Natoli, Joseph (1997). *A Primer to Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers.

Pippin, Robert (1999). *Modernism as a Philosophical Problem: On the Dissatisfactions of European High Culture*. Oxford: Blackwell Publishers.

Repstad, Pål (1996) (ed.). *Religion and Modernity: Modes of Co-existence*. Oslo: Scandinavian University Press.

الفصل العاشر

الدينُ والسُّلطة

ميرتن بي. تير بورغ

مقدّمة

ينصبّ بحثي في هذه المقالة على أعمال السلطة الدينية. كيف يمكن للناس أن يمارسوا السلطة على بعضهم بعضاً بواسطة «الدين»، بالرجوع إلى مسائل لا يمكن إثبات وجودها (أو في الواقع تكذيبها) بالوسائل العلمية؟

سأقدّم ـ أولاً ـ وصفاً لمصطلحَي «السلطة» و«الدين»، وهي ليست بمهمّة سهلة للبدء بها، ومن بعدها أدمجهما معاً في تعبير «السلطة الدينية». ويجب أن نميّز تمييزاً واضحاً بين السلطة الدينية من ناحية، وسلطة رجال الدين والمؤسّسات الدينية من ناحية أخرى. بمجرّد تحقيق درجة معينة من الوضوح المفاهيمي، سأقدّم فرضية حول وظيفة السلطة الدينية، ثم أثبت ذلك بمثال أكثر إثارة للفضول عن السلطة الدينية المعروفة بوصفها العزل المجتمعي للطوائف السياسية (pillarization) في هولندا في النصف الأول من القرن العشرين، وصلتها بالأوضاع في العالم اليوم.

مسألةُ تعريف

مع هذا القدر على الأقلّ من الأمور المشتركة بين مصطلحَي «السلطة» و«الدين»، فإنّ الوصول إلى اتفاق مفاهيمي حول معناهما الدقيق يبدو أقرب للمستحيل. وهذا ما يعود إلى حقيقة تعاملنا مع عناصر أساسية من الوجود الإنساني، فالسلطة والدين كلاهما حجر زاوية في الحياة البشرية. وليس الأمر في أن السلطة والدين سريعا التداعي بما يستعصي تحليلهما فقط، بل إنه من المستحيل أيضاً تعريفهما. هما حاضران دائماً، بطريقة أو بأخرى،

مندمجان في كلّ شيء يكون عليه الإنسان أو يفعله. وهما في الأغلب منيعان على التحليل الموضوعي، وهو ما يتطلب عزلهما من سياقهما، ومن ثَم، هما في حاجة إلى تعريفهما طوال الوقت، بحسب الموقف، ولا يوجد من ثَمّ تعريف واحد يحقّق رضى فعلياً. وإذا كان علينا تعريف الدين أو السلطة، يجب أن نفصلهما عن الحياة، وهو دائماً أمرٌ غيرُ مرضٍ، لكن يمكن أن يمدّنا بمفاهيم تساعدنا على فهم الحياة الإنسانية.

يقدم الدين حلاً للحالة الإنسانية فهو يساعد البشر على التأقلم مع ضعفهم وقابلتيهم للخطأ وفنائهم كما يساعدهم على التعامل مع هذه الأمور. وهو يمنح الوجود الإنساني معنى على الرغم من محدوديتنا. وكذلك يعطي الناس الأمل والشجاعة على الاستمرار، على الرغم من الدليل الدامغ على اليأس. وإني لا أحدّد مصطلح «الدين» قاصراً إيّاه على الاعتقاد في إله؛ فالاعتقاد في مذاهب سياسية، مثل الشيوعية أو الفاشية، يمكن أيضاً أن يكون اعتقاداً دينياً في طبيعته، مثلما يمكن للحركات الدينية الناشئة من أجل هدف معيّن أن تركز على نجوم كرة القدم أو نجوم البوب... إلخ. ولن أسهب في هذا «الدين الضمني» لتولّي مقالات أخرى في هذا الكتاب هذه المهمة (الفصل ٤٤). وعلى الرغم من ذلك، يمكن لهذا النوع أن يخضع للديناميات نفسها في علاقته بالسلطة مثلما هو الدين بالمعنى الأكثر تقليدية.

عندما أتحدث عن الدين، فإنني أشير إلى **السلطات أو المعاني أو الحقائق التي تتجاوز ما يُظن عادة أنه إنساني**. وبهذه المقاربة الواسعة أتجنّب كثيراً من الصعوبات التي نوقشت في التراث الهائل حول هذا الموضوع. وتراني هنا أتجنّب أسئلة حول الإيمان والكفر، من ناحية، والطقوس من ناحية أخرى، وكذلك العلاقة بين المشاعر والفكر. ومع عبارة «**تتجاوز ما يُظن عادة أنه إنساني**» يعدّ التعريف جوهرياً (أكثر منه صورياً أو وظيفياً)، وبمجال واسع.

«السلطة» صفة متأصلة في العلاقات الإنسانية، وهي على الأقل تحدّد طابع أي مجتمع. وأهمية السلطة بالنسبة إلى كل فرد هي التي تحولها إلى شيء مرغوب ومخيف وخطير. وقد يقول المرء إنّ هذا وحده يعطي السلطة شيئاً من القداسة.

في هذه المقالة، لن أميّز بين السلطة والسلطة الاجتماعية. ومن الآن فصاعداً، سأستخدم مصطلح «السلطة» اختصاراً لتعبير «السلطة الاجتماعية»؛ **إذ إن السلطة الاجتماعية هي فرصة إجبار الناس على القيام بالأشياء**[١]. يتصف هذا التعريف بالبساطة والتجريد؛ فهو مجرد من الشروط السابقة التي يضعها كثيرون من الخبراء ليتمكّنوا من التحدّث واقعياً عن السلطة: على سبيل المثال، هذا يجب أن يتضمن المواجهة أو انعدام المساواة أو صراع المصالح أو الجبر أو حتى العنف. وفي رأيي، يمكن للسلطة الاجتماعية أن تشمل الإقناع، والإجماع، والموافقة، ومع السلطة الدينية غالباً ما تكون هذه هي الحالة.

يأتي مفهومي مجرّداً أيضاً من نطاق السلطة؛ الذي له في رأيي دور يمارسه في علاقات المواجهة المباشرة، على مستوى عالمي، وأي مجال في العلاقة البينية. ولا تتطلب السلطة بالضرورة اتخاذ قرار صريح أو القيام بفعل ما؛ إذ غالباً ما تكون القرارات مع السلطة الدينية ضمنية أو غير موجودة، ومن ثَم يكون للسلبية بالتأكيد دورٌ تؤديه[٢]. ولكن يظلّ من الضروري تعريف التركيبة: سلطة دينية؛ وهنا علينا التمييز بين «سلطة دين ما» و«سلطة دينية». فالأولى هي سلطة: الموظفين الدينيين، والمنظّمات الدينية، والمؤسسات. ومن ثَم، فإنّ من يناقش سلطةَ دينٍ ما عادة ما يشير إلى دين ذي صبغة مؤسسية، من دون تفسير مصادر السلطة، التي ليس من الضروري أن تكون دينية في صفتِها؛ إذ يمكن لسلطة الموظفين الدينيين أو المؤسسات أن تنبثق من أي شيء. فسلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية بداية العصور الوسطى كانت قائمة بقدر كبير على احتكارها فن الكتابة وكذلك على احتكارها تقديم الأسرار المقدسة. وكانت سلطة الكاردينال دو ريشيليو (Cardinal de Richelieu) في فرنسا القرن السابع عشر تعتمد على مزج التقليد مع الأهلية السياسية، بدلاً من اعتمادها على ورعه وتقواه.

وليست نقطة التركيز في هذه المقالة سلطة الدين بل هي السلطة الدينية،

---

(١) استخدامي لمصطلح «فرصة» (chance) هنا بدلاً من «قدرة» (capacity) يرجع إلى اعتماد السلطة الاجتماعية على العملية الاجتماعية التي لا تعتمد فيها المحصلة على قدرة الفاعلين فحسب، بل أيضاً على ديناميات العملية نفسها (Weber, 1980: 28).

(٢) تظلّ الرؤية العامة الجيدة حول المشكلات المرتبطة بالسلطة هي رؤية كلغ (Clegg, 1989).

في إشارة إلى مصدر السلطة، فهي «سلطة من كذا» لا «سلطة كذا». ويمكنني هنا تعريف «السلطة الدينية» بوصفها: فرصة إجبار الناس على القيام بأشياء، بالرجوع إلى «حقائق» أو معانٍ تتجاوز ما يُظن عادة أنه إنساني. وسيكفينا هذا التعريف لغرض هذه المقالة.

السلطة والمقايضة والقدرات والرغبات

لفهم ممارسة السلطة من المفيد رؤيتها كنوع من المقايضة. فمن هذا المنظور، يمكن رؤية ممارسة السلطة الاجتماعية معتمدة على العلاقة بين القدرات من ناحية، وعلى الرغبات من ناحية أخرى. فسلطة شخص ما تعتمد بوضوح على قدراته الخاصة على تقديم ما يرغب فيه الطرف الآخر، ولكنها تعتمد أيضاً على شدة تلك الرغبات، إذا كانت شدّتها منخفضة، وإذا كان الطرف الآخر بالكاد يهتمّ سواء أشبعت رغباته أم لا، فإن السلطة الناتجة القائمة على قدرة توفير تلك الرغبات لن تكون سلطة عظيمة جداً. وإذا كانت الرغبات شديدة، وكان الطرف الآخر يشعر بأنه قادر بصعوبة على التأقلم مع عدم إشباعها فإن السلطة الناتجة ستكون عظيمة جداً. ولا شك في أن الأمثلة من المجال الشهواني تُقذف إلى الذهن مباشرة؛ فالعشيقة التي سيقوم عشيقها بأي شيء من نظرة واحدة منها أو كلمة واحدة، تفقد هذه السلطة مع خفوت حبه. والسلطة الاقتصادية على راهب زاهد هي مثال جيد على ما أعنيه؛ فبالترفّع عن رغباته المادية، يتمكّن الراهب عمليّاً من التخلص من السلطة الاقتصادية. ومثال آخر ذو صلة بهذا السياق، هو الإرهابي الانتحاري، الذي يمنحه فقدان الرغبة في العيش سلطة على معارضيه الذين يأملون فقط في العودة إلى منازلهم آمنين. وإذا كانت السلطة تعتمد على القدرة والرغبة كلتيهما، في المجالات المادية والاقتصادية والشهوانية، فما هي المصادر الدينية للسلطة؟

وظيفةُ الدين في بقاء الجنس البشري

ينبع الدين من قدرة البشر على التعالي (transcendence)، وأنا لا أفهم «التعالي» هنا كسمة إلهية أو خاصية من خصائص إله ما أو مكانة إلهية بل

أفهمه بوصفه قدرة بشرية[٣]؛ فالقدرة على التعالي هي تخيّل النظر إلى ما وراء الكائن هنا والآن، وهو ما يمكّن البشر من تغيير حدود عالمهم إلى ما وراء الآفاق المباشرة للمكان والزمان؛ إذ يمكِنُهم تخيّل عوالم غير قابلة للإدراك بحواسّهم. وهم قادرون أيضاً على تجاوُز قدراتهم المادية، قادرون على تخيُّل أماكن أو طرائق يواصلون بها العيش بعد الموت.

تتصف القدرة البشرية بمزايا وعيوب؛ إحدى المزايا هي أن البشر قادرون على خلق رؤيتهم العالمية الخاصة، وهو ما يعني أنهم جزئياً قادرون على خلق عالمهم الخاص بهم. ومن هنا، فإنّ التنوّع الهائل للرؤى العالمية والثقافات يتخطّى ما هو محدّد بيولوجياً، وهذا ما يزيد من فرص الكائنات الحية في البقاء؛ إذ يساعد البشر على محاربة التهديدات التي يفرضها العالم المادي. على سبيل المثال، نجد التعالي هو الذي يمكّن البشر من بناء سدود ضدّ الارتفاع المتوقّع في منسوب مياه البحر أو ريّ الصحراء. وسواء على المستوى المجتمعي أو الفردي، فإنّ القدرة على التعالي عمّا هو كائن هنا والآن يحقّق إمكانية التخطيط للمستقبل ومن ثَم، زيادة فرصة البقاء.

غير أنّ لِحافزِ الإنسان على تجاوز ما هو كائن هنا والآن عيوباً بارزة أيضاً؛ إذ يمكن أن يصير البشر على وعي خطير - في الواقع بشكل مرعب - باليأس المطلق من وضعهم. فهم على علم أنهم سيموتون، ويخافون من احتمال معاناتهم، ومن ثَم، يساورهم القلق من فشلهم. وهم يشعرون أن «الواقع» الثقافي الذي يعيشون فيه هو واقع غامض، وأن «الواقع» و«الحقيقة» دائماً ما يتمّ التلاعب بهما. ويمكن لمثل هذه الرؤى أن تؤدي إلى خوف يصيب بالشلل، مطيحاً بمزايا هذه القدرة على التجاوز والتعالي. وفي النهاية يمكن للناس أن يبقوا على قيد الحياة بدنياً وعاطفياً، في حالة من **انعدام الأمان الأنطولوجي**[٤] لفترة محدودة من الوقت. فهم تحدوهم رغبة قوية في أي شيء يمكن أن يحررهم من هذا الظرف المصيب بالشلل.

---

(٣) يأتي هذا المنظور الأنثروبولوجي عن التعالي بإلهام من لكمان (Luckmann, 1967)، على الرغم من عدم مطابقته لما أورده.

(٤) مصطلح «انعدام الأمان الأنطولوجي» (Ontological Insecurity) هو نظير مصطلح غيدنز الأمان الأنطولوجي (Giddens, 1984: 50)، ويشير إلى الأثر الفلسفي لما نتحدث عنه: ما يأتي على المحكّ هنا هو الإمساك بالواقع.

من حسن الحظ، أن القدرة على التعالي التي هي مصدر هذا القلق المتربّص يمكن أيضاً أن تمنح حلّاً له؛ إذ إنّ القدرة على الشك، وصولاً إلى مرحلة القنوط التام، تتضمن أيضاً القدرة على تخيُّل «الحقائق» أو تطوير معانٍ يمكن أن تحدَّ من الضرر أو أن تعطي هدفاً لأي حالة بؤسٍ أو تعوضها عنه. وقد تكون هذه الحقائق، آلهة أو أرواحاً، ولكن ليس شرطاً أن تكون كذلك. فأي واقع، خاص أو مجرد يُدرك أنه دائم أو غالب في أمره، أو متجاوز هشاشة البشر يمكن أن يؤدي هذه الوظيفة.

ومن ثَم يؤدي الدين دوراً في التنافس بين الهشاشة البشرية والتعالي، فهو يكمن في التناوب بين وعي بالمحدودية والضعف من ناحية، ومن ناحية أخرى الإيمان بـ«الحقائق» أو المعاني يمكن أن يخفّف من هذا الخوف. ويتحقّق النصر من ثَم عندما يتحوّل الخوف إلى نقيضه: الأمل؛ لذا، فإن كل ما يحتاج إليه الناس قد لا يكون الدين في حدّ ذاته، بل أمان أنطولوجي؛ فهم بحاجة إلى الشعور بأن رؤيتهم العالمية والمعاني التي ألحقوها بالعالم حولهم ستصمد وتدوم.

ووقتما وأينما يصبح الأمان الأنطولوجي محلّ زعزعة، أو يُظهر عيوباً حقيقية، تظهر الرغبة في إصلاحه، وقد تطوّرت أنواع مختلفة من الاستراتيجيات للحفاظ على حالة الأمان الأنطولوجي[٥]. ومن ثَمّ، فإنّ البشر مشغولون في إصلاح رؤيتهم العالمية وتعضيدها وتعزيز أمانهم الوجودي أو جزء جوهري من حياتهم.

ولكن في نهاية الأمر، لا يمكن إتمام هذا الإصلاح والتعضيد بالمعاني الإنسانية. فهناك حاجة إلى مرساة نلقيها في اليم كي تستقر السفينة، وتصمد أمام العاصفة. وثمة حاجة أساسية إلى «واقع» يفوق البشر، وضمان مطلق ضدّ تقويض رؤية عالمية وما يستتبعها من خوف وقنوط، والدين يلبّي هذه الحاجة؛ إذ تراه يقدّم «الخلاص» من قابلية الخطأ الإنساني وقابلية خطأ الرؤية العالمية المبنية على أسس بشرية. إنه الترياق الأخير ضدّ الآثار السلبية لقدرة البشرية على التعالي. ومن هذا المنظور، تعدّ المعاني الدينية التي

---

(٥) قارن برغر ولكمان (Berger and Luckmann, 1967: 104 and 147). يقدّمان استراتيجيات قليلة فقط يمكن إلحاقها والتغيير على أساسها.

تستطيع ضمان أمان أنطولوجي صامد وثابت أساسيةً لاستمرار وجود الجنس البشري.

السلطة الرمزية والدينية

بغية الوصول إلى فهم أفضل لسلطة دينية ما، من المهم أن نبحث في صلتها بسلطة رمزية، فأي شخص قادر على إشباع الرغبة في الأمان الأنطولوجي فهو يمتلك سلطة رمزية[٦].

إن الناس دائماً ما يساعد بعضهم بعضاً للحفاظ على أمانهم الأنطولوجي أو استعادته، وذلك بتعزيز معانٍ مفهومة فهماً مشتركاً. وبهذا المعنى، يمتلك الجميع قدراً معيناً من السلطة الرمزية على كل فرد آخر. ويمكن لكل شخص إلى حد ما أن يعطي الآخرين أو يمسك عنهم ما يرغبون فيه: تعزيز المعنى، وأخيراً الأمان الأنطولوجي. وتقع عملية المقايضة هذه على مستويات عديدة مختلفة، من مناجاة الفرد النفسية الداخلية إلى المحادثة المعتادة إلى الإعلام الجماهيري. وبطبيعة الحال، يؤدّي انعدام المساواة دوراً هنا، كما هو الحال في أي فضاء آخر من فضاءات السلطة. وبعضهم يكون في حاجة أكبر إلى هذا التعزيز بينما هناك آخرون أفضل جاهزية لمنحه.

يتميّز هذا النوع من تبادل الضمانات بشدة التعقيد، ولا سيّما في مجتمعنا الأكثر تعقيداً من أي وقت مضى، فتعزيز المعنى له بعد زمني؛ إذ ينجذب الناس إلى نصوص قديمة أو شذرات من فيلم منسيّ، بل كذلك إلى توقعات للمستقبل. وأي شخص يضلّ طريقه ويفشل في الحفاظ على شعوره بالأمان الأنطولوجي يمكن أن يستدعي خبيراً: بداية من رجال الدين وصولاً إلى مدربي التنمية البشرية.

وهنا يدخل البعد الديني؛ إذ إن أي شخص غير قادر على حلّ المشكلة بوسائل معتادة ـ أي بتعزيز متبادل للمعنى ـ قد يتوق إلى ترياق أقوى، وهذه الرغبة في أمان مطلق إنما تخلق الفرصة لسلطة دينية ومجال لها. وعندما

---

(٦) يُستمد مصطلح «السلطة الرمزية» (Symbolic Power) ـ وليس تعريفه ـ من بورديو (Bourdieu, 1991).

يخفق عامة الناس من المشاركين في التفاعل في الحفاظ على أمان أنطولوجي، تظل «الحقائق» الخارقة للقدرة الإنسانية والمتجاوزة لعيوبها قادرة على ذلك، وهذا هو مجال الدين. فمن كانت لديه قدرات تعزيز الأمان الأنطولوجي أو تقويته أو استعادته من خلال الحقائق والمعاني الخارقة لقدرة الإنسان يمكنه استخدام سلطة دينية(٧). وهنا تتلاقى القدرة مع الرغبة، تماماً مثلما هو الحال في فضاءات السلطة الأخرى.

والحاجة إلى تعزيز ديني لرؤية عالمية، وتعزيز لوضع ما، وطموحات الناس، والدور الذي يدركونه لأنفسهم، إلى غير ذلك، يتحدّث بمعدّل أكثر تكراراً ممّا قد نتوقّع. ووقتما تلوح أزمة ما، تصبح الرؤية العالمية تحت ضغط، ويصير التعزيز الديني موضع ترحيب بل مكملاً لا غنى عنه لوسائل أخرى من السلطة الرمزية. وعلى الرغم من ذلك، سيسعى معظم الناس إلى تعزيز للقدرة الإنسانية الخارقة أو تعزيز ديني لرؤيتهم العالمية وإلى إدراكهما جيداً قبل ظهور الإرهاصات الأولى للأزمة.

التمكينُ الديني

كيف إذاً تضمن حقائق القدرة الإنسانية الخارقة والمعاني الأمان الأنطولوجي؟ يتخيّل الناس أنّ شيئاً ما أو شخصاً ما يفوق حدود البشر، وأجسادهم وعقولهم، يمكنه ضمان تحقيق رؤيتهم العالمية. والطريقة التي تمكّن ديكارت من خلالها من ترسيخ رؤيته العالمية هي مثال على هذا في أكثر صوره تجريداً. فهو يزعم أن الله كامل والكائن الكامل لن يكذب عليه (Descartes, 1996 [1637]). وعلى هذا النحو، يضمن الله الأمان الأنطولوجي لديكارت، مانحاً إيّاه أساساً لأفكاره وأفعاله. ومن ثم ترك ديكارت الشكوك خلفه ووطد رؤيته العالمية ووجد طاقة جديدة في مفهومه عن الألوهية.

أناس آخرون لديهم تجارب شبيهة، على الرغم من تعبيرهم عنها بطريقة أكثر عاطفية: «أشعر بأنّ الله أقرَّ ما فكّرتُ فيه أو قمت به أو رغبت فيه». أو متغيّر أكثر ذاتية، علماني: «شيء ما بداخلي أخبرني أنه كان صحيحاً».

---

(٧) السلطة الدينية، على حدّ تعريفها هنا، هي تصنيف فرعي من السلطة الرمزية.

وهذه واحدة من وظائف الصلاة: إثارة الأمان الأنطولوجي عبر اتصال مفترض مع واقع خارق للقدرة البشرية، وتمكين المؤمن من الاستمرار في حياته/ها. فالصلاة تمكين، بقدر ما تعطيه للناس من طمأنينة يحتاجون إليها للتصرّف، ومثل هذا التمكين يتحقّق عبر مخيلة الإنسان، ويمكن اعتباره تمكيناً ذاتياً، سلطة يمارسها الناس على أنفسهم.

تتحوّل هذه السلطة إلى سلطة اجتماعية بمجرد انخراط أناس آخرين: شهود عيان يؤكّدون وجود كيان أو مبدأ خارق لقدرة البشر. ولأنّ الناس كائنات اجتماعية تعتمد على الآخرين في أمانها الأنطولوجي، فإن المجتمع دائماً ما يؤدي دوراً هنا. وهذه هي الحالة، حتى في التمكين الذاتي القائم على المخيلة؛ إذ تعمل المخيلة في حدود التقاليد، أو على الأقلّ تستخدمها بوصفها نقطة انطلاق. فالإله الذي أكّد رؤية ديكارت العالمية كان هو الله المسيحي التقليدي. وقد سهّلت قوة هذه التقاليد على هذا الإله الإفلات من الشكّ الراديكالي عند فيلسوفنا.

ومن ثَمّ، فإنّ ما يبدو خبرة منفردة هي في الحقيقة فعل اجتماعي؛ إذ يعتمد التمكين الذاتي الديني على تفاعلات وقعت في الماضي، من معانٍ شائعة تبنّاها المؤمن داخله. والناس الذين يصلون هم في الغالب يفعلون ما تعلموه. يستخدمون «رأسمالهم الديني» المكتسب عبر سنوات من التدريب، ويعززون رؤيتهم العالمية وأمانهم الأنطولوجي. والشيء نفسه ينطبق على ديكارت؛ ففي استعادة الأمان الأنطولوجي، يفيد الناس كثيراً من الطريقة المجربة بشكل جيد من التفكير، ومن مجموعة ناضجة من المعاني والقواعد، حتى عندما يتصرفون بخصوصية فائقة.

ما يفعل ديكارت والمؤمنون المصلون هو استخدام رأسمالهم الديني لمنح رؤيتهم العالمية يقيناً منيعاً ضد أي هجوم. ويكون رأس المال هذا سلطة دينية ذات طابع مؤسسي بقدر ما يشبع رغبة الفرد في أمانه الأنطولوجي وحاجته إليه. ويمكن القول إن الرؤية العالمية من الممكن أن تثبت نفسها من خلال الفرد.

حتى على الرغم من أن التمكين الذاتي اجتماعي في طبيعته، فإن هذه الطبيعة يمكن أن تظلّ مختفية تماماً؛ إذ يجرب الناس هذا التمكين بوصفه نشاطاً خاصّاً، ولا يشعر إلا قليل من الرهبان بأنها مشبعة تماماً لحاجاتهم. وبحكم أن البشر كائنات اجتماعية ـ وهذا يعني أنهم يحتاجون إلى تحقيق للذات والذي هو اجتماعي بطبيعته بشكل واضح ـ لذلك شُرِّع في الطقوس الدينية والاجتماعية؛ إذ يمكن للناس في هذا الوضع أن يساعد بعضهم بعضاً في تحقيق حالة يسمّيها دوركايم الجَيَشان (effervescence) (Durkheim, 1915: 210f)، تجتمع فيها المشاعر والفكر للنهوض برؤية الفرد العالمية إلى ما وراء الشك. وهي تجربة مشتركة يمكن استحضارها لاحقاً في التفاعلات أو في الذاكرة، وذاكرة الجَيَشان نفسها يمكن أن تؤدي إلى تمكين ذاتي، سواء فردي أو جماعي، في مواقف أخرى، ولكن الأمر لا يتوقف عند ذلك؛ فبواسطة تقدير هذه الذاكرة الجماعية عبر تكرار أجزاء منها أو عبر ضبط المرء سلوكه وفقاً لها، يتسنى للناس الوقت مرة بعد أخرى ليصبحوا قادرين على إعادة إثبات حقيقة الملاذ الإلهي أو رؤيتهم العالمية. ولأن الناس يعتمد بعضهم على بعض في تحقيق رغبتهم في إيجاد ملاذ وحاجاتهم إلى طقوس جماعية، يمكن القول إنهم يستخدمون السلطة الدينية على بعضهم بعضاً؛ فالتمكين الديني الجماعي يستتبع سلطة دينية متبادلة. وهذا التمكين الذاتي الجماعي يمكن أن يؤدي إلى طمأنينة ويمنح ثقة بالنفس وأحياناً أكثر من هذا وذلك.

غير أن التعزيز الجماعي للأمان الأنطولوجي له عقباته، فالذاكرة ليست دقيقة تماماً؛ والعيش معاً دائماً ما يكون شيئاً غامضاً؛ إذ يمكن للآخرين أن يقوّضوا الثقة بالنفس أو يعاقبوا على الغطرسة ـ والنزاع يهدد بذلك ـ والناس قد يسعون لاستخدام السلطة الدينية التي يتمتعون بها على الآخرين في اتباع بعض الأجندات أو تنظيم طقس جماعي أو إعادة إثبات الذاكرة الدينية مقابل مزايا ومكاسب أخرى. فالسلطة الدينية تظل على الرغم من ذلك سلاحاً آخر في صراع القوة الذي يشكّل المجتمع البشري.

تظهر الحاجة أخيراً عند أصحاب السلطة الدينية، إلى فرض قرارات

فيما يتعلق بالصراع الديني أو المعضلات الدينية. والتفضيل عموماً، عادة ما يكون لشخص في موقع خاص، أي شخص (أ) منزَّهٍ عن المصلحة الشخصية، (ب) أقرب من أي أحد آخر من الإلوهية التي لا يأتيها الباطل. وفي صراعات العائلة، يمكن أن يكون هذا الشخص هو ربّ الأسرة، وفي القبيلة هو رئيس القبيلة. وفي تمكين الذات لأحد أنصار حركة العصر الجديد، قد يكون معلماً هندياً (غورو «guru»). ما يفعله الناس فعلياً عندما يقدّمون معضلاتهم وشكوكهم أمام السلطة الدينية هو إسناد سلطتهم الدينية إلى شخص آخر، على أمل الحصول على مكسب أكبر. وفي سعيهم لضمان خارق للقدرة البشرية لتأمين رؤيتهم العالمية، يدركون أن فعالية تمكين الذات أو مقايضاتهم المتبادلة أمر غير كافٍ. ومن ثَمّ، تنتقل مهمة التمكين الديني هنا إلى شخص ما يرى أنه يمتلك سلطة دينية كافية كي يكون قادراً على تحقيق رغبتهم في وجود ضمانة.

هذا في رأيي هو مصدر سلطة المتخصصين في الدين، وقد أسمّيهم رجال الدين بقدر ما يملكون السلطة ذات الطابع المؤسسي بطرائق تمنحهم احتكاراً شبه كامل للدين. يحظى الموظّف من هذا النوع بكرامة خاصة، وتتميز مكانته بصفات خاصة، تضعه في مكان ما بين المؤمنين والألوهية. تراه يرتدي ملابس خاصة، ويستعرض سلوكاً متميّزاً، بل قد يتميز نمط حياته تميّزاً خاصاً، وربما شمل ممارسات من قبيل العزلة ـ وكلها تدعم مكانته الخاصة.

تخضع المسائل الدينية لمثل هذا الشخص وينظر إلى إجابته عن تلك المسائل بوصفها غير قابلة للجدال والشك فيها بناء على مكانته ومعرفته. وهناك عدة وسائل يستطيع من خلالها أن يحقق بسطاً أكبر لسلطته ـ على سبيل المثال، عبر وسيلة التطويب[8]. ومن خلال هذه العملية، توصف نصوص «مقدسة» معينة بأنها موثوقة بصورة مطلقة، وبأن الكلام أو التقليد المدوّن المتضمن فيها هو الخيار الوحيد. وهذا ما يقوّي منصب رجل الدين المرتبط بهذه النصوص، على حساب المتخصصين الآخرين. ويتضح على الرغم من ذلك أن مثل هذه النصوص المقدسة القاطعة تحتاج إلى إعادة

---

(٨) حول التطويب وسيلة للسلطة، انظر: (Borg, 1998).

تفسير متواصل. ومن ثَم، يشكّل ما ينتج من ذلك من انعدام يقين مسارات جديدة للسلطة: فمن يستطع منح التقديرات الأكثر إقناعاً وقبولاً، ينل سلطة. ومثلما يمثل تأسيس قانونٍ ما استحواذاً على السلطة، يمكنه كذلك أن يضع حداً لمزيد من التفسيرات التي تقصد تدعيم السلطة.

يأخذ رجال الدين أحجاماً وأشكالاً مختلفة من الكاهن إلى الغورو، ومن الرهبان إلى الشامان. ويظلّ مصدر سلطتهم في الأساس واحداً، وتمر مؤسسة الكهانة بتطوّر فتصبح جزءاً من رأس المال الديني. وتسند ثقة تفسير الدين ذي الطابع المؤسسي إلى هؤلاء المتخصصين في الدين. فرجل الدين صاحب مقام ديني رفيع يمارس سلطته الدينية نيابة عن المجتمع، ومن هنا، فإنّ السلطة التي يحوزها رجل الدين تكون وتظل سلطة مفوَّضة. ويمكن لهذه السلطة في وقت ما أن تزول إذا لم يكن أداء رجل الدين فيما يتعلق بالطمأنينة الأنطولوجية غير مرضٍ. ويمكن أن يتعرض لمعارضة من متخصّص منافس ويُنحّى جانباً بدعم من المؤمنين.

موجز انتقالي

يفسّر النموذج الذي استخدمته حتى الآن سبب احتياج الناس إلى الطمأنينة الدينية وكيف تجرّهم هذه الحاجة بالتالي إلى طاعة الأوامر وكبار الشخصيات الدينية؛ إذ يقدّم الدين تحقيق حاجة أساسية: ألا وهي الأمان الأنطولوجي. ويمكن للدين أن يؤكّد ويضمن الرؤية العالمية التي تعتمد عليها الحياة بطريقة لا يمكن أن يحقّقها أي نسق اعتقادي آخر. وهذا لأنه يربط الرؤية العالمية بشيء أو شخص لا يأتيه الباطل كونه يتجاوز الضعف الإنساني. وقد يحاول الناس الحفاظ على أمانهم الأنطولوجي بوسائل أخرى، ولكنها في النهاية يتضح أنها غير كافية في حد ذاتها.

يسعى النموذج الملخص سابقاً لتوضيح سبب قوة السلطة الدينية على هذا النحو؛ إذ يحاول استجلاء سبب استعداد الناس للتضحية بأنفسهم من أجل الدين؛ إذ إنّ حور الجنة لسن هنّ مصدر إلهام الإرهابيين الانتحاريين، بل القناعة بالنصر النهائي الذي لا سبيل إلى الشك فيه لرؤيتهم العالمية

على الرؤى الأخرى[٩]. ومقارنة بذلك يصبح بقاء الفرد حياً لا قيمة له نسبياً.

سعى النموذج أيضاً لتوضيح دوافع وأسباب الخضوع لرجال الدين؛ إذ تنبع سلطتهم من قدرة (مُفَوّضة) على تثبيت الأمان الأنطولوجي، ومن ثَم، تحقيق الرغبة في الطمأنينة الأنطولوجية. والناس في الأساس يمكّنون ذواتهم وبعضهم بعضاً، بينما يأتي التمكين من رجل الدين بتفويض منهم. ومن ثَم، فإنّ القواعد واللوائح الإيجابية والعقوبات التي يمارس بها رجال الدين سلطتهم، لا تقبل بشكل أساس إلا بسبب أنهم يؤكدون القدرة الكلية للألوهية، التي توفر الشرعية النهائية للرؤية العالمية، ومن ثَم، تكون ضامناً للأمان الأنطولوجي.

السلطة الدينية: تأثيرها في الثقافة

لا يمكن المبالغة في أهمية السلطة الدينية فيما يتعلق بتطور ثقافة معينة؛ لأن السلطة الدينية أساسية لتطور الرؤى العالمية وتعزيزها، ولدلالتها على الثقافة، وأهميتها الثقافية (Kulturbedeutung)، وباستخدام مصطلح فيبر، إنها مسألة حاسمة (Weber, 1920: 30 and 205). وثمة تراث واسع يبلور دلالة السلطة الدينية فيما يتعلق بالثقافة والمجتمع ويفنّدهما. والمثال الأشهر في هذا هو الجدال الذي دار حول كتاب فيبر **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (*Die protestantische Ethik und die Geist des Kapitalismus*)؛ إذ يرى فيبر بإيجاز أن هناك تجاذباً اختيارياً (Wahlverwandtschaft)، بين الأخلاق التي تنبع من البروتستانتية من ناحية وعقلية الرأسمالية الغربية من ناحية أخرى، والمفترض أن تكون الاثنتان داعمَتين بعضهما بعضاً[١٠].

في ضوء النموذج الذي طوّرناه في هذه المقالة، يمكن قول المزيد حول هذا التجاذب بين الدين والعقلية. فهي ليست مجرد حالة من التعزيز المتبادل

---

(٩) هكذا ينبغي تفسير دليل يورغنشماير (Juergensmeyer, 2001).

(١٠) حول لمحة موجزة عن المناقشة التي لا تنتهي عن أطروحة فيبر، انظر:
Hamilton, 1995: 165f; Poggi, 1983.

بين الدين والممارسة الاقتصادية؛ إذ قامت البروتستانتية بأكثر من تعزيز الرؤية العالمية الرأسمالية، فقد أقرتها بمنحها دلالات خارقة للبشرية، فكانت الشرعية النهائية للربح شرعية إلهية، فبينما حرّم إله العصور الوسطى الإقراض أو الاستثمار بالفائدة، أمر إله البروتستانتية به. وكان من سبل تحقيق سلام داخلي أن يتصرف المؤمنون البروتستانت وفقاً لمتطلبات تحقيق الحد الأقصى من الربح، مثلما فعل المؤمنون الكاثوليك قبلهم بالامتناع عن إقراض المال بالربا. في كلتا الحالتين نال المؤمنون سلطة على أنفسهم عبر مؤسساتهم الدينية.

توجد مناقشة ثانية فيما يتعلق بالأهمية الثقافية للسلطة الدينية ولكن أقل تركيزاً: وهي عن أصول الأسرة النواة[11]، فسلطة رجال الدين على الأسرة تبدأ بسيطرتهم على مؤسسة الزواج؛ إذ تمكنت الكنيسة من الحصول على الولاية على الزواج، باحتكار تقديس الرباط بين رجل وامرأة، إذاً واحدة من أكثر العلاقات اضطراباً وخطورةً كانت قد أعطيت قداسة إلهية، وهو مثال جيد عن السلطة الدينية وما تعنيه: ما يكون محل تهديد بعدم الاستقرار يوضع في مؤسسة أقوى بواسطة الرجوع إلى سلطة أعلى. والناس على استعداد لضبط رغباتهم الجنسية بحكم الشرف وطاعة هذه السلطة العليا، ومن يمثّلها على الأرض من رجال الدين؛ لأن حاجتهم إلى الأمان الأنطولوجي مصيرية. وعندما تتوافر مصادر أخرى للأمان الأنطولوجي تضعف القداسة الإلهية للزواج ويعود عدم الاستقرار إلى هذه العلاقة.

ولتحقيق أمانهم الأنطولوجي وترسيخه، يَهَبُ الناسُ رجالَ الدين ومنظّماتهم سلطةً يستخدمونها لخلق سلطة أكبر. على سبيل المثال، استخدمت الكهانة الكاثوليكية سلطتها لإدخال طقس الاعتراف، ومن ثَم، جعله إجبارياً. وهذا ما قوى قبضة الكنيسة على الأفراد، لتستخدمها في فرض أخلاقيات جنسية معينة وأخلاقيات خاصة بالعلاقة الزوجية.

ومن ثَمّ، فإنّ أخلاقيات الأسرة الصارمة كانت مفروضة إلهياً، كانت مفروضة ومتحكماً بها عن طريق ممثلي الله على الأرض. وهنا كان الناس

---

(١١) الفقرتان التاليتان ترتكزان على:

Flandrin, 1984; foucault, 1979.

والمؤمنون مرة أخرى يمارسون سلطة على أنفسهم عبر الكهانة أو رجال الدين. والإتاحة المتزايدة لخيارات أخرى لتعزيز الأمان الأنطولوجي، متزامنة مع وصول وسائل منع الحمل، أدى بالناس إلى سحب سلطة السلوك الجنسي من رجال الدين وجعلها في أيديهم هم.

السلطة الدينية: الكوكبة والقابلية للتحول

قدّمنا فيما سبق من هذه المقالة عرضاً لما تتألّف منه السلطة الدينية في النظرية، ومن هنا ننتقل إلى مناقشة الدور الذي يمكن أن تؤديه في الممارسة، في العالم اليومي. من الأشياء التي أصبحت ظاهرة من هذه الأمثلة عن السلطة الدينية هي أنها تنتشر جيداً، وترتبط بصور أخرى من السلطة. وفي الحياة اليومية، نرى في الأساس صوراً مختلطة من السلطة. والسلطة الدينية في صورتها الخالصة نادرة، وهي ترتبط دائماً بصور أخرى من السلطة.

وقد كنت قد جادلتُ بأن السلطة الدينية موجودة والفضل في ذلك يرجع إلى القدرة على تقديس رؤية عالمية ما ومن ثَم تلبية الحاجة إلى الأمان الأنطولوجي، وهذا ما يعني أنها ليست مقتصرة على فضاء خاص، فالسلطة الدينية متجذّرة في الحياة اليومية ووثيقة الصلة بها وهذا ما يعني أنها مثل السلطة من مصادر أخرى، تظهر في مجموعات معقّدة وهي متشابكة مع السلطة الاجتماعية والجنسية والسياسية وغيرها.

وهذا الظهور لأنواع مختلفة من السلطة في مجموعات السلطة يفترض سلفاً قابلية للتحول، فكلّ أنواع السلطة قابلة للتحول. وهذا ما يعني أن السلطة الدينية، بحكم قدرتها على ضمان رؤية عالمية بواسطة دعوة إلى سلطة واقع ما خارق للقدرة البشرية، يمكن أن تولّد صوراً أخرى من السلطة. فيمكن لرجل الدين أن يطلب من أتباعه أن يمنحوه سلطة سياسية واقتصادية. ومن ناحية أخرى، فإنّ السلطة الدينية غالباً ما تسند إلى شخص ما يمتلك بالفعل قدراً كبيراً من السلطة الاجتماعية. وهنا تحديداً يمكن التمييز بين السلطة الدينية وسلطة الدين[١٢]. ويمكن أن تحظى كبار

---

(١٢) القضية الرئيسة هنا هي التمييز الذي أوضحه روبرتسون سميث (Robertson Smith) بين =

الشخصيات الدينية بسلطة تنبثق عن جميع أنواع المصادر. ولكنّ أشخاصاً آخرين أيضاً مثل نجوم الفن الشعبي، والأبطال العسكريين أو رجال الدولة، يمكن أن يُمنحوا أيضاً سلطة دينية بتطلّعهم وتوقهم متعدد الأوجه إلى أمان أنطولوجي. فالباباوات المتحاربون هم مثال على النوع الأول، وجان دارك وهتلر من المؤكّد أنهما مثالان على النوع الثاني. بإيجاز، تظهر السلطة الدينية دائماً مختلطة مع أنواع السلطة الأخرى، والتحول بين المصادر المختلفة من السلطة هو تحوّل دائم ومستمر.

الصورة الأكثر بروزاً من صور السلطة التي ترتبط بها السلطة الدينية هي السلطة السياسية؛ إذ يعني الدور الرئيس للدين في المجتمع أنه عادة ما يرتبط بطريقة أو بأخرى بالنخب المجتمعية الموجودة. أو مجدداً، يصبح هؤلاء الممنوحين سلطةً دينيةً أعضاء ربما لنخبة مجتمعية جديدة. ويمكن لمثل هذه المجموعات أن تؤدي إلى ظهور حكم ثيوقراطي (يقبض فيه رجال الدين على السلطة السياسية) أو قيصرية بابوية (يقبض فيها السياسيون على السلطة الدينية).

تبيّن الديانة المسيحية، ولا سيما في شكلها الغربي المختلف، مجالاً واسعاً من مجموعات السلطة المختلفة. ويجب إضافة أن كبار الشخصيات من مختلف التيارات في الديانة المسيحية كانوا دائماً ماهرين في لعبة قابلية السلطة للتبديل.

أنظمة الحكم الدينية والتحديث

عندما يؤدي الدين دوراً مهيمناً في مجموعات السلطة، يمكننا التحدث عن أنظمة حكم دينية[١٣]. وهي أنظمة تعطينا رؤية أخرى فيما يتعلق بتوظيف

= «عقائد المجتمع» و«المجتمعات الدينية» (Casanova, 1994: 45). في البداية، تحولت السلطة الدينية إلى سلطة اجتماعية. ويعدّ هذا التمييز موازياً لتمييز بين البابوية القيصرية من ناحية وسلطة رجال الدين من ناحية أخرى.

(١٣) في علم الاجتماع الهولندي، استخدم المصطلح بداية مع م. باكس (M. Bax)، الذي عرّفه كالآتي: نظام الحكم الديني يمكن وصفه باعتباره مجموعة علاقات تابعة رسمية ومؤسسية نوعاً ما ومشرّعة بواسطة عملية فكرية روج لها متخصصون دينيون.

.(Bax, 1985: 25)

السلطة الدينية؛ فالعزل المجتمعي للطوائف السياسية في هولندا القرن التاسع عشر والعشرين يمكن أن يكون خير مثال على ذلك.

في هولندا، طالما ارتبط الدين تقليدياً بالمجتمع بطريقة خاصة وملغزة بالصراع. فتاريخ ما سيصبح لاحقاً هولندا كان معروفاً كتاريخ ديني، على الرغم مما كان عليه من تعقيد في الواقع. ففي القرن السادس عشر، تمرّد البروتستانت الهولنديون على القامعين الكاثوليك من إسبانيا. وخرج البروتستانت منتصرين في هذه المعركة وكافأهم الله، مثلما اعتقدوا، بثروة لا تضاهيها ثروة في ذلك الوقت، محولين هولندا إلى أرض الميعاد الجديدة.

لذا كان الدين جزءاً لا يتجزّأ من صراعات السلطة السياسية. وكانت ممارسة السلطة مشرّعة في أطر دينية؛ وكان الحشد الاجتماعي ملهماً بالدين، ودامت هذه المكانة الخاصة للدين في هولندا حتى القرن العشرين. وكانت أهميته منعكسة على المكانة الاجتماعية والسلطة السياسية للكهنة البروتستانت، كانت هولندا بلد الكهنة.

لم يكن من المفاجئ، إذاً، أن يمنح الاضطراب الاجتماعي والثقافي في هولندا، الذي يشار إليه الآن بأنه «عملية تحديث» تفسيراً دينياً. قد حاول الناس استخدام معانٍ دينية لشق طريقهم في صور انعدام الأمان التي يسبّبها هذا الاضطراب. فإذا عارضوا أفكار الثورة الفرنسية، فقد كان هذا باسم الإنجيل. وفي بداية القرن التاسع عشر، دعا الزعماء البروتستانت، وعلى رأسهم غروين فان برينشترر (Groen van Prinsterer) (١٨٠١ ـ ١٨٧٦)، أتباعهم إلى مقاومة «روح هذا القرن»؛ إذ رأوا أن الثورة الفرنسية قد أطلقت العنان لموجة من العداء ضدّ الدين على مستوى أوروبا، وكان لزاماً معارضة هذا. وكان من الضروري، أن لا نبدي رد الفعل فقط تجاه هذا الجزء من تفكير عصر التنوير الذي يرفض الله صراحةً، ولكن علينا أيضاً أن نبدي رد فعل تجاه ما يسمى اللاهوت الحديث الذي حاول الجمع بين قيم عصر التنوير والدين.

كانت هذه الحركة «المضادة للثورة» ناجحة. وكان عالم اللاهوت أبراهام كاوبر (Abraham Kuyper) (١٨٣٧ ـ ١٩٢٠) هو من كان لديه الفهم الأعمق لهذا النجاح؛ إذ أصبح تدريجياً على بيّنة من أن أنصاره لم يكونوا

معارضين للتحديث على حالته تلك، بل كانوا على استعداد لاقتناص الفرصة التي عرضها المجتمع الحديث. ما كانوا يخافون منه، وما قاوموه بالفعل، هو الإحباط المعنوي الذي يمكن أن تفضي إليه عملية التحديث. ومن ثَمّ، يخافون انهيار الرؤية العالمية التي شعروا من خلالها بأمان أنطولوجي وسلام. وكانت إجابة كاوبر: التحديث ولكن في حدود الإيمان الآمنة.

وكان على أساس هذا الفهم لأهمية السياق المضمون دينياً لعملية التحديث أن صعد أبراهام كاوبر إلى السلطة، ليصبح أحد أهم الساسة المؤثرين في تاريخ الأمة قاطبة. وكانت عملية التحديث في رأيه وسياسته ملائمة في إطار إيمان كالفيني قوي. وكان من المفترض دعمه بمجتمع يتم تعريفه بشده بأنه مجتمع مؤمنين. ولتحقيق هذه الغاية ـ وُجدت جميع أنواع المنظمات المصنفة دينية: مدارس، وإعلام جماهيري، ومؤسسات سكنية، واتحادات أصحاب الأعمال، واتحادات عمالية، وحزب سياسي: جميعها يعمل في إطار الإيمان البروتستانتي الأورثوذكسي، يقودهم البروتستانت في المستويات كافة، وبعضوية بروتستانتية أيضاً.

وسار الكاثوليك على خطى الجماعة البروتستانتية الأورثوذكسية، وحتى المنظمات التي كانت بلا خلفية دينية لم يكن لديها كثير من الخيارات للتصرف على المنوال نفسه، ناعتين أنفسهم علناً بأنهم محايدون. ومن هنا تطور النسق المعروف بالعزل المجتمعي للطوائف السياسية (pillarization). ولم تكن خطوط تقسيمه أفقية، مثلما الحال في بلدان أخرى كثيرة، بل رأسية. ولم تكن البنية السائدة هي بنية طبقة، بل بنية «طوائف» وكانت «الطائفة» عبارة عن تجمع من المنظمات، تعرف في إطار رؤية عالمية أو دين معين. وقد شملت عادة أشخاص من تلك الرؤية العالمية، من أسفل إلى أعلى. فانضم العمال الكاثوليك إلى طائفة من الرواد الكاثوليك، وانفصلوا عن زملائهم من الطائفة البروتستانتية، التي لم يكن هناك تشجيع على الاختلاط داخلها. وكل نوع من التنظيم، من المدرسة إلى مؤسسة الإذاعة، كان لديها صورة بروتستانتية وأخرى كاثوليكية وثالثة غير طائفية، بما أتاح لهولندا خوض حياتهم من المهد إلى اللحد من دون التوصل حقيقة إلى معرفة جيرانهم من الطائفة الأخرى. لكنهم شعروا بذلك بصورة أكثر قرباً مع الأشخاص من نسقهم الاعتقادي، أياً كان مجال حياتهم؛ إذ دعم التنظيم

الاجتماعي ترسيخ الرؤية العالمية، ومع تحديث البلد، صار الأمان الأنطولوجي مضموناً.

هذه بإيجاز عملية العزل المجتمعي للطوائف السياسية. وقدّر لها أن تمرّ بسلام، ولكن بلا ودٍ. وقد حافظت خدمة الربّ على تضامن الجماعة وعزّزته، وهو ما وفّره كذلك عند الضرورة شيطنة جماعات أخرى. فقد أثار كاوبر على وجه الخصوص مشاعر قوية ضدّ «الأعداء» من طوائف أخرى. ولكن على مستوى القمة، تعاونت الطوائف، ووصلت إلى اتفاق عصم الناس من العنف.

إن العزل المجتمعي للطوائف السياسية هو مثال على نظام حكم ديني يعرض سياقاً لعملية سلمية من التحديث. فالطوائف المصنّفة دينية، والتي تنظّم عملياً جميع جوانب الحياة اليومية بطريقة دينية، ساعدت كثيراً من الهولنديين على دخول الحداثة من دون فقدان إحساسهم بالأمان الأنطولوجي. ومن ثم، يقدّم لنا هذا المثال منظوراً عن أناس يخوضون تغيرات مزلزلة هي نتاج عمليات الواقع الحاضر من التحديث والعولمة.

عموماً، لا يمكن المبالغة في تقدير الآثار الجانبية للتحديث، في ضوء فقدان الأمان الأنطولوجي؛ إذ يمكن للقلق الناتج من هذا أن يحفز الناس على إسناد السلطة الدينية إلى «متخصصين» أو أشخاص ذوي قدرات أو كاريزما ينتهزون الفرصة، ويقوّون السلطة الدينية المعروضة عليهم عبر تحويلها إلى أنواع أخرى من السلطة. ويبيّن المثال الهولندي أنه حال فهم هذه العملية، فإنه لا حاجة بها إلى أن تفضي إلى تطرف وعنف. فالتحديث في سياق ديني يمكن أن يوفّر الأمان الأنطولوجي الذي يمكن لعملية التحديث المقرونة بالعلمنة أن تقوّضه.

خاتمة

في هذه المقالة، حاولتُ تطوير وتطبيق نموذج لسلطة دينية تقوم على الحاجة البشرية إلى أمان أنطولوجي. فمن يقدر على تحقيق هذه الحاجة بوسائل دينية تتجاوز العيوب البشرية المعتادة يمتلك هذا النوع من السلطة.

وللسلطة الدينية خصائص مطابقة لخصائص الأنواع الأخرى من

السلطة؛ فهي غير مستقرة ولا يمكن التنبؤ بها، مثلها مثل أي صورة من صور السلطة. ويمكن أن تتحوّل إلى أنواع أخرى من السلطة - إلى سلطة مالية على سبيل المثال، ويمكن أن تكون جزءاً من مجموعات السلطة. وعندما تهيمن على هذه المجموعات، يمكننا آنذاك التحدث عن أنظمة حكم دينية. ولا يمكن المبالغة في تقدير دلالة السلطة الدينية فيما يتعلق بتطور المجتمع، كما أنها مدروسة بكثافة حقّ الدراسة.

المراجع

Bax, Mart (1985). "Religienze regimes en staatsontwikkeling: Notities voor een Wguraties benadening" [Religious Regimes and State Formations: Note for a Figurational Approach]. *Sociologisch tijdschrift*: vol. 1, pp. 22-49.

_______ (1987). "Religious Regimes and State Formation: Towards a Research Perspective." *Anthropological Quarterly*: vol. 60, no. 1, pp. 1-11.

_______ (1995). *Medjugorje: Religion, Politics and Violence in Rural Bosnia*. Amsterdam: VU-uitgeverij.

Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (1967). *The Social Construction of Reality*. New York: Doubleday.

Borg, M. B. ter (1998). "Canon and Social Control." in: Arie van der Kooij and Karel van der Toorn (eds.). *Canonization and Decanonization*. Leiden; Boston, MA; Cologne: Brill, pp. 411-424.

Bourdieu, Pierre (1991). *Language and Symbolic Power*. Cambridge, UK: Polity Press.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Clegg, Stewart R. (1989). *Frameworks of Power*. London: Sage.

Descartes, René (1996 [1637]). *Discourse on the Method and Meditations on First Philosophy*. New Haven, CT: Yale University Press.

Durkheim, Emile (1915). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: Allen and Unwin.

Flandrin, Jean-Louis (1984). *Familles, parenté, maison sexualité dans l'ancienne société*. Paris: Seuill.

Foucault, Michel (1979). *The History of Sexuality*. vol. I. Harmondsworth: Allen Lane.

_______ (1980). *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon Books.

Giddens, Anthony (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge, UK: Polity Press.

_______ (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge, UK: Polity Press.

Goody, Jack (1983). *The Development of the Family and Marriage in Europe*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Hamilton, Malcolm B. (1995). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London: Routledge.

Juergensmeyer, Mark (2001). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA: University of California Press.

Kossmann, E. H. (1987). *The Low Countries 1780 - 1940*. Oxford: Clarendon Press.

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion*. New York: Macmillan.

Platvoet, Jan G., and Arie L. Molendijk (eds.) (1999). *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts and Contests*. Leiden: Brill.

Poggi, Gianfranco (1983). *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*. London: Macmillan.

Weber, Max (1920). "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus." in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, i, Tübingen: J. C. B. Mohr, pp. 30-205.

_______ (1963). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.

_______ (1980). *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der Verstehenden Socziologie*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

Wrong, Dennis (1979). *Power: Its Forms, Bases and Uses*. Oxford: Blackwell.

قراءات مقترحة

من المراجعات التي تظل مفيدة فيما يتعلّق بالتنظير حول السلطة: (Clegg, 1989; Wrong, 1979). ولتعريف الدين، انظر: (Platvoet and Molendijk, 1999; Hamilton, 1995). وحول الصلة الأنثروبولوجية لمفهوم التجاوز/ التعالي، انظر (Luckmann, 1967). وحول التأمين الأنطولوجي/ الوجودي، انظر: (Giddens, 1984; 1991). وللاطلاع على رؤية أخرى حول السلطة الرمزية والدينية، انظر: (Bourdieu, 1991; Foucault, 1979; 1980). وللاطلاع على دراسة إمبريقية حديثة حول التمكين الديني، انظر على سبيل المثال: (Juergensmeyer, 2001).

فيما يتعلق بدور الجماعية في الدين، انظر: (Durkheim, 1915: 422). والعمل الكلاسيكي عن سلطة الكهنة هو (Weber, 1963). وحول المعنى الثقافي للدين وفقاً لفيبر، انظر: (Poggi, 1983). وحول تأثير الدين في تكوين الأسرة، انظر: (Goody, 1983; Flandrin, 1984)، وعن الأنظمة الدينية، انظر: (Bax, 1987; 1995). وحول تاريخ العزل المجتمعي للطوائف السياسية (Pillarization)، انظر: (Kossmann, 1987).

الفصل الحادي عشر

الثقافةُ والدين

مات واغنر



مقدّمة

مثلُها مثلُ تخصّصات معرفية أخرى في العلوم الإنسانية، على مدار العقدَين الأخيرَين، جدّدت الدراسات الدينية نفسَها فيما يتعلق بخطابات «الثقافة» وبصورة غير مباشرة بالدراسات الثقافية. وهذا ما استلزم، من نواحٍ عملية، استيرادَ طرق بحثية جديدة، بمفردات جديدة، تضمّنت عناوينَ رئيسةً مثل: النظرية ما بعد الكولونيالية، والنظرية النسوية، ونظرية الجندر (دراسات المرأة وكذلك دراسات الذكورة)، ودراسات المِثلية في الجنسَين (أو نظرية الشذوذ «queer theory»)، ودراسات العِرق النقدية، ودراسات مجتمعات الشتات، والدراسات الإعلامية، وغيرها. ويشكّل هذا الوجه الجديد لتخصُّصنا المعرفي برامج المؤتمر لجماعات مثل: الأكاديمية الأمريكية للأديان ((American Academy of Religion (AAR)، والرابطة الدولية لتاريخ الأديان ((International Association of the History of Religions (IAHR)، وجمعية التراث التوراتي ((Society of Biblical Literature (SBL)، ومنظمات أخرى تدور في الفلك نفسه. كذلك جاء هذا التجديد بدفعة نحو إنشاء صحف جديدة مثل **الثقافة والدين** *Culture and Religion*، وصحيفة **النظرية الثقافية والدينية** *Journal of Cultural and Religious Theory*، وصحيفة **الدين والثقافة الشعبية** *Journal of Religion and Popular Culture*، وغيرها. وبتتبع جدول محتويات أيّ مختارات أدبية مثل: **المصطلحات النقدية للدراسات الدينية** (*Critical Terms for Religious Studies*) سنلاحظ الغياب الواضح لمفردات ذات مضامين «دينية» صريحة؛ ونراها في المقابل، تشمل تصنيفاتٍ

قياسيةً في قاموس الدراسات الثقافية: الجسد، الجندر، الحداثة، الصراع، الثقافة، التجربة، الصورة، التحرّر، التحوّل، التعدّي، الأداء، الشخص، الأرض، الكتابة (Taylor, 1998).

وفي مفردات تشبه الموجودة حالياً والتي تظهر في المختارات الأدبية في الدراسات الدينية، تناول مؤرّخو الدين مثل: بروس لنكولن (Bruce Lincoln) وتوموكو ماسوزاوا (Tomoko Masuzawa) موضوعَ الثقافة بإجراء دراسة لتاريخ المصطلح والنظريات التي تؤكّد الصراع، والسلطة، والتفاوض، والسيولة (Lincoln, 2000; Masuzawa, 1998)؛ إذ نرى مقالاتهم تشكّل دراسة الدين بوصفها ثقافة: أي إنتاج اجتماعي إنساني قامت فيه الخطابة البلاغية للآلهة والتعالي بإضفاء الطابع القانوني على الاهتمامات الاجتماعية بالسلطة، والمزايا، وتشكيل الهُوية. وهو ما يشجّع القارئ بقوة على البحث في هذه المقالات بوصفها مصادر لا غنى عنها في أيّ محاولة للنظر في العلاقة بين الدين والثقافة. أمّا عن إسهامنا هنا، فهو مختلف بعض الشيء؛ إذ يعتبر ارتباط الدين والثقافة كعلامة دالة على ابتكارات منهجية ونظرية معينة. وهنا لا يكون السؤال، ما الثقافة وكيف يمكننا دراسة الدين كثقافة؟ بل السؤال: كيف أصبحت «الثقافة» رمزاً أو شعاراً لتوجُّهات معينة نحو الفعالية والبنية، والأيديولوجية والنظام، والتجربة الذاتية وتشكّل الذات؟ وكيف غذّت هذه التوجّهات المتطفّلة دراسة الدين بالمعلومات، متحدّية في ذلك أيَّ عناوين أو أبواب في التحليل؟

فيما يأتي أقدّم مسحاً لمسارات البحث الديني والتي نشأت مساراته السابقة له، بصورة شائعة، من التقاليد السوسيولوجية الكلاسيكية، ولكن تلك المسارات السابقة قد اختلفت في نتائجها فيما يتعلّق بالطريقة التي تتعامل بها مع الميول الاختزالية في العلوم الاجتماعية؛ إذ تظلّ دراسات الدين المعاصرة إلى حدٍّ غير معروف مقسّمة، مثلما أشار راسل ماك كوتشيون (Russell T. McCutcheon)، بين النظريات الجوهرانية (essentialist theories) (مستمدة جذورها من التقاليد الفينومينولوجية) والنظريات البنيوية ـ الاجتماعية (مستمدة جذورها من العلوم الاجتماعية)، ومن ثَم، سيُطرح جدال ها هنا حول أنّ الإسهام الرئيس للتحليلات الثقافية للدين يتألّف من الطريقة التي أضفيت بها الإشكالية على هذا المأزق المبتذل

بفرض إمكانية وجود دراسة دينية غير اختزالية وتظلّ في الوقت نفسه سوسيولوجية شاملة (McCutcheon, 2003).

التقاليد الماركسية: الثقافة، والدراسات الثقافية، ونقد الأيديولوجيا

كانت «الثقافة» من الناحية التاريخية مصدر استحضار لكماليات الحياة البرجوازية، معلنة معايير الذوق، وكل ما تعيّن على الحضارات تقديمه من منتجات عظمى، وأفضل الكتب والمؤلفات الموسيقية والأعمال الفنية. وقد انطوت الثقافة على مفهوم لقانون تدرج فيه طبقة معينة في المجتمع ما تميّزه باعتباره رمزاً فريداً لثقافة معينة. ومن هنا، فرضت «الثقافة» مجالاً من الفنّ والأفكار الذي كان من شأنه حفظُ تعريفات فصيل مهيمن لما هو خير، وحقيقي وجميل (Williams, 1977; 1983; 1985).

وقد أضفت تيارات هامشية من ماركسية القرن العشرين، في وقت لاحقٍ، الراديكالية على مفهوم الثقافة ودلالتها السياسية، التي هي نتيجة لتاريخ معيّن من التفكير في دلالة الثقافة التي تعود إلى حركة التنوير. وبتوسيع فكرة جان جاك روسّو المثالية الرومانتيكية حول «الصوت داخل» (voice within) بوصفه دليلاً على أن يظلَّ المرء حقيقياً أو مصدر ثقة أمام نفسه، اهتمّ يوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) بالطريقة التي تتكتل بها الأمم حول مجموعات قيم أساسية، وبنى من المشاعر، وطرائق الوجود، وتوحيد الأعضاء في مجتمعات متماسكة بطرائق حياة مشتركة وحقيقية. وقد رأى هيغل أنّ الثقافة عبّرت عمّا هو أكثر من الخصوصية الخالصة لطرائق الحياة الوطنية؛ واشتركت خصوصية المجتمعات التاريخية وممارساتها الثقافية في الإدراك الملحمي للمطلق (Absolute) (الروح أو العقل أو Geist) في التاريخ. وقد أعطى هيغل الثقافة أهمية دلالية في حركة التاريخ نحو صور ملموسة من التفكير في التاريخ، ولم يعد الهدف من تحقيق المجتمعات حرياتها مفهوماً مجرّداً (مثلما كان المفهوم الكانطي بحسب تأكيده)، بل تجربة متجسّدة تتوسّطها ثقافات وحكومات الدول الجمهورية الحديثة (Taylor, 2003).

وفي ظلال الفلسفة الهيغلية، بثت الماركسية الألمانية ولاحقاً البريطانية

الروح في صورة جديدة من الازدواجية نحو الثقافة، هذه المرة إما بوصفها مجالاً أيديولوجياً للطبقة الحاكمة، أو ساحة يقع فيها الصراع من أجل الحرية. وفي بريطانيا خاصة، ظهر اليسار الجديد والدراسات الثقافية في الستينيات كمحاولات للتحقيق في هذا الغموض عبر العمل مع النماذج الماركسية ـ الهيغلية التقليدية وضدها. يأتي عمل ريموند وليامز (Raymond Williams) إحدى الشخصيات المؤسّسة لهذه التقاليد، أواخر القرن العشرين ليركّز إلى حدّ كبير على مسألة مكانة الثقافة في تواريخ الفكر الماركسي، منتزعاً نصوص ماركس من الطريقة التي فسّرتها بها الماركسية الأورثوذكسية العلمية. وبإبعاد نفسه عن الأسلوب الآلي للنظرية الماركسية وممارستها، أشار وليامز إلى أنّ كتابات ماركس الفلسفية المبكرة، التي اكتنفها الغموض لسنوات كثيرة بعد موت ماركس، حملت مواقف مختلفة كثيراً حيال العلاقة بين التشكُّلات البنيوية والثقافية. وحاجّ في أنّ ماركس، نادراً ما وظّف، وبطريقة غير ممنهجة، كثيراً من مفاهيم ارتبطت بصورة شائعة به، مثل الوعي الكاذب والبنية التحتية/الفوقية. وكثيراً من النصوص الأولى، إلى جانب توضيحات أنغلز، بعد موت ماركس، تناقضت تماماً مع روح هذه القراءات المبكرة. وبدلاً من الحتمية الاقتصادية، ظهرت رؤية عن الأيديولوجية بوصفها فضاءً فعّالاً ومقرراً بحد ذاته في الوقت نفسه (بدلاً من كونها منتجاً سلبياً لعمليات أكثر جوهرية) من قراءات فاحصة لماركس في عهده الأول (Williams, 1977).

ساعد وليامز، ونوعية إعادة القراءة التي أشاعها لماركس، على هندسة ظهور دراسات ثقافية حديثة وإعادة تقييم لعلاقة الثقافة بما هو سياسي. واستطاع مع ريتشارد هوغارت (Richard Hoggart)، وإي. بي. طومسون (E. P. Thompson) تأسيس مركز الدراسات الثقافية المعاصرة (Contemporary Cultural Studies) في جامعة برمنغهام، الذي انطلق من نقطة التخلّص من الأوهام فيما يتعلّق بالماركسية الأورثوذكسية ومحصّلاتها السياسية (Lave [et al.], 1992; Hall, 1996a). ومن بين الأعمال الأولى التي أنتجتها مدرسة برمنغهام، يمكننا اعتبار اثنين هما الأقرب للسياق الذي نتحدث فيه، وذلك بغية التفكير في الدلالة الأولى لربط الدين والثقافة وما عارضته في التوجُّهات الماركسية التقليدية حيال الدين والأيديولوجيا: كتاب طومسون

صنع الطبقة العاملة الإنكليزية (*The Making of the English Working Class*) (Thompson, 1963) ـ خاصة فصل «سلطة الصليب المتحولة» (The Transforming Power of the Cross)، دراسة مطوّلة لعلاقة الحركة الميثودية الإحيائية بثورة بريطانيا المقموعة ـ ومقالة ستيوارت هول المبكرة «مشكلة الأيديولوجية: الماركسية من دون ضمانات» "The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees" (Hall, 1996c).

إي. بي. طومسون

من الملامح الأقل شهرة في تاريخ الفكر الماركسي انشغالُه الذي دام طويلاً بالدين، ولم يظهر ذلك في صورة نقد الأيديولوجية الدينية فقط، بل كذلك عبر محاولاته استيعاب الحركات الدينية التي عكست بطريقة أو بأخرى رغبة الماركسية في تعبئة الطبقات العاملة للوصول إلى نوبات غضب عفوية. وأحد الأمثلة على انخراط الماركسية المركّب في الدين هي حالة الحركة الميثودية الإنكليزية (English Methodism). فتركيبة أنظمة دعم الطبقة العاملة والتحرُّكات الجماعية القوية أدّت بالماركسيين ومؤرّخين آخرين لثورة بريطانيا الفاشلة أن يرغبوا في فهم الدلالة الاجتماعية للنسبية في معانيها السياسية.

أصبح هذا الجدال مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بكلّ من إيلي هاليفي (Elie Halévy)، وإريك هوبزباوم (Eric Hobsbawm)، وطومسون. في منتصف القرن ردّ هوبزباوم وطومسون أطروحة هاليفي التي قدّمها بداية القرن عن أن الإحيائية الميثودية (Methodist revivalism) قد أحبطت الثورة في إنكلترا، مُحبِطةً عملية تحويل الطبقات العاملة إلى الروح البروليتارية عبر تشتيتها بقضايا أخرى دنيوية. كان هاليفي (Halévy, 1961 [1911]) قد أكد آنذاك أن الإحيائية قد عوضت عن تصوّفها السياسي بتكلف في السلوك الطقوسي (histrionics). وفي الخمسينيات تحدّى هوبزباوم (Hobsbawm, 1957) أطروحة هاليفي بإشارته إلى دليل أن التطابق بين الانتماء إلى الكنيسة والمدرجين في المجتمع الراديكالي تبدو مؤشراً على أن روّاد الإحياء لم يكونوا أقل انخراطاً سياسياً من غيرهم، وأن الميثودية في حقيقة الأمر بدت داعمة لتحريضات الطبقة العاملة. وبعد ست سنوات من هذا الردّ، وفي كتابه **صنع الطبقة**

العاملة الإنكليزية (*The Making of the English Working Class*) (Thompson,) 1963)، قدّم طومسون تفسيراً مركّباً للطريقة التي شهدت فيها الإحيائية الميثودية جزراً ومدّاً جنباً إلى جانب التأرجحات في النشاط السياسي الراديكالي، خالصاً في ذلك إلى أنّ العفوية الدينية قد وفّرت منافذ للإحباطات السياسية المكبوتة. وميّز طومسون هذه الوظيفة التنفيسية للأديان الإحيائية بـ«الاستمناء النفسي» (psychic masturbation)؛ إذ كانت ميول الإحياء في الميثودية انفعالية بديلة عن المظالم السياسية المكبوتة.

والمثير للجدال، هنا، أن استنتاجات طومسون تجاوزت قليلاً نقد الأيديولوجية الماركسية الأورثوذكسية للدين بوصفه تشتتاً بلا مستقبل، إن لم يكن مشهداً وهميّاً تنتفع به الطبقات الحاكمة بل ربما تروِّج له. وفي النهاية يرى طومسون الميثودية استجابة للصراع السياسي عقيمة ومضللة، «ديالكتيك ردّ الفعل». وعلى أيّ حال، تحسّنت الجدية التي درس فيها طومسون مكانة الميثودية في صنع وعي الطبقة العاملة الإنكليزية على أساس النموذج الآلاتي بطرائق أخرى، ولا سيّما، أن إعادة تفكير طومبسون في الطبقة، لم يعد في ضوء الشروط الاقتصادية المتصلّبة؛ إذ تعكس هُوية المرء الطبقية مكانته في طرق الإنتاج المهيمنة، بل في ضوء «وعي الطبقة» باقتباس استخدام جورج لوكاش (György Lukäcs) للمصطلح مبكراً في القرن، تحديداً في كتاب **التاريخ والوعي الطبقي** (*History and Class Consciousness*). جادل طومسون في مقدّمة كتابه **صنع الطبقة العاملة الإنكليزية** في سبيل فهم تجريبي لوعي الطبقة، معتمداً على نماذج الشعور والإدراك التي لم تشكّلها الظروف الهيكلية وحدها، بل الممارسات الثقافية أيضاً، بما فيها الدين.

وأيّاً كانت حدود حجج طومسون حول الميثودية الإنكليزية، فإنها أكّدت أن الأبعاد الثقافية والسياسية مرتبط بعضها ببعض ارتباطاً معقداً. حتى إذا تخطّى طومسون الخطّ الماركسي باختزاله العمليات الثقافية في حقائق بنيوية كامنة، فإنه على الأقل زعزع الشكل المزيف الذي تفترضه عادة. وقد شكّل إضفاء الحالة الراديكالية على ما بقي متضمناً في حجّة طومسون، مضمونَ الادعاء المحوري للدراسات الثقافية في بريطانيا، سواء في أعمال ريموند وليامز أو في ظلّ القيادة الفكرية للسوسيولوجي البريطاني المولود في جامايكا ستيوارت هول (Stuart Hall).

ستيوارت هول

تبين كتابة ستيوارت هول كيف كانت مزاعم ريموند وليامز المؤثرة حول ميول ماركس إلى قراءات بديلة معقولة مناهضة لمذهب الاختزالية الذي كان ينسب إليه عادة. وفي كتابه **مشكلة الأيديولوجية: الماركسية من دون ضمانات** (*The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees*)، قدّم هول ما يخصّه من تفسير لنصوص ماركس، منتهياً مع وليامز إلى أنّ القراءة الضيّقة وحدها لماركس هي التي تعزّز استمرار رؤية الثقافة بوصفها ثانوية وعارضاً جانبياً. وجادل هول بأن الثقافة عند ماركس في المقابل توجد في علاقة قائمة على «التحديد المشترك» لقوى الإنتاج في المجتمع. فضلاً عن ذلك، يبدو أن ماركس اعتبر الثقافة جزءاً من عملية لا تخدع بها المجتمعات (أو فئات منها) نفسها والآخرين؛ بل إنها تتألف أي الثقافة من «عمليات تظهر بمقتضاها صور جديدة من الوعي ومفاهيم جديدة عن العالم، وهو ما يدفع الجماهير في تحرّك تاريخي ضدّ النظام السائد» (Hall, 1996c: 27).

أضاف عمل هول إلى إسهام وليامز مدارك الماركسيّ الإيطالي أنطونيو غرامشي (Antonio Gramsci)، الذي لم تستعاد كتاباته التي كتبها في السجن في بداية القرن العشرين إلا مؤخراً بعد فترة من التعتيم عليها، وهو ما يشبه ما حدث إلى حدّ كبير مع كتابات ماركس. كان هول مسؤولاً إلى حدّ كبير عن تقديم غرامشي إلى جمهور أوسع، وعن أن يستخلص من نصوصه مضامين لدراسة الطبقة والثقافة والعرق والإثنية، وكذلك نقده الاختزالية الاقتصادية ورؤيته الأكثر تفاؤلاً عن دور الأيديولوجيات فيما سمّاه غرامشي عملية «الهيمنة» (Hall, 1996b). بإيجاز، تصوّر غرامشي موقفاً هامشياً نسبة إلى الماركسية الأورثوذكسية في أيامه مُعيراً انتباهَه في هذا لكيفية عدم اتّباع الطبقات «التابعة» (subaltern) خارج العواصم مسار التحوّل البروليتاري المعياري الذي تنبّأ به ماركس والماركسيون على أساس تحليلهم للعمليات الإنتاجية في مراكز أوروبا الصناعية.

وقف كتاب غرامشي **دفاتر السجن** (*Prison Notebooks*) على نقد وتقويض تحليلات الحتمية الاقتصادية التي نزلت بمرتبة الثقافة إلى حد النظر إليها بوصفها تفكراً مشتقاً من عمليات أكثر حتمية. وأولى اهتمامه للدور الذي أدّاه الدين الشعبي (وكذلك مسرح الشارع، والموسيقى، وغيرها) في تيسير وجود إحساس الهُوية وسط الجماهير التابعة ومعارضة القوى الاجتماعية

السائدة (Gramsci, 1971). واستخدم هول ملاحظات غرامشي بمهارة بوصفها توكيداً للأيديولوجية في عملية تشكّل الذات بطرائق لا يمكن وضعها في الاعتبار ببساطة جنباً إلى جانب الأسس التقليدية بوصفها خادعة، بل بوصفها ارتباطات نقدية مع الهيمنة، أو ما بدأ هو وآخرون في تسميته خطابات الهيمنة المضادة. وبروح غرامشي، استمرت عبارة هول: «الماركسية من دون ضمانات» في الخدمة كنوع من شعار للادعاءات المضادة للاختزالية التي تأسّست عليها الدراسات الثقافية (Hall [et al.], 2000).

تشير ذكريات ظهور الدراسات الثقافية هذه إلى أن تقاطع الثقافة ـ الدين يحمل في طيّاته رفضاً نظرياً ضمنياً للمقاربات الاختزالية، وعلى الرغم من ذلك مستعيداً الزعم بأنّ المرء يمكنه دراسة الدين دراسة منهجية بوصفه ظاهرة اجتماعية. بتعبير آخر، تشير هذه الذكريات إلى توافق الدراسات السوسيولوجية مع الدراسات غير الاختزالية للدين. ويمكن أن تكون سردية العلاقة بين منعطف ثقافي في الدراسات الدينية وتاريخ الدراسات الثقافية الماركسية أيَّ شيء غير كونها قريبة من الصحة، ينبغي ألا نغفل المفارقة المهمة فيما يتعلّق بتقاليد أخرى في الدراسة الثقافية والدينية. وبعبارة أخرى، بينما تأثير الدراسات الثقافية الماركسية في الدراسات الدينية يقوم، بشكل أساس، على الابتعاد عن النظريات الاختزالية، فإنّ النمط العام في مقامات أخرى وسط المقاربات العلمية لدراسة الدين كان أقل اتساقاً.

الدراسات الاجتماعية العلمية للثقافة والدين

تتميز دراسة الدين بوصفها إحدى التشكيلات الثقافية الكثيرة (من دون امتياز عن غيرها من الدراسات) بكثير من التقاليد العلم ـ اجتماعية منذ القرن التاسع عشر على الأقل، غير أن هذه التقاليد لم تثمر عن إجماع فيما يتعلّق بمسألة الاختزال. في هذا الجزء من المقالة، أقدّم **أولاً** بحثاً مختصراً حول كيفية تصوّر الإسهامات الرئيسة القليلة في دراسة الدين السوسيولوجية خارج التقاليد الماركسية لعلاقة الدين بالثقافة؛ **وثانياً**، تعليقاً على كيفية إفادة هذه المقاربات الكلاسيكية في سوسيولوجيا الدين العمل المعاصر في الدراسات الدينية؛ حيث تسود مسائل الثقافة والاختزالية.

التقاليد الكلاسيكية

وبينما اختزل ماركس الدين، وفقاً للقراءات التقليدية، في الأسباب الاقتصادية ـ الاجتماعية، فقد قلب ماكس فيبر أيضاً، وفق القراءات التقليدية نفسها، الآية في مناقشته أنّ ثمة ديانة ـ هي البروتستانتية ـ أسهمت إسهاماً دالاً في تشكّل ونجاح أنماط اقتصادية ـ اجتماعية في أوروبا مثل الرأسمالية. والحقيقة، على الرغم من ذلك إن فيبر مضى يحذّر بلا كلل، وليس ذلك للإشارة إلى أن البروتستانتية عملت بوصفها السبب المحدّد؛ بل إن كل ما ادّعاه هو إظهار أن البروتستانتية هيأت الأجواء الأيديولوجية التي استطاعت الرأسمالية الانتعاش فيها في أوروبا. وعلى أي حال، تجري تركة فيبر في السوسيولوجيا اللاحقة والدراسات الدينية عكس تيار المقاربات الاختزالية الصريحة بالنظر إلى الطريقة التي لم تصور الأيديولوجيات ببساطة بأنها نتاج ثانوي لعمليات أساسية بل بأنها أيضاً أدّت أدواراً حاسمة في بناء المجتمع.

إلى جانب ماركس وفيبر، أدخل إميل دوركايم مصدراً ثالثاً للبحث السوسيولوجي في دراسة الدين؛ إذ كانت أطروحته الواردة في كتابه **الصور الأولية للحياة الدينية** حول أنّ الوعي الجماعي يبرز المقدس ـ أي إن المجتمعات تبني الدين، وأن التشكيلات الدينية تمثل التشكّل الاجتماعي عبر نوع من التحويل الجماعي ـ تمثل نسخة جديدة من ادعاء اجتماعية الدين الأساسية. وعالج دوركايم، مثله مثل ماركس، الدين بوصفه نتاج المخيلة ـ «المجتمع الديني هو المجتمع الإنساني الوحيد الذي يمتدّ مثالياً إلى ما وراء النجوم» (Durkheim, 1972: 220) ـ ولكن على خلاف ماركس، اعتبر دوركايم وظيفة أيّ مركز متخيّل لهوية جماعة ما أمر لا غنى عنه فيما يتعلق ببناء المجتمعات؛ إذ لم يكن من الممكن وجود مجتمع من دون هذا التطابق مع شيء خارجي يتجاوز على نحو متزامن الجماعة ويجعلها متماسكة. ولمزيد من التبسيط، يمكن القول: إن الدين عند دوركايم يولّد ما هو اجتماعي؛ وعند فيبر يشكّل ما هو اجتماعي؛ وعند ماركس هو أعراض لما هو اجتماعي.

التقاليد المعاصرة

قد يحدد المرء ثلاث مداخلات بارزة في الدراسة المعاصرة للدين،

تلك التي تضع في المقدّمة نوعاً معيناً من الادعاء السوسيولوجي يتمثل في الإصرار على فكرة أن الأديان ليست ظاهرة ثقافية فقط، بل إن مفهوم الدين نفسه هو بناء ثقافي. المداخلة **الأولى**، هي كتاب ويلفريد كانتويل سميث (Wilfred Cantwell Smith) **معنى الدين وغايته** (*The Meaning and End of Religion*) الذي افترض أن «الدين» يتم النظر إليه بوصفه عالماً متميزاً من التجربة الإنسانية (Smith, 1959)، هو مفهوم جديد وفي الوقت نفسه محدّد ثقافياً ـ وهذا ابتكار غربي حديث. وقبل الحقبة الحديثة، وفيما وراء حدود الخطاب الغربي، لم يحمل الدين (حيث يظهر مصطلح مكافئ، وهو ما بيّن أن الحالة لا تكون كذلك دائماً) دلالة عالم منفصل عن جوانب أخرى من الحياة الثقافية؛ ولا كان متصوراً أنّ المرء يمكنه أن يحصي عدد الديانات المتميّزة («الهندوسية» مثلاً). وبعبارة أخرى، جادل بأنّ العادات الغربية الحديثة من تخيّل الدين بوصفه عالماً متميّزاً من التجربة والديانات بوصفها كيانات متماسكة، تسيء فهم الأعراف الاجتماعية على أنها حقائق فينومينولوجية. وعلى الرغم من تأكيده أن طريقة تصوّرنا للدين تتضمن نوعاً من الخطأ الذهني الموروث ثقافياً، فإنه، أي سميث، لم يذهب بعيداً إلى حد إنكار وجود واقع من أي نوع للدين (Smith, 1959). واقترح في نهاية الأمر استعادة المفهوم ماقبل الحداثي عن الدين بوصفه شيئاً مثل الإيمان، وهو يفضح بذلك، كما يمكننا القول، عجزه الخاص عن تحرير نفسه من الميول البروتستانتية (Asad, 2001).

المداخلة **الثانية** رؤية ويلفريد كانتويل «الدين» بوصفه مفهوماً حديثاً غربياً عاد إلى الظهور بعد بضعة عقود في واحدة من الملاحظات التي أدرجت كاقتباس بشكل متكرر في الدراسات الدينية: حجّة جوناثان زي. سميث (Jonathan Z. Smith) في مقدّمة **تخيّل الدين** (*Imagining Religion*) «بينما هناك قدر مذهل من البيانات، والظواهر، والتجارب الإنسانية، والتعبيرات التي يمكن تصنيفها في ثقافة أو أخرى، وفق معيار أو آخر، على أنها دينية ـ فإنه لا توجد **بيانات عن الدين**، فهو ليس إلا نتاج دراسة العالِم. وهو يُخلق لأغراض الدارس التحليلية بواسطة أفعاله التخيلية من مقارنة وتعميم؛ إذ ليس للدين وجودٌ مستقلٌ بعيدٌ عن الأكاديمية» (Smith, 1982). وقد أثارت أطروحة جوناثان سميث جدالاً وتعليقات مطوّلة، وهو ما كان في جزء منه بسبب قابليتها لتفسيرات كثيرة. فهل قصد أنّ الدين «بحد ذاته» يُعجزنا عن الفهم،

وأنه لا يُترك لنا مصدر آخر لتخيّله؟ أم قصد بدلاً من ذلك (وهذا الأكثر احتمالاً) أنّ الدين ليس له وجودٌ بعيدٌ عما نمارسه من تلفيق حوله؟ أو في سجل آخر، هل قصد الإشارة إلى أنّ تاريخ إنتاج «الدين» كموضوع للدراسة كان مجرد نتيجة لما قامت به الدراسة الأكاديمية من تجسيد للمجرد، وليس نتيجة سياسة ثقافية معينة تتجاوز الدراسة الأكاديمية؟ ألم يأتِ اختراع الدين والأديان أيضاً في سياق التصور الكولونيالي وتلك الأوضاع الأخرى حيث المقارنات بين الشعوب وثقافاتها، أخبرت عن التصميم الذاتي لأوروبا وتبريرها للسيطرة على بلدان الآخرين غير الأوروبيين وغزوها؟

تبرز هذه الأسئلة التشابهات بين أطروحة سميث وأطروحة إدوار سعيد التي سبقتها بثلاث سنوات فقط في نص مؤثر حول نظرية ما بعد الكولونيالية، وهو **الاستشراق**: عن أنّ «الشرق» على هذا النحو غير موجود، لكنّه في المقابل نتاج مجسّد للمخيلة الإمبريالية الغربية (Said, 1979). وقد نقارن ادعاء جوناثان سميث في عمله **الخريطة ليست أرض** (*Map is Not Territory*) (1978) حول أن الشعوب البدائية، في إطار تاريخ الدين، غير موجودة حرفياً؛ لأنها فشلت في التسجيل في خطابات «الدين» التي قنّنتها الأكاديمية، مع إشارة غاياتري سبيفاك (Spivak, 1987) المستفزّة (في عمل آخر مؤثر في النظرية مابعد الكولونيالية) إلى أنّ «التابع لا يمكنه التحدّث» لأنّ حديثه (أو حديثها) غير قابل للاستيعاب عند الخطابات السائدة حول المعنى والحديث والفعالية والاعتراف.

على أية حال، تبدو ملاحظة جوناثان سميث على الأقلّ في منزلة الاعتراف، مثلما هو الحال فيما يتعلّق بملاحظة ويلفريد كانتويل سميث، بأنّ عادة تخيّل الدين المعاصرة بوصفه شيئاً متميّزاً، متجسداً في عدد من الكيانات المتميزة (الأديان)، تدلّ على الطريقة التي نتخيّل بها الأشياء أكثر من دلالتها على ماهية الأشياء ـ أطروحة بنيوية اجتماعية (ربطها سميث بكانط، مفترضاً مطابقتها مع فكرة أننا لا نستوعب الأشياء بحد ذاتها لكن يجب أن نمثّلها بدلاً من ذلك في أنفسنا، وهي عملية تتضمّن أفعالاً تخيّلية من المعرفة والتصنيف). ولكن على خلاف ويلفريد كانتويل سميث، رفض جوناثان سميث دعم مفهوم الدين بوصفه «إيماناً» أو أيّ شيء من هذا القبيل؛ إذ رأى أنّ الدين لا يمكن استيعابه إلا كخيال، حتّى لو كان، حيث

لم يكن سميث معارضاً لتلك الحالة أبداً، خيالاً ضرورياً. وبصياغة أخرى، بينما يجب علينا دراسة «الدين» و«الأديان»، لا بدّ من أن نكون على وعي بحقيقة أنّ هذه التجسيدات تساعدنا ببساطة في الجهد التصنيفي المبذول في دراسة الطرائق التي يبني بها الإنسان عوالم ورؤى عالمية (Smith, 1996). وتتمثّل مقتضيات من يدرس عمليات بناء العالم في أنها (أو أنه) لا تحاكي، بسذاجة، الأخطاء الذهنية التي يقع فيها المشاركون الدينيّون بالتعامل خطأً مع خطاب «الدين» على أنه شيء واقعي. وعلى الرغم من أنّ سميث ربط مقاربته بمقاربة كانط، فسأناقش هنا أنّ أطروحته حول «تخيّل الدين» تلائم على نحو أفضل إمبريقية ديفيد هيوم (David Hume) الذي أكّد بالمثل أننا في الوقت الذي لا يمكننا فيه العيش من دون الاستدلالات التي نقوم بها بشكل روتيني (حول السببية مثلاً) فإننا يجب أن نظلّ مدركين للحدود الواقعية لمعرفتنا وبل لفقرها كذلك.

المداخلة الثالثة، تأتي في إطار عمل بروس لنكولن الذي يثير في أعماله اعتراضات عديدة على الوضع الراهن للبحث الأكاديمي في الأمور الدينية، متأثراً بافتراضات سوسيولوجية أساسية حول محدّدات الدين الاجتماعية، وكذلك بمؤرّخي الفكر ما بعد الماركسي الذي استعرضناه سالفاً. في أعماله الأولى، ولا سيما كتابه المهمّ **خطاب المجتمع وبناؤه** (*Discourse and the Construction of Society*) (Lincoln, 1992)، قام لنكولن بشيئين: **أولاً**، طوّر نظرية حول الدين في صورة مجموعة من الاستراتيجيات البلاغية التي توظّفها المجتمعات في العمليات الطبيعية للتشكّل الاجتماعي. وبهذا المعنى، افترض لنكولن سمة روتينيّة للتقاليد الدوركايمية. ومن ناحية أخرى، ابتعد عن هذه التقاليد في تأكيده ثيمات الصراع والسلطة والقوة، التي لم تكن جميعها بارزة في تفسير دوركايم لما هو اجتماعي.

في كتابه المهم **خطاب المجتمع وبنائه**، أخذ لنكولن صفّ الماركسيين مثل رولان بارت ولويس ألتوسير وأنطونيو غرامشي بوصفه شخصاً مهتماً بعلاقات السلطة بوصفها تخترق الثقافة. وقد جادل أن الثقافة، ولا سيّما الدين، تخدم كموقع لمفاوضات مستمرة حول السلطة والامتياز في المجتمع، أو «صراع الهيمنة» (Lincoln, 1992). وفي نظرة إلى الماضي، مال لنكولن ـ فيما يقرب من ثلاثة عقود من الكتابة ـ إلى التشديد فقط على جانب

واحد من دور الثقافة في صراع الهيمنة: وهو الدور الأيديولوجي، على سبيل المثال، ما يبذله هذا الدور من جهد في إخفاء الدقة التاريخية الخاصّة به داخل مزاعم متعالية قصد بها إجازة موقف ما ونزع الشرعية عن مواقف أخرى. وهذا ما يعني أنه لم يبحث في الطريقة التي لم يشر بها صراع ببساطة، عند غرامشي ومن تأثر به (ستيوارت هول ومدرسة برمنغهام، وإرنستو لاكلو (Ernesto Laclau)، وشانتال موف (Chantal Mouffe)، في **الهيمنة والاستراتيجية الاشتراكية** *Hegemony and Socialist Strategy* (Laclau and Mouffe, 1986)، إلى بنى السلطة بأنواعها (من قبل أولئك الموجودين في السلطة) على سبيل المثال تعيين المعارضة واختيار ما يتلاءم منها، وتلفيق السلطة... وغير ذلك؛ بل إنّ صراع الهيمنة يشير أيضاً إلى جهود تحدّي تلك المزاعم الخيالية في أحقّية السلطة والحكم والامتياز ونزع الشرعية عنها، تحديداً عبر إظهار تعسفية هذه المزاعم.

ظهرت أكثر إسهامات لنكولن اقتضاباً في صياغة مفهوم «الثقافة والدين» كنموذج نقدي في دراسة الدين في عمله شديد الإيجاز «أطروحة حول المنهج» (Lincoln, 1996)، وهو نصٌّ جاء على نمط عمل ماركس «أطروحة حول فيورباخ» (Marx, 1978)، وكذلك عمل والتر بنيامين «أطروحة حول فلسفة التاريخ» (Benjamin, 1969). وقد جادل لنكولن **أولاً** بأن الدين، مثل كل الثقافات ينبغي مقاربته بوصفه تفاوضاً على السلطة بواسطة كلام منمق، وبواسطة الانتباه إلى مسائل مثل «من يتحدّث... إلى أيّ جمهور... ومن يربح ماذا؟ وبأيّ قدر؟ من يخسر في المقابل؟» **ثانياً**، أثار لنكولن قضية علاقة الباحث بالأشياء الثقافية، أو مسألة التموضع: «كثيرون ممّن لا يفكّرون في الذود عن دينهم أو دين آبائهم ضدّ أيّ بحث نقدي ما زالوا يتحمّلون أعباء هذه الحماية في سبيل إيمان أناس آخرين». وبتعبير آخر، لاحظ لنكولن، تحت واجهة التسامح والتعددية الثقافية في دراسة الدين، دلائل على حالة إمبريالية مزمنة، أي «ضمير مثقل بذنب الإمبريالية الغربية». **ثالثاً**، شدّد لنكولن مراراً وتكراراً على الإسهامات المهمة لتقاليد الدراسات الدينية: أي نقد الجوهرانية الثقافية (cultural essentialism): «بناء «الثقافات» المريب ـ إن لم نقل الفيتشي ـ كما لو كانت جماعات مستقرة ومتميزة من الناس المعروفة بقيم ورموز وممارسات ثابتة ومتميزة». وأشار لنكولن إلى أنّ

الجوهرانية الثقافية تخطئ بخلطها تمثيلات الفئة المسيطرة للمعنى الثقافي مع ثقافات بحد ذاتها، مخفية نقاط الخلاف التي تشير هذه التمثيلات، من خلالها، إلى صراع من أجل الحصول على امتياز تعريف الجماعات على خلفية سرديات منافسة مختلفة ومجموعات قيم، ومطالبات بهوية، وغيرها. وفي نقطة ذات صلة بهذا السياق، لاحظ لنكولن الصعوبات التي يلاقيها الباحثون في تمييز أنساق من الأيديولوجيا التي تعمل في مجتمعاتهم الخاصة، لأنّ (أ) «وعي المرء هو بحد ذاته نتاج المجتمع»، و(ب) «أنّ النجاح نفسه لنسق ما يجعل طريقة عمله غير مرئية» (Lincoln, 1996).

تتألّف تركيبة لنكولن من التوجُّهات النيودوركايمية والنيوماركسية في دراسة الدين والثقافة إذاً من ثلاث سمات رئيسة. **الأولى**: إنه ينطلق من افتراض أن المجتمعات تبني الدين، وأن هذا البناء مهم جداً في عملية التشكل الاجتماعي. **الثانية**: تأكيده أن الدين يتألّف من خطاب السلطة المنمق، ومن ثَمّ مثلما هو الحال في المقامات الثقافية كافّة، على المرء أن يرى الدين في سياق عمليات صراعات الهيمنة. **الثالثة**: إنه يقدّم اقتراحاً منهجياً: في دراسة الدين لا بد للمرء من أن ينظر بعين الشك إلى مزاعم الدين، بدلاً من التعامل معها على أنها دليل من الدرجة الأولى، وذلك لأن الخطابة الدينية تعمل عبر إخفاء أصولها الثقافية والتاريخية الخاصة، زاعمة بدلاً من ذلك أصالة التأليف، وسلطة الأصول المتعالية المتجاوزة للتاريخ.

تلك هي السمات، إذاً، التي تصوّر بعض المداخلات الحديثة المهمّة في الدراسة العلمية الاجتماعية للدين والتي تتعامل بجدّية مع دور الثقافة، وذلك من خلال (١) رؤية الدين بوصفه مجموعة متفرعة من الثقافة بدلاً من كونه شيئاً قائماً بذاته (انظر أيضاً: McCutcheon, 2005)؛ وعبر (٢) تأكيد الطرائق التي يشارك بها الدين أيضاً في صراع الهيمنة؛ و(٣) تمييز الطريقة التي يخالف بها تصنيف الدين نفسه، بالفعل، الخصوصية الثقافية للغرب الحديث. وفي الجزء المتبقّي من هذه المقالة سأبحث في مشكلة الاختزالية في الدراسات الدينية عبر استكشاف بعض الطرائق التي أسفر بها المنعطف الثقافي عن تحوّل من التوجّهات القائمة على الضمير إلى توجّهات تؤكّد الطريقة التي قد لا يظلّ بها شيء مثل الدين ضمن الضمير بل بدلاً من ذلك ضمن الثقافة نفسها. وأختم المقالة بتلخيص الحجّة التي وضعتها هنا عن أن

إحدى الإسهامات الأكثر إنتاجاً لتقاطع «الثقافة والدين» قد تكون التحوّل نحو تحليل الدين كما لو كان منقوشاً في التشكّلات الثقافية، بدلاً من كونه موجوداً في القلوب، أو العقول، أو مجموعات المشتركين في طقوسه. وإني لأتعامل مع هذه بوصفها أحد إسهامات السوسيولوجيا الواعدة في دراسة الدين، حتى لو ظلّت السوسيولوجيا في الغالب مفتوحة بما يكفي على المقاربات المتمحورة حول المعتقد.

الدين حالة الأشياء (لا حالة ذهنية)

على الرغم من أهمية إسهام جوناثان سميث في دراسة الدين البحثية، هل من الممكن الاعتراف بأن الدين هو أكثر من «المتخيل» ذاتياً عبر التسليم بأن وجود الدين له موقعه المتجاوز للعقول والأجساد، والمتجاوز للأسطورة والأداء، أي موقعه في شيء مثل ثقافة أو نظام اجتماعي، وفي تكنولوجيات التمثيل والذات، في خطابات عن الحقيقة والذاتية؟ أراني أخلص في هذا إلى اقتراح الحاجة إلى دراسة الدين للبحث فيما قد يعني فصل الدين عن الوعي الفردي والجماعي بوصفه وحدة التحليل الأساسية، وبدلاً من ذلك لتصور كيف يبقى «الدين» في موقع آخر ظاهري بالنسبة إلى شخص واحد أو أكثر. وإذا كان التيار العام في الماركسية والعلوم الاجتماعية هو اختزال الدين في بناء ذاتي/ شخصي، فكيف يمكننا إعادة التفكير في الدين بوصفه ظاهرة اجتماعية موضوعية بغية استيعاب كيفية استمراره في بناء مجتمع التاريخ الحديث؟

تراعي هذه المقاربة ما يمر، أحياناً، تحت مسمّى نظرية الخطاب، والتي يمكن ردّها إلى عناصر في إطار إعادة التفكير في ماركس. وعلى سبيل البداية، أظهر ماركس أنه بقدر ما يمكن للحقائق الاجتماعية أن تكون أيديولوجية، فإنها تنجم عن ظروف موضوعية. حتى الشخص ذو «الوعي» والمعتقدات فإنه يخرج في تحليل ماركس من ظروف محددة. وبينما تدين المؤمنين أمر متوقع، بناء على انفصالهم عن آليات تحكم حياتهم فعلياً، فإن الموقع الفعلي للظواهر الصوفية والحيلة اللاهوتية، عند ماركس، يوجد على المستوى البنيوي للتنظيم الاقتصادي ـ السياسي للمجتمع.

لتوضيح ذلك، لاحظ كيف قامت تعليقات ماركس الشهيرة، ضمن كتاب

رأس المال على «فيتشية السلعة وسرّها»، بفعلَين (Marx, 1977: 163-177): **الأول**، إنها ذمّت المجتمع «المستنير» المتخلّص من الأسطورة، وهو ما ظهر بشكل متعالٍ في فيتشية أفريقيا والعالم الجديد؛ إذ اعتبر المجتمع الغربي هذه الأشياء صفات خرافية للقيمة منسوبة إلى أشياء غير حية، بينما بَنَت أوروبا في قمة تطوّرها الاجتماعي المتقدّم والمتحضّر نظاماً اقتصادياً ـ اجتماعياً بتشكّلات سياسية قائمة على أساس تحوّل ذي معنى روحي، أيضاً، لعمليات إنسانية وموادّ خام إلى أشياء اجتماعية ذات قيم غير قابلة للتفسير، أي السلع (انظر أيضاً: Mulvey, 1996; Taussig, 1983). **الثاني**: يجافي نقد ماركس لفيتشية السلعة الحسّ العام الذي اعتبر الدين حالة ذهنية. فإذا كان التدين موجوداً في أذهان الأفراد؛ فذلك لأن الظروف التي أتاحت ظهور تلك المعتقدات هي بالفعل ذات بعد روحي في طبيعتها. والشيء الأكثر أيديولوجية في كل هذا هو عدم النظر أبعد من المعرفة فيما يتعلق بتفسير الدين؛ لأن ذلك سيتحفظ على تحليل الظروف التي تسببت بوجود الدين بوصفه وعيها الثقافي.

المشكلة، تاريخياً، هي أن السوسيولوجيا مالت إلى الاعتماد في الغالب مثلها مثل السيكولوجيا، على إطار الوعي؛ إذ تقدم تفسيراً مختلفاً لتشكّلها، مثلما صوّرته لحظة خاصة في كتاب دوركايم **الصور الأولية من الحياة الدينية**. في الاقتباس الآتي، حدّد دوركايم ما يمكن عدّه مقدّساً، وفي هذا، استبعد، على عكس ماركس، أي شيء لا يمكن تفسيره في إطار إسقاطات الوعي الفردي أو الجماعي:

> ليس من الكافي أن يخضع شيء إلى آخر كي يكون الثاني مقدّساً عند الأول. فالعبيد أقلّ مكانة من أسيادهم، كذلك الرعية نسبة إلى ملوكهم، والجنود للقائد، والبائس لما يملكه من ذهب، والرجل الطامح في السلطة لمن يمنعها عنه؛ ولكن إذا قيل بعض الأحيان عن رجل أنه يصنع ديناً من هذه الكائنات أو الأشياء التي يقرّ بقيمتها المميزة وتفوّقها بالنسبة إليه، فإنّه يعترف بهذه الطريقة أنه الواضح أن الكلمة في كل الحالات تأخذ معنى مجازياً، وأنه لا يوجد شيءٌ في هذه العلاقات دينيٌّ فعلياً (Durkheim, 1976: 37).

وفيما يبدو تحدياً لمزاعم ماركس حول تديّن الأنظمة الاجتماعية، ميّز دوركايم الدين عن علاقات التبادل، والسيطرة، والتقييم في مجتمع ينبثق عن بنى السلطة والاقتصاد السياسي. وبالقيام بذلك، تجنّب الإشارة إلى أيّ شيء قابل للتصنيف بأنه حديث، مقيداً نفسه بالعلاقات التصنيفية بين العبيد والسادة، والرعية والملوك، والجنود والقادة، والساعي للسلطة ومالكها. والمهم في هذا هو تضمين فيتشية الذهب، وكأنه يعني أنه إذا كانت الفيتشية ما قبل الرأسمالية دينية، فإنّ نظيرتها الرأسمالية ليست كذلك بلا شكٍّ.

تطلّب المجهود الذي بذله دوركايم في تبرير هذا التميز أن يختزل جميع الأمثلة عن علاقات السلطة المشكّلة بنيوياً والابتعاد عن الظواهر الذاتية: «إذا قيل بعض الأحيان عن رجل ما أنه يصنع ديناً من هذه الكائنات أو الأشياء...». اختزال تشكل المفاهيم البنيوي للقيمة في تشكّل المفاهيم الذاتي لها يمكّن دوركايم من تنحية الاقتصاد السياسي بوصفه «دينياً» للسبب نفسه الذي نحّى لأجله السحر؛ فالسحر وفيتشية السلعة، على الرغم من ارتباطاتهما الثانوية بمظاهر الدعم الجماعية (على سبيل المثال الكهنوت أو طرق الإنتاج)، هي في الأساس أنشطة فردية. فالرجل الذي «يصنع الدين» من الذهب يفعل ذلك كما يبدو بصورة مستقلة عن الظروف التاريخية التي تم فيها تبجيل الذهب بوصفه شيئاً قيماً بشكل غير قابل للتفسير؛ وما لديه من فيتشية هي فيتشية معرفية في طبيعتها، خطأ ذهني، ويفترض تمييزه عن الحالات «الدينية الفعلية» التي تعتبر المجتمعات فيها الكائنات والأشياء بصورة جماعية بوصفها قيّمة في أصلها.

بتعيين مكانة مجازية لنسبة «الدين» العامة إلى بنى الطبقة وفيتشية السلعة، يتشبث دوركايم بقانون اعتبار منتجات الثقافة الغربية مثل الرأسمالية، تماماً مثلما يزعمون أنها عليه: أي عقلانية وعلمانية. وباستبعاد تعيين ما هو «ديني» عن أيّ شيء لا يمكن أن يمثّل نفسه في صورة وعي، منع دوركايم منعاً حاسماً إمكانيةَ تحليلِ دينيةِ الثقافات والخطابات والأجهزة والتكنولوجيات والقواعد والأنظمة التي تنسق الظروف التي يحدث فيها نسبة الصفات إلى القيم وإدراكها. ويؤكّد دوركايم الفرض الذي رفضه ماركس، الذي اعترف بالدين في حالات موضوعية للأشياء وليس فقط حالة ذهنية.

من بين النظريات الحديثة حول الخطاب والذات، ثمّة بديل عن الذاتية

الثابتة لكلّ من الجوهرانية والبنيوية المضادة للجوهرانية أخذت شكل انعطاف إلى خارج ذات الشخص، مسلّمة في ذلك بأن موقع الذات يقارب موقع اللغة أو الخطاب. وقد ظهر هذا المنعطف المحوري في القرن العشرين بداية عن طريق فرويد ولاكان، من ناحية، وفوكو من ناحية أخرى. ومن ثم، فمن المثير للفضول أن فرويد وفوكو ما زالا يُعتبران رمزين مستقطَبين للجدال «البنيوي ـ الجوهراني» (essentialist-constructivist).

واستجابة لهذا الوضع، جادلت تيريزا دولوريتيس (Theresa de Lauretis) بأن «الحافز العنيد» (stubborn drive) عند فرويد و«علاقات السلطة» (the relations of power) عند فوكو ليست بعيدة عن التوافق ومستبعد بعضها بعضاً كما يمكن أن يُتداول عموماً» (De Lauretis, 1998: 858). ففي تصوير فوكو لعملية إضفاء الذاتية، فإن السلطة تنتج الشخص/الرعية/الذات كتأثير للخطاب «من دون الاعتماد حتى على وساطة تصورات الشخص الخاصة... و[من دون] أن يتحتّم عليه أولاً أن يُتبنّى داخلياً في وعي الناس» (De Lauretis, 1998: 858). أمّا بناء فرويد لإضفاء الطابع الجنسي، فقد اعتمد على مفهوم كون هذا الشيء فطرياً في جزء منه وغير فطري في جزئه الآخر. أي، إنه في النشاط الجنسي، لا يوجد شيء يحدّد سلفاً، جسدياً أو بيولوجياً، تشكّل الشخص جنسياً. ولكن ما يوجد بالفعل قبل وجود التجلّيات الممكنة للفانتازيا الجنسية هو الرغبة («الرغبة الجنسية» (Sexualtrieb)). وهذه الرغبة، عند فرويد، توجد في الجسد، ولكن يفترض أن تميز عن طرق التمثيل التوهّمية (العلامات) التي تنشغل بها الرغبة وتفصح عنها بوصفها نشاطاً جنسيّاً. وتكمل دولوريتيس قائلة: «وإذا لم يكن من المفترض مساواة الرغبة بالنشاط الجنسي، فإنه يمكن على الأقلّ مساواتها بالوعي» (De Lauretis, 1998: 858).

أشارت تيريزا إلى أن مفهوم فوكو عن «علاقات السلطة»، التي تشكّلت أواخر السبعينيات، صور مفهوماً عن السلطة يعمل على الجسد وداخله، لكنّه مستقلّ عن الوعي، ويجب في هذه الحالة قراءته في سياق البنى «اللاكانية» «Lacanian» الخاصة بالشخص/الذات المتكوّنة في «حقل دراسة «الآخر»» ـ أي عبر اللاوعي المنظم لغوياً. وما أقصده هنا ليس الموافقة على أن فوكو لم يحقّق أكثر ممّا كان علماء النفس التحليليون قد شدّدوا عليه سابقاً؛ وذلك

لتحديد ظهور نماذج إضفاء الذاتية التي تحدّد أصل الذاتية في طرق الخطاب والتمثيل الموجودة خارج «مخيّلة» الشخص ومستقلة عنها، وكذلك ينطبق الأمر على وعيه، أو معرفته، أو أي مجازات أخرى حول موقع الذاتية التي يستخدمها المرء. وبشكل ضمني، ليس «الدين» المرتبط بالشيء، ولا عمليات «تخيّل الدين» ينظر إليهما على نحو ملائم بوصفهما موجودين في عقول الناس وقلوبهم؛ إذ تخفق العقول والقلوب والأذهان والأجساد في إنهاء عمل الثقافة والخطاب.

شكّل المنعطف اللغوي تحدّياً لنموذج الرابط بين الفرد والمجتمع والذي افترض مسبقاً وجود عمليات آلية بين الكيانات العضوية المتميزة: من ناحية الأفراد المرتبطين بأجسادهم، ومن ناحية أخرى، المجتمعات بوصفها مجرد مجموعات من الأفراد. ومع نظرية إضفاء الطابع الدلالي، كان ما ظهر هو إمكانية القول، مثلما فعل فوكو، إن «شيئاً ما مثل اللغة، حتى لو لم تكن في صورة الخطاب الصريح، وحتى لو لم تُسَخّر من أجل وعي ما، يمكن عموماً أن تُعطى للتصور» (Foucault, 1970: 361). إلى حد انبثاق تاريخ فوكو للعلوم الإنسانية في كتابه **نظام الأشياء** (*The Order of Things*) عن نقده للتحليل النفسي، فإنّ ما ظلّ واضحاً أن خطأ فرويد لم يكن افتراضه تحديداً للذات بشكل مخفي عن طريق اللاوعي؛ بل كان فشله في المضيّ قدماً بمفهوم عن الشخص/الذات واللاوعي بوصفهما تأثيراً للغة، ومن ثَم تصوّرهما كيانين لا يأتي موضعهما فيهما نفسهما بل في شيء ما خارجهما. وقد تكون دولوريتيس محقة في أن فعل فرويد ذلك في نظريته عن الرغبة؛ بمعنى آخر، كان إنجاز لاكان عندما أعاد وصف اللاوعي كشيء مبني مثل لغة: موقع الشخص هو في الآخر، وموقع الآخر هو في اللغة.

حجّتي هنا، إذاً، أن دراسة الدين المستقبلية، ستجد من الضروري، على نحو متزايد، التعامل جدياً مع حالة الدين الخارجية نسبة إلى الشخص بطرائق تجعل أطروحة «تخيّل الدين» أقلّ صلة بالموضوع ممّا اعتبرت في الماضي. ومثل هذه الدراسة قد تجد نماذج في عمل شخصٍ ما مثل جاك دريدا، الذي أسهم بعدد من الكتب والمقالات حول موضوع الدين خلال العقد الأخير ونصف حياته؛ إذ حلّل دريدا التلفزيون، والاتصالات، والسفر بالطائرة، وغيرها من عناصر العولمة كأمثلة على ما أشار إليه بـ«حياة ما بعد

الدين» متبعاً مفهوم ما يسمّى «موت الدين». وكانت حجّته، المؤثرة فيما أصبح يسمّى «المنعطف الديني» للفلسفة، هي أن الدين يكاد يكون ميتاً في أواسط العلمنة. وهذا لوجود نوع من إعادة الميلاد، أو ربما تقوية لما هو ديني في بنى العالم التي تهندسها عملية رأس المال التوسّعي، عبر الانتشار الفوري للكلمة (عبر الاتصالات) والحضور (عبر السفر) والخطابات القانونية حول العالم مثل: حقوق الإنسان (Derrida, 1996; 2001). ولا تتيح المساحة هنا أن نفسّر حجّة دريدا؛ ويكفي القول إننا من وجهة نظره لا نرى الدين اليوم إلى حدّ كبير في معتقدات الأفراد مثلما هو في المنطق الثقافي في عالم التاريخ الحديث. وإني لأشير إلى أنّ سوسيولوجيا الدين تلك ذات الصلة بتطوّرات الحداثة في عهدها المتأخّر ستكون الوحيدة القادرة على رؤية هذا النموذج من الدين كحالة للأشياء بدلاً من رؤيته كحالة ذهنية، وأنّ هذا سيقتضي من حقل الدراسة أن يتخلّى عن الافتراضات السالفة التي طالما ظلّت محل اعتقاد نحو: «اختزال» الدين من الواقع الموضوعي المدرك إلى شيء مجرّد متخيّل. ومن ثَمّ، قد يتبدّل السؤال ليصبح: بأيّ الطرائق يُبنى العالم الذي نعيش فيه بناءً دينياً حتى ولو كان معلقاً بقناع العلمانية؟

المراجع

Asad, Talal (2001). "Reading a Modern Classic: W. C. Smith's the Meaning and End of Religion." in: Hent de Vries and Samuel Weber (eds.). *Media and Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 131-147.

Benjamin, Walter (1969). "Theses on the Philosophy of History." in: Walter Benjamin. *Illuminations: Essays and Reflections*. Edited by Hannah Arendt; Translated by Harry Zohn. New York: Schocken Books, pp. 253-264.

Braun, Willi, and Russell T. McCutcheon (2000). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell and Co.

De Lauretis, Theresa (1998). "The Stubborn Drive." *Critical Inquiry*: vol. 24, pp. 360-372.

Derrida, Jacques (1996). "Faith and Knowledge: The Two Sources of "Religion" at the Limits of Reason Alone." in: Jacques Derrida and Gianni Vattimo, (eds.). *Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 1-78.

________ (2001). "Above All, No Journalists!." in: Hent de Vries and Samuel Weber (eds.). *Media and Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 56-93.

Durkheim, Eìmile (1972). *Selected Writings*. Edited by Anthony Giddens. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ (1976). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph Ward Swain. London: George Allen and Unwin.

Foucault, Michel (1970). *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. New York: Vintage Press.

Gramsci, Antonio (1971). *Selections from the Prisons Notebooks*. Edited by Quinton Hoare and Geoffrey Nowell Smith. London: Lawrence and Wishart.

Halevy, Elie (1961 [1911]). *England in 1815: Halevy's History of the English People in the Nineteenth Century*. London: Ernest Benn Ltd. Vol. I

Hall, Stuart (1996a). "Cultural Studies and its Theoretical Legacies." in: David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, pp. 262-275.

_______ (1996b). "Gramsci's Relevance to the Study of Race and Ethnicity." in: David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, pp. 411-440.

_______ (1996c). "The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees." in: David Morley and Kuan-Hsing Chen (eds.). *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*. New York: Routledge, pp. 25-46.

_______ [et al] (2000). *Without Guarantees: In Honor of Stuart Hall*. New York: Verso.

Hobsbawm, Eric (1957). "Methodism and the Threat of Revolution in Britain." *History Today*: vol. 7, no. 2, pp. 115-124.

Laclau, Ernesto, and Chantal Mouffe (1986). *Hegemony and Socialist Strategy*. New York: Verso.

Lave, Jean, Paul Duguid and Nadine Fernandez (1992). "Coming of Age in Birmingham: Cultural Studies and Conceptions of Subjectivity." *Annual Review of Anthropology*: vol. 21, pp. 257-282.

Lincoln, Bruce (1992). *Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification*. Oxford: Oxford University Press.

_______ (1996). "Theses on Method." *Method and Theory in the Study of Religion*: vol. 8, no. 3, pp. 225-227.

_______ (2000). "Culture." in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon. *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell and Co., pp. 409-422.

Lukács, Georg (1971). *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. Translated by Rodney Livingstone. Cambridge, MA: MIT Press.

Marx, Karl (1977). *Capital, vol. I: A Critique of Political Economy*. New York: Vintage Books.

_______ (1978). "Theses on Feuerbach." in: Karl Marx and Friedrich Engels. *The Marx-Engels Reader*. Edited by Robert C. Tucker. New York: Norton and Norton, pp. 143-145.

Masuzawa, Tomoko (1998). "Culture." in: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 70-93.

McCutcheon, Russell T. (2003). *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. New York: Routledge.

_______ (2005). *Manufacturing Religion: The Discourse on sui generis Religion and the Politics of Nostalgia*. Oxford: Oxford University Press.

Mulvey, Laura (1996). *Fetishism and Curiosity*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Said, Edward (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Smith, Jonathan Z. (1978). "Map is Not Territory." in: Jonathan Z. Smith. *Map is Not Territory*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 289-309.

_______ (1982). *Imaging Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ (1996). "A Matter of Class." *Harvard Theological Review*: vol. 89, no. 4, pp. 387-340.

Smith, Wilfred Cantwell (1959). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1987). "Can the Subaltern Speak?." in: Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign, Ill.: University of Illinois Press, pp. 271-313.

Taussig, Michael (1983). *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Taylor, Charles (2003). *Hegel and Modern Society*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Taylor, Mark C. (ed.) (1998). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Thompson, E. P. (1963). *The Making of the English Working Class*. New York: Vintage Books.

Williams, Raymond (1977). *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press.

_______ (1983). *Culture and Society, 1780-1950*. New York: Columbia University Press.

_______ (1985). *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*. Oxford: Oxford University Press.

قراءات مقترحة

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: John Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (2001). "Above All, No Journalists!." in: Hent de Vries and Samuel Weber (eds.). *Media and Religion*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Lincoln, Bruce (2003). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Mahmood, Saba (2004). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

McCutcheon, Russell T. (2003). *The Discipline of Religion: Structure, Meaning, Rhetoric*. New York: Routledge.

Smith, Jonathan Z. (2004). *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Smith, Wilfred Cantwell (1959). *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press.

القسم الثاني

المنهج

الفصل الثاني عشر

المنهجية في سوسيولوجيا الدين

أولي بريين ريس

التحدي الذي تفرضه المنهجية

لا تحظى المنهجية في سوسيولوجيا الدين إلا بنقاشات قليلة؛ إذ تعتمد سوسيولوجيا الدين الإمبريقية على مقاييس المراجع الكمية أو الدراسات النوعية التي تتبع الدراسات النموذجية. وعلى الرغم من ذلك، ثمة تطورٌ حادّ في المنهجية العلمية الاجتماعية يرجع إلى فلسفة العلوم ما بعد الوضعية (post-positivist) والمساعدة التي قدّمها استخدام الكمبيوتر، وهذا ما يفتح أمامنا آفاقاً جديدة. ومن أهداف هذا الفصل مناقشة حدود المناهج القياسية، لتقديم بعض الإمكانات الجديدة، وتأييد فكرة مناهج مركبة بوصفها مقاربة مثمرة.

تميل المراجع المكتوبة حول المنهجية إلى تبسيط مدارس فلسفة العلم، ومن ثَم عرقلة مقاربات تقوم على رؤى أكثر دقّة أو تعقيداً. وقد أدّى النقد الأساس لكلٍّ من الوضعية وموقفها المضاد من الذاتية إلى تأمّلات في كيفية تجاوز ثنائية الذات ـ الموضوع، ومن ثَم الفجوة بين الإبستيمولوجية والأنطولوجية. وقد ألهمت هذه التأمّلات المختصّين في علم المناهج في العلوم الاجتماعية لاقتراح مقاربات جديدة، سنلخص بعضها لاحقاً.

يشير مصطلح «مناهج» إلى أساليب البحث العملية لاختيار المعلومات وتجميعها وتحليلها. وينبغي أن تكون المناهج قابلة للاستخدام ومفيدة في توضيح المشكلة المثارة في مشروعٍ ما وتكون وثيقة الصلة بإطاره النظري. والمناهج هي أدوات تقوم بردم الهوةً بين النظريات وأسسها الإمبريقية، ويمكن للفصل بين النظرية والمنهج أن يؤدي إلى أفكار عامة من دون أساس إمبريقي، من ناحية، وإلى اكتشافات تافهة من دون دلالة نظرية من ناحية أخرى.

في تحديد مشكلة البحث عن طريق الرجوع إلى نظريات معينة، يصبح هناك مجموعة من المناهج خاصة مناسبة للبحث. على سبيل المثال، تشير نظريات برغر ولوكمان (Berger and Luckmann) الفينومينولوجية إلى إعادة بناء رؤى الناس العالمية من مصادر مكتوبة، أو ملاحظات ميدانية، أو مقابلات مفصّلة. كذلك تشير نظرية الاختيار العقلاني (Rational Choice Theory) إلى مناهج منبثقة عن بحث السوق (market research). أمّا نظرية غيدنز في تشكيل البنية (structuration)، فهي وثيقة الصلة بمنهجيته (Giddens, 1993)، ومن ثَم، إنها مقاربة تأويل مزدوج. وبتطبيق مفاهيم بورديو (Bourdieu, 1979)، يصبح من المنطقي استخدام منهجه في الدراسة الميدانية، وإيجاد أنماط من المؤشّرات النوعية عبر تحليل التناظر (correspondence analysis). وللدراسة القائمة على نظرية واقعية نقدية أن تتطلّع إلى مناهج تلائم تحديد الآليات السببية الكامنة في «تحليل رجعي» (retroductive analysis) مفيداً من مناهج مختلطة. وهذا ما يؤدّي إلى مناهج مثل تلك التي قدّمها أندرو ساير (Sayer, 1992).

ويشير مصطلح «منهجية» إلى مسائل تصل إلى ما وراء الهدف من مشروعٍ ما؛ إذ تنعكس المنهجية على ملاءمة تصميمات البحث وصلاحية الاكتشافات البحثية من منظور فلسفة العلم. فالمشكلات التي تثيرها سوسيولوجيا الدين مشكلات معقّدة، ومن ثَم، تتطلّب تركيبة من أنواع عديدة من المعلومات، ينبغي الحصول عليها بواسطة مناهج مختلفة.

تفعيلُ الدين إجرائيّاً

حظيت سوسيولوجيا الدين بشيء من الإجماع حول ما يمكن أن يندرج تحت مصطلح «الدين» في قابليّته للبحث بواسطة مناهج علمية اجتماعية. وثمّة اتفاقٌ أيضاً أنّ كثيراً من المسائل الدينية المهمة تقع خارج اختصاصها. فأي مشروع في سوسيولوجيا الدين ينبغي تضييق مجاله ونقطة تركيزه إلى جوانب معينة. وهذا ما يعني اقتراح تعريف صوري، يوفّر أساساً نظرياً، وكذلك تعريفاً إجرائياً يوفّر أرضية إمبريقية.

ولاختيار المناهج تداعيات، سواء حدّد الدين على المستوى الأكبر («الماكرو» "macro-level")، أو المستوى الأصغر («المايكرو» "micro-level") أو بوصفه علاقة ديالكتيكية بين البنية والفعالية. كما توجد تداعيات منهجية

فيما يتعلق بمعرفة جوانب الدين الموضوعة في بؤرة التركيز؛ إذ قد يميّز الدين بوصفه رؤية عالمية أو أيديولوجية أو تنظيماً أو موقفاً أو مجموعة من القيم أو أمزجة وحوافز أو نزعة أخلاقية ـ وكلّ تعريف إجرائي يشير إلى مقاربة منهجية معينة. وقد يدرس السوسيولوجيون الدين بوصفه واقعاً في سياق حياة عادية أو في سياق أزمة فردية أو جماعية. الحالة الأولى تقود إلى التركيز على العادات الدينية، بينما تثير الحالة الثانية قضية الثيوديسيا. وقد يُدرس الدين بالعودة إلى نمطه الرسمي الراسخ، أو بالعودة إلى أصنافه الشعبية المتعددة، أو تعريفه وظيفياً ودراسته في صور ضمنية لها نظائر دينية.

يدعو كلّ من هذه التعريفات إلى مجموعة من المناهج ذات الصلة. وفي أي بحث إمبريقي نجد التعريف الصوري يتبعه تعريف إجرائي يقدّم مفتاح اختيار المنهج. والمنظورات العلمية المختلفة تؤدي إلى أشكال متباينة من فهم فعل المذهب الإجرائي (operationalization). فيمكن على سبيل المثال اعتباره قياساً لبُعدٍ كامن، أو ملاحظة تمسُّك بظاهرة معينة، أو إعادة بناء تفسيري مزدوج لرؤية عالمية ما. وينبغي لكل مشروع إمبريقي أن يختار منظوراً معيناً، وهذا ما يترك سوسيولوجيا الدين العامة أمام تحدٍ من تجميع النتائج المكتشفة وتنظيمها، ومن ثَم، يعتمد تقدُّم سوسيولوجيا الدين عامة على جمع معلومات نابعة من دراسات تستخدم طيفاً واسعاً من المناهج.

دراسة الأديان في سياقات اجتماعية هي مغامرة معقّدة بلا شك، وذلك أيضاً لأنّ الدين ظاهرة معقّدة، ومن المثير للشك افتراض أنّنا يمكننا تعريف الأديان بوصفها كيانات متميّزة منفصلة. ولا يمكن الدفاع عن افتراض أنّ الناس منتسبون إلى «دينٍ ما»، فالمجتمعات قد تتسم بالشرك، أو التوفيق بين أديان مختلفة، أو الانتقاء من بينها، أو التنوّع الديني. ومثل هذا التعقيد الديني يتطلّب مجموعة من المؤشّرات المختلفة، فإذا كان الالتزام بأديان راسخة يستخدم بوصفه المؤشر الرئيس في عملية اجتماعية ذات تعقيد ديني متزايد، فإن أنماط التدين الجديدة تبدو هامشية.

يمكن تبيين تعقيد الدين بتحديد السمات أو الأبعاد الرئيسة لذلك. وقد اقترح نينيان سمارت (Smart, 1996) مقاربة متعددة الأبعاد للدين المقارن. وتشمل بُعداً طقوسياً أو عملياً، وآخر مذهبياً أو فلسفياً، وبعداً أسطورياً أو

سردياً، وآخر تجريبياً أو عاطفياً، وبعداً أخلاقياً أو قانونياً، وآخر تنظيمياً أو اجتماعياً، وبعداً مادياً أو فنياً، وأخيراً أبعاداً سياسية واقتصادية للدين. ويستهدف هذا الإطار دراسات مقارنة للأديان. وقد قسّم كثير من السوسيولوجيين الدينَ إلى اعتقاد وانتماء، وأضاف بعضهم بُعداً عملياً. وبإضافة أبعاد أكثر، يمكن الخروج بدقائق أكثر. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ كلاً من هذه الأبعاد يدعو إلى إضفاء طابع إجرائي معين.

يمكن لكلّ بُعد أن يقسّم إلى تقسيم فرعي إضافي؛ ومن هنا اقترح تشارلز غلوك (Charles Glock) (في مرجع: Glock and Stark, 1965) التمييز بين خمسة أبعاد للالتزام الديني: التجريبي، والطقوسي، والأيديولوجي، والفكري، والتبعي. وينبغي عقدُ توازن فيما يتعلق بعملية إضفاء الطابع الإجرائي الملائم؛ إذ ينبغي الإشارة إلى التعلّق بالدين والبعد عنه على حدّ سواء. على سبيل المثال، المقياس الذي يقيس درجات التدين ينبغي أن يُكَمّل بمقياس يقيس المقاربات التدريجية للإلحاد الصارم.

إمكانيات المناهج الكمّية ومشكلاتها

تتّسم الدراسات الكمّية برؤية الخصائص الاجتماعية بوصفها متغيّراتٍ تخضع لقياس موحّد وأرقام محدّدة. ويعتمد أيّ قياس على معيار التناغم مع الواقع؛ إذ يعتبر الدين ظاهرة تتألّف من بُعد واحد أو أكثر، يمكن إضفاء الطابع الإجرائي على كل بعد منها ورسمه بواسطة إسناد هادف للأرقام. ومسألة تحديد أبعاد الدين هي تحدٍّ نظريٌّ وإمبريقي في آن، وهو متغيرٌ لا يمثل بالضرورة خاصية متقلبة؛ إذ يمكن أن يشير فقط إلى مرجع مقارن. وتتنوّع الأقيسة في درجة الخصوصية بدءاً من التقسيم الثنائي، أو التصنيف الصوري، والتنظيم بحسب الرتب، أو التدريج بحسب المسافة. وتعود سوسيولوجيا الدين إلى جميع هذه الأنماط من القياس. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ النماذج الإحصائية غالباً ما تعتمد قياسات ثابتة للحصة، وينبغي لسوسيولوجي الدين النظر فيما إذا كان نموذج إحصائي معين يتلاءم مع البيانات المتوفرة لديهم.

وعلى الرغم من أنّ الإمبريقية المنطقية طالما فضّلت الدراسات الكمية، فإنها ليست بالضرورة استنباطية أو وضعية. فالتصميمات الكمية عادةً ما

تتطلب تخطيطاً شديد التدقيق، وقياسات دقيقة ومعتمدة، وإجراءات صارمة للتحليل. وهي خصائصُ تشير إلى مقاربة استنباطية، لكن يمكن تعديلها أثناء التحليل.

قد تكون الدراسات الكمية على مدى طويل مثل الدراسات التي تجرى على الجماعة عبر استطلاع الرأي (panel studies). وعلى الرغم من ذلك، غالباً ما تستخدم الاستطلاعات المسحية كبديل. وتظهر المشكلات الاجتماعية عند استخدام دراسات قطاعية بغية الحصول على تفسيرات سببية. والهدف الأول من أيّ مسح هو الحصول على فكرة عامة حول انتشار خصائص معينة في عينة مأخوذة من السكان، والمعتاد، أن تشير الخصائص إلى مواقف. وتستند الاستطلاعات المسحية إلى بنود تحليلية، أو خيارات إجابة موحدة على أسئلة موحدة. فالأشخاص المنتخبون للاستطاع يخضعون لاختبارات موجَّهة بغية التحكم بما إذا كان هؤلاء الأشخاص المستجوَبون يفسرون الألفاظ وفقاً لمعناها المقصود أم لا وما إذا كانوا يستطيعون الإجابة باستخدام التصنيفات المقدَّمة أم لا. وبتبسيط القياسات وتوحيدها تُمكّن الاستطلاعات المسحية من إجراء مقارنات وسط مجموعة كبيرة من الحالات.

وبحكم كون أي بند من مواد القياس معرضاً للخطأ، فإن الدراسات الكمية غالباً ما تجمع بين عدّة بنود في مقياس واحد بغرض تعزيز درجة المصداقية وتوفير تحكّم داخلي في درجة الجودة. والقياس الجيد ينبغي واقعياً أن يكون أحاديَّ البعد، كذلك جميع البنود ذات الصلة بالموضوع نفسه. وإذا قيست البنود بوصفها ثنائيات منفصلة، فإنّ الرجوع إلى أحد مقاييس غوتمان (Guttman) يوفر التحكم بصفتها أحادية البعد. وفي حالة ترتيبها ترتيباً بحسب الرتبة، يمكن آنذاك تقدير ما إذا كانت تشكّل صورة من صور مقياس ليكرت (Likert) أم لا، واستخدام مقياس ألفا كرونباخ (Kronbach) لقياس ثباتها، فيما تشير درجة الارتباط بين بندٍ ما والمقياس المتبقّي إلى أحادية بُعد هذا البند.

كثير من الدراسات الاستطلاعية تستخدم التحليل العاملي (factor analysis) بغية تحديد مجموعة من البنود التي يمكن تجميعها في مقياس واحد. ويقوم التحليل العاملي على اختبار ما إذا كانت مجموعة من البنود مرتبطة ارتباطاً

وثيقاً أم لا، وما إذا كان من الممكن نسبة الارتباطات إلى عامل أساسي مشترك. إذا بدت العوامل مرتبطة فيما بينها، يمكن استخدام التناوب لتحديد أيّ منها يمكن نسبته إلى عامل آخر. وهذا الإجراء غالباً ما يقدّم بوصفه إجراء استقرائياً، على الرغم من أنّ التحليل العاملي التوكيدي ممكن أيضاً. وهو في الأساس يقوم على مقياس فَتريّ (interval-scaled)، وينبغي استخدامه بحذر عندما تكون البيانات مرتبة ترتيباً بحسب الرتبة.

تهدف التصميمات الكمية عموماً إلى تحديد أنماط ثابتة من التباين الارتباطي بين الصفات بغرض تحديد العلاقات السببية، وتفترض الإجراءات مسبقاً أن جميع المتغيرات المناسبة متضمّنة. وعكس ذلك، سيشير التحليل إمّا إلى «صلات متبادلة خاطئة» حيث يمكن تحديد التباين الارتباطي من دون علاقة سببية، أو إلى «مفارقة سمبسون» (Simpson's paradox)، حيث لا يتم العثور على التباين الارتباطي بسبب عمليات سببية مختلفة. شرط إدخال المتغيّرات المناسبة، يصبح نموذج الارتباط الخطي (graphic correlation) ـ مثل الرسم البياني ـ قادراً على تحديد السلسلة السببية بين البيانات المرتبة بحسب الرتبة. ومثل هذه النماذج استخدمها أيضاً سوسيولوجيو الدين، على سبيل المثال، مع بيانات من دراسة القيم الأوروبية (European Values Study).

تقوم الاستطلاعات على معلومات شاملة لعدة قطاعات (cross-sectional information)، ومن ثَم تُختبر الفرضيات السببية عبر التباينات الارتباطية الشرطية. فتحليل الانحدار (regression analysis) يرتبط بالفرضيات حول التأثير السببي لمتغير واحد «مستقل» أو أكثر في متغيّر «تابع». ويعبّر معامل الانحدار عن درجة التغيّر في المتغيّر التابع النابع من تغيّر وحدة في المتغيّر المستقل.

تمثّل دراسة لنسكي (Lenski, 1961) مثالاً كلاسيكياً على المسح الاستطلاعي الكمي. وكان هدفها اكتشاف ما إذا كانت التزامات الناس الدينية تؤثّر في تصرفاتهم وأفعالهم اليومية. وصمّمت الدراسة بوصفها بديلاً عن الملاحظات المباشرة القائمة على مقابلات شخصية موحّدة مع عيّنة من الأشخاص من ديترويت. وقد عُرف الدين عبر بُعدَين: الأورثوذكسية المذهبية

ومذهب التكريسية (devotionalism) ـ التواصل مع الله. وكان السياق الاجتماعي محدّداً بالاقتصاد، والسياسة والأسرة. وحدّدت السببية بأنماط الارتباط، التي كانت نظرياً معقولة ومنطقية ولم تشترك في دليل متناقض، بحسب لنسكي. وخلصت الدراسة إلى أنّ الدين «دائماً ما يؤثّر في الحياة اليومية لجموع الرجال والنساء في المدن الكبرى الأمريكية الحديثة» وأنّ «الدين يترك أثراً في جميع النظم المؤسّسية العرفية الأخرى في المجتمع» (Lenski, 1961: 320). وأصبحت الدراسة نموذجاً قياسيّاً للاستطلاعات الكمّية، لكنّها هدف رئيس لنقد المناهج الكمّية أيضاً.

ويمكن العثور على مرجع أكثر حداثة عند ديفاوس (DeVaus, 1996: chap. 18). هذا المرجع يبيّن الإجراء الموحّد لإضفاء الطابع الإجرائي على الدين، وتحديد الأبعاد، ونماذج الانحدار بوصفها أدوات تفسيرية. وعلى الرغم من ذلك فهي تخفق في أخذ أخطاء القياس في الاعتبار، ويلغي نموذج الانحدار بنود التفاعل.

تهتم المسوح الاستطلاعية المستوحاة من المدرسة السلوكية بطرح أسئلة حول السلوك الديني أو المواقف الدينية. وعلى الرغم من ذلك، من الممكن إثارة أنواع أخرى من الأسئلة. فاستبيان المشروع الأوروبي حول التعددية الدينية والأخلاقية (Dobbelaere and Riis, 2002)، أثار مسائل حول الأسباب الكامنة وراء تصرّفٍ ما أو ظروف تبنّي موقف ما؛ لذا، جاءت الدراسة أقرب إلى تقديم طريقة تفكير المستجيب للاستبيان من تحليل الارتباطات بين المواقف. ووفّرت دراسة التعددية الدينية والأخلاقية (The Religious and Moral Pluralism (RAMP)) تحليلاً لأهمية محددات الالتزام الديني البديلة. وقد أجريت الدراسة عبر تحليل انحدار متعدّد مع شروط التفاعل (Billiet [et al.], 2003). وقد واجه التحليل سلسلة من التفسيرات النظرية ـ تشمل نظرية التحديث ـ العلمنة ـ بمؤشرات إمبريقية. ويشير مثل هذا التحليل من «حسن التلاؤم» إلى تناغم نسبي بين نموذج نظري ما والبيانات الإمبريقية. فقد تتلاءم نماذج عديدة مع البيانات بصورة أو بأخرى، ولا يحدّد هذا الإجراء تفسيراً واحداً بوصفه تفسيراً صحيحاً، بل يستبعد تدريجياً التفسيرات غير المحتملة.

يتقدّم بناء النماذج الإحصائي بسرعة تجعل الأمثلة المرجعية باطلة. والخطوة الأولى التي ينبغي قطعها هنا هو السماح بالتفاعل بين المتغيّرات المستقلة. وهذا ما يعني أنها قد يكون لها تأثير مركّب، إضافة إلى تأثير كل منها الفردي. والخطوة الأخرى هي السماح للمتغيّرات المستقلة الثنائية باستخدام «متغيّرات وهمية» (dummy variables) في تحليل الانحدار. وقد تحقّقت تقدّمات حديثة أيضاً باتجاه إدخال البيانات المرتبة بحسب الرتبة؛ إذ تراعي نماذج الانحدار اللوجستية المتغيّر التابع الثنائي، ومن ثم تبيّن إمكانية أن تغيّرَ من صفاتها عبر تأثير المتغيرات المستقلة.

تصف تحليلات الانحدار بطبيعة الحال مجموعة بسيطة نسبياً من القضايا السببية: وهي، المحصّلة الثابتة والاحتمالية لعملية أحادية الجانب تتضمن جميع العوامل ذات التأثير. وقد تحدد أيضاً أنماط «مثير ـ استجابة» ثابتة، لكن لا يمكنها تحديد الآلية السببية في العملية.

يمثّل تحليل العلاقات البنيوية الخطية (LISREL) مقاربة مختلفة بعض الشيء تهتمّ بالتغايرات بين العوامل. وهذا يراعي نماذج تتضمّن آليات التغذية الاسترجاعية، كذلك يراعي قياس الأخطاء؛ لذا تعدّ نماذج العلاقات البنيوية الخطية أقرب كثيراً إلى التفسيرات النظرية. وقد صمّمت في البداية من أجل بيانات المقياس الفَتري. وعلى الرغم من ذلك بذلت مؤخراً محاولات لمراعاة البيانات المرتبة بحسب الرتبة.

بسبب هذه التطورات، تقترب النماذج الإحصائية من الفرضيات النظرية الموضوعة مسبقاً لسوسيولوجيا الدين. وعلى الرغم من ذلك، يمكن لمخرجات النماذج الإحصائية المتقدّمة أن تكون صعبة على التفسير. على سبيل المثال، من المعقّد جدّاً قراءة مخرجات من تحليل انحدار لوجستي بمتغيرات عديدة متفاعلة. ولجعل التحليل معقولاً، ينبغي تقليل عدد المتغيرات؛ لذا، على الرغم من تعقيد هذه النماذج إحصائياً، فإنها يمكن أيضاً أن تكون بسيطة من وجهة نظر نظريّة. وأخيراً، باستخدام نماذج إحصائية شديدة التعقيد، قد يختلط الأمر على الباحث أيضاً مثله مثل القارئ.

إمكانياتُ المناهج النوعية ومشكلاتها

تشير المناهج النوعية إلى فئة متنوعة من المقاربات. وتختلف أنواع المناهج النوعية في الرؤى العلمية والأهداف والإجراءات العملية، ومن بين الملامح المشتركة بين هذه المناهج يأتي التركيز على التفسير التأويلي لظواهر ثقافية معقدة وموضوعة في سياق معين، وتعتمد هذه التفسيرات على معيار التماسك والاستمرار. وهذا ما قد يعني إمّا أنّ التعبيرات ليست متناقضة أو أنّ كلاً تعبير منها يمكن أن ينبثق عن نسق أكثر شمولية للمعنى، أي رؤية عالمية. وبهدف الوصول إلى تكامل داخليٍّ لدراسة حالة معينة، قد يصير من الصعب ربطها بحالات أخرى، والأصعب دمج جميع الحالات في سوسيولوجيا الدين بشكل عام.

لا تتصف المعلومات النوعية بأنها «أضعف» من البيانات الكمية، بل تتصف بدراسة المعاني الإنسانية التي يفسّرها الباحث. وتستخدم التصميمات النوعية غالباً بغرض تقديم «وصف واسع» ـ لحالة فردية أو حالات قليلة ـ مبني على مراقبة البشر في «بيئتهم الطبيعية» أو لمحاولات فهم الرؤية العالمية الداخلية للفاعلين من البشر عبر مقابلات مفصّلة. وتتضمّن هذه النوعية من دراسات الحالة في الغالب مقارنة ضمنية بين الحالة المدروسة و«المجتمع العادي».

تعتمد أصناف عديدة من المناهج النوعية على باحث واحد، مثل العمل الميداني أو سلسلة من المقابلات المفصّلة؛ لذا يصير منظور الباحث قضية منهجية. ويرى بعضهم هذه الذاتية أمراً إيجابياً، تسمح بالآراء الشخصية في الوصف والتحليل، مثل براون (Brown, 1991). ينسج العرض سردية بصوتي راهبة ومؤلّف معاً؛ إذ يصير المؤلف صديقاً مقرّباً من الراهبة ويشارك في طقوس الانضمام إلى الفودو (voodoo)، ويتأثّر العرض بمشاركة المؤلّف الشخصية، وهو ما يقرّ به صراحة، ويدافع نقدٌ مضاد عن المقاربة الشخصية: «يترك دارسو الإثنوغرافيا القديرون وغير المرئيين في آن واحد لقرّائهم فكرة بسيطة عن السلطة التأليفية أو كيف يتفاعل المؤلفون مع الشخصيات التي يقدّمونها» (Spickard [et al.], 2002: 132). وقد تؤدي أي دراسة ميدانية أيضاً إلى بعد نقدي من جانب الباحث ومن ثَم تؤدي إلى

مأزق أخلاقي، مثلما وثّق روي واليس (Wallis, 1987) في دراسته عن الساينتولوجيا (Scientology)(*).

يمكن التقليل من مأزق الذاتية عبر اشتراك أكثر من باحث ميداني واحد في المشروع والسماح لتصويباتهم بالتحكم في الانحياز الذاتي. وقد أظهرت ماغواير (McGuire, 1988) هذه المقاربة في دراستها عن جماعات الشفاء. وكان هدف الدراسة «فهم إطار المعرفة عند أتباع هذه الجماعات»، و«فهم أفعال المؤمنين من وجهة نظرهم الخاصة». ودعت المقاربة إلى «تعاطف منهجي»، إذ إنه حتى السلوك الغريب يعتبر هادفاً في نطاق علاقة المؤمن بالجماعة. وهذا ما يقود إلى السعي للموازنة بين إرساء التعاطف والثقة والحفاظ على مسافة ذاتية ـ موضوعية علمية. تبدأ الدراسة بمراقبة المشارك في الجماعة، وكان على جميع المشاركين في المجموعة البحثية توضيحُ موقفهم الشخصي. وبغرض المشاركة، يفترض على الملاحظ أن يظهر اهتماماً واحتراماً حقيقياً، وقد تبنّت بعض المجموعات وجهات نظر مختلفة أساساً عن وجهة نظر المراقب، وفي تلك الحالات يُستعان بملاحظ إضافي في المجموعة. وحقيقة أنّ كلَّ مراقب شارك في أكثر من مجموعة ساعدت على الحفاظ على مسافة علمية، وتبعت الدراسة سلسلة من المقابلات المكثّفة، ومع احتواء المقابلات تفسيرات بدافع انفعالي عن المعاناة، فقد استجاب من عقدت معهم المقابلات بوصفهم بشراً. وكان أحد التحديات المنهجية الرئيسة هو وضع الخبرات والأفكار في ضوء نسق الاعتقاد الأكبر عند الأشخاص موضع البحث، متضمناً ذلك أفكارهم حول السببية، والمسؤولية الأخلاقية، وثيوديسيا الأمراض، والكوزمولوجيا. وكانت

(*) مجموعة من المعتقدات والممارسات الدينية وضعها عام ١٩٥٤ المؤلّف الأمريكي رون هوبارد (L. Ron Hubbard) (١٩١١ ـ ١٩٨٦) الذي طوّر برنامجاً من الأفكار سماه (Dianetics) (أي عبر العقول) ساد خلط آنذاك بينها وبين مؤسسة (Dianetics). تتلخّص فكرتهم أو هدفهم في مكننة الإنسان والعلاقات الإنسانية على جميع المستويات بدءاً بالفرد ونهاية بالدول، بغية تخليص الإنسان من الخصائص الإنسانية المتغيرة غير القابلة للحساب أو التنبؤ بها في المعاملات، والتي تؤدّي إلى أخطاء فادحة عند اتخاذ القرارات إلى حدّ اتخاذ قرارات غير منطقية (أخلاقية في بعض الأحيان) لأنها موطن ضعفه وتعرقل رقيه (بحسب الساينتولوجيا) إلى درجة إتقان عمل الماكينات. للمزيد انظر موسوعة ويكيبيديا:
<https://en.wikipedia.org/wiki/Scientology> (المترجم).

الدراسة حقيقة محدودة بأنها محض استكشافية، وعلى الرغم من ذلك، تشير نتائجها إلى فرضيات يمكن اختبارها عبر مزيد من البحث.

تراعي تصميمات نوعية كثيرة المرونة، ومن ثَمّ يتشكّل التفسير التحليلي بواسطة الباحث، وبغية تجنّب الذاتية، فإنّ المعلومات غالباً ما تخضع لتحليل ممنهج وموثّق جيّداً. وتوجد طرائق كثيرة لتحليل المعلومات النوعية، ويمكن لمجموعة البيانات الواحدة أن تحلّل بطرائق عديدة. وفي كثير من الأحيان، كان التركيز موجَّهاً نحو تعبيرات تتعلّق بثيمة معيّنة في المادة. وعلى الرغم من ذلك، من الممكن أيضاً التركيز على ثيمات خفيّة أو ضمنية، أو على اتجاه الحجّة، أو على نمط بلاغي أو خطابي، أو استخدام سيميائي للعلامات أو على نوع خطاب تشير إليه الحجج المطروحة. فيمكن أن ينصبَّ التركيز على ثيمات معينة أو على سير ذاتية فردية. ويؤدّي كلٌّ من هذه المنظورات إلى مقاربة تحليلية علمية معينة.

تتألّف الطريقة الكلاسيكية من التحليل القائم على ثيمة معينة من كتابة تقارير واستبعاد الموضوعات غير المناسبة، وتصنيف الموضوعات في فئات واسعة، وتنظيمها في فئات رئيسة، وربط بعضها ببعض في عرض نظري متّسق، وهذا ما يمكن إجراؤه بطريقة ممنهجة أو بأخرى. تقدم النظرية المجذّرة (Grounded Theory) (Glaser and Strauss, 1967) منهجية نوعية تهدف إلى أن تكون منفتحة نظرياً ومرنة من ناحية، ومن ناحية أخرى نظامية ودقيقة وصارمة وقابلة للتكرار. وهي تقوم على تشفير مقارَن ممنهج وتدريجي للدليل الإمبريقي، **أولاً** بوصفه تشفيراً موضوعياً أي مرتبطاً بموضوع أو ثيمة معينة، **وثانياً** تشفير لثيمات موحدة وللعلاقات بينها.

وإذا كبر حجم المادة، تصبح العملية معقدة، ومن ثَم، فقد طُوّرت مجموعة من الأدوات التي تستخدم الكمبيوتر بإلهام من النظرية المجذّرة بغية تحقيق درجة أعلى من الثبات والضبط، مثل: «نود*يست» (NUD*IST)، وأنفيفو (InVivo). وهي أدوات تتيح للباحث تحديد الموضوعات المناسبة في وثيقة ونسبة الموضوعات التي تتضمّن المعنى نفسه إلى شيفرة واحدة. ويجب أن تكون معايير الضمّ إلى فئة معيّنة واضحة، فإذا كان التشفير آلي بشدة، فإنّ المعنى السياقي للموضوع يمكن أن يفقد. ومن الممكن تأمين ضبطٍ ذاتي

مشترك عبر تشفير عرضي. بعض المشاريع تطوّر رموز التشفير عن طريق استقراء البيانات، بينما تفيد مشاريع أخرى من رموز ترجع إلى تصنيفات نظرية. ويمكن للتشفير المبرمج أن يكون خير معينٍ على تجميع جميع التعبيرات المرتبطة بثيمة معينة في المادة الإمبريقية. وعلى الرغم من ذلك، يظلّ التحليل هو المتكفّل بإجراء التفسير.

غير أن استخدام المناهج النوعية في سوسيولوجيا الدين يقع تحت تحفّظات شديدة؛ إذ يوجد، على سبيل المثال، أمثلة قليلة من تجريب المنهجية العرقية أو تحليل المحادثة، على الرغم من حقيقة أن الدين يوفر مصدراً غنياً من الأمثلة على «التأشيرية» (indexicality) و«السرديات المثبتة» و«الممارسات المخادعة» التي يعيّن فيها الفاعلون معنى لاستخدامهم الرموز والطقوس الدينية.

تُشاع صعوبة المقارنة بين مجموعة من الحالات النوعية؛ إذ تقتضي هذه المقارنات تقليل درجة تعقيد الحالات والتركيز على أبعاد قليلة أساسية، وإحدى المقاربات الجديدة للدراسات النوعية المقارنة هي تحليل التناظر (correspondence analysis) (Greenacre and Blasius, 1994) الذي تطوّر كأداة لتلخيص المعلومات تأسيساً على مجموعة من المؤشّرات الصورية، ويهدف إلى تقديم رؤية شاملة للتقارب بين خصائص مختلفة حُللت في صورة رسم بياني. ونقطة الانطلاق هنا هي مصفوفة بيانات ذات جدولة متقاطعة. ويهدف التحليل إلى اكتشاف أنماط من التناظر بين معايير الأفقية في الجدول ـ مثل الانتماء الديني ـ والمعايير العمودية ـ مثل الوظيفة. وهو وثيق الصلة بمصفوفة بيانات كبيرة الحجم يمكن فيها تفسير المسافات بين خانات الجدول العمودية والأفقية تفسيراً ذا معنى، ولا تكون البنية فيها معروفةً مقدّماً. ويشير التحليل إلى أوجه التناظر بين المعايير، ولكنّه لا يفصح عن كيفية ارتباط بعضها ببعض ولماذا.

يترك التحليل النوعي المقارن (Qualitative comparative analysis (QCA)) لدراسات الحالة مساحة للتعقيد السببي؛ إذ تُرى السببية في هذا السياق بوصفها كوكبة من الظروف الضرورية والكافية لنتيجة معينة. وهي، أي السببية، حسّاسة للسياق واقتران الظروف، ولا يشير التحليل النوعي المقارَن

إلى التفسير «الأفضل» بل إلى سلسلة من الاقترانات السببية التي قد تؤدّي إلى النتيجة. ويقوم هذا التحليل على الجبر البولياني (Boolean algebra)، ومن ثَم تكرار منطق بيانات شرطية «إذا كان ـ فإنه» التي هي إما أن تكون صحيحة أو خطأ. ويؤدي التحليل إلى تحديد لكوكبة من الظروف الخاصة بالنتيجة، ثم يلخص التعبير البولياني إلى حدٍّ أدنى يميط اللثام عن أنماط عادية من البيانات. ويُترك للباحث التفسير النظري لهذا التعبير الذي يمثّل الحدّ الأدنى، وتتيح لنا هذه المقاربة مقارنة عدد صغير نسبياً من الحالات، شريطة أن يكون عدد الخصائص (المتغيرات) صغيراً نسبيّاً. ويزداد عدد المجموعات المحتملة بشكل كبير مع عدد الخصائص. والأكثر من ذلك، إن المعلومات في الأساس تكون مطلوبة حول الخصائص في جميع الحالات.

إحدى المشكلات المزعومة مع التحليل النوعي المقارن هي تأسيسه على البيانات الثنائية. وهذا بالطبع يرجع إلى استخدام المنطق البولياني. فيما يتعلّق ببعض المشكلات ـ حيث استمرار الظروف المناسبة ـ يؤدي التقسيم الثنائي إلى فقدان المعلومات. فضلاً عن ذلك، فإنّ تصنيف الحالات ليس مؤكّداً دائماً في الممارسة، ويمكن لحالة واحدة متناقضة أن تناقض منطقيّاً خلاصة مثبتة تم استنتاجها من الحالات المتبقّية. لذا اقترح تشارلز راغن (Ragin, 2000) التغلب على مشكلة التقسيم الثنائي بتطبيق منطق المجموعة الضبابي (fuzzy-set logic). وهذا ما يعني أننا يمكن السماح للعضوية في فئة ما أن تُعتبر كسلسلة أرقام بين الصفر ـ أي غير عضو ـ إلى ١ ـ عضو كامل العضوية. وفي حالات عدم اليقين، يتيح لنا هذا تحديد درجات العضوية المحتملة. وبالاستعانة بمقاربة احتمالية واستخدام برامج للمنطق الضبابي، يصبح من الممكن تحديد الظروف اللازمة والكافية للوصول إلى تفسير النتيجة. والطريقة الأخرى لمقاربة مشكلة التقسيم الثنائي هي باستخدام التركيب المنطقي متعدد القيم، والذي لا يشمل معايير احتمالية. وقد تمّ تطوير برنامج على الكمبيوتر (Tosmana) لهذا النوع من التحليل. وعلى الرغم من ذلك، يعتمد هذا النوع من التحليل في الأصل على اختيار المستويات (thresholds).

جميع هذه الأنواع من التحليلات النوعية المقارنة استخدمت استخداماً واسعاً من قبل ممارسي فروع عديدة من العلوم الاجتماعية، ولا سيما علماء

السياسة. وعلى الرغم من وجود تقاليد قوية للدراسات المقارنة في سوسيولوجيا الدين، فإنه لا يوجد سوى قليل من الأمثلة في هذا التخصّص المعرفي لاستخدام المقاربات المنهجية الجديدة للدراسات النوعية المقارنة. وعلى الرغم من ذلك، أظهر ديفيد سميلد (Smilde, 2005) قدرات هذه المقاربة فيما يتعلّق بسوسيولوجيا الدين باستخدام التحليل النوعي المقارن للدين في أمريكا اللاتينية. ولا يحدّد النوع المذكور سابقاً من الدراسات النوعية المقارنة الآليات السببية؛ إذ توجد أنواع أخرى من الدراسات النوعية قد توفّر هذه الإمكانية، مثل التحليلات التي تعرض عملية تاريخية، أو مشاهدات لسلسلة أفعال.

المشكلة الجوهرية للصوابية

تثير الاستدلالاتُ الاستخلاصيةُ من مشروع إمبريقي ما القضيةَ المنهجيةَ الأساسية المرتبطة بالصوابية (validity). وهو ما يرتبط بإجراءات خاصة بضبط المناهج وكذلك بما وراء التأملات في المنهج من منظور نظرية العلم. وتبدو الإجراءات الموثقة جيداً والموحّدة والصارمة أكثر إقناعاً من المقاربة المرنة المناسبة الصادرة عن ملاحظات الذاكرة. ومن ثَم، تبدو المقاربات الكمية أفضل قدرة على الإجابة عن مسألة الصوابية من دراسات كثيرة نوعية. غير أنّ الوضوح الإجرائي والصلابة لا يضمنان صوابية البناء؛ فبعض الدراسات النوعية تتجنّب المشكلة أو تحصّن النتيجة بشروط غامضة. وقد يختلف مؤيدو المقاربات النوعية أو الكمية على بعض النقاط فيما يتعلق بفلسفة العلوم. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن أن يعزلوا أنفسهم، فهم يواجهون تحدياً مرتبطاً بمهمّة إقناع القطاعات الأخرى من الأكاديمية، والمجتمع عموماً، بصوابية مقاربتهم المختارة. وبدلاً من مواجهة مقاربات أخرى بوصفها غير قابلة للقياس، فإنها يمكن رؤيتها بوصفها إمكانيات مقدّمة لضبط الصوابية.

أصبحت «مقاييس» المؤشرات هادفة من الناحية النظرية من خلال تفسير تأويلي لمعناها، وقد حُلّت هذه المشكلة في الغالب عبر الرجوع إلى الذوق العام. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ مثل هذه الفرضيات المساعدة فيما يتعلّق بتفسير الأفعال أو التعبيرات يمكن ضبطها بإسناد ترافقي إلى الدراسات

النوعية حول كيفية تفسير الأشخاص موضع البحث للأسئلة وتصنيفات الإجابة، أو كيفية ارتباط أفعال معينة بالمقاصد والقيود. فالدراسات الكمية تقوم على تحليلات لعدد صغير من المتغيّرات التي تقاس بمجموعة محدودة من المؤشّرات، ولذلك فهي تواجه مشكلة أساسية فيما يتعلّق بملاءمة المقياس؛ في حين من الجائز المجادلة هنا في أنّ المؤشّرات ترتبط بالثيمة النظرية، فإنه من الأقل سهولة إثبات أنها تغطّي جميع الجوانب ذات الصلة بها. وكانت إحدى طرائق إنتاج دليلٍ على الملاءمة هي الإسناد الترافقي لدراسات نوعية، وهو ما يتضمن طيفاً أوسع من المؤشرات. وهناك مشكلة أخرى تتعلق بالتفسيرات السببية القائمة على دراسات التغاير. والآلية السببية التي تربط المتغيّرات المستقلّة بالمتغيّر التابع مجرّد آلية مفترضة. ويمكن حلّ هذه المشكلة عبر الإسناد الترافقي إلى دراسات إجرائية.

لا تهدف الدراسات النوعية إلى القياس بالمعنى الموضوعي، وعلى الرغم من ذلك، تظل عرضة للتفكير النقدي الذاتي في قضية الصوابية بمعنى ذاتي بيني. وتصير القضية إذا كانت التفسيرات التأويلية المزدوجة صحيحة فيما يتعلق برؤى الأشخاص مصادر المعلومات، والتفسير المباشر من الباحث، والتحليل النظري للمعلومات. وفي إطار الدراسات النوعية، تميل قضية الصوابية إلى الارتكاز على الانحياز سواء بسبب انتقاء المعلومات، أو انطباع ما حول الملاحظات، أو انحيازات الباحث. ويأتي في القلب من هذا مصداقية الباحث، غير أن علماء المناهج النوعية بدؤوا أيضاً بنقاش واسع حول الصوابية (Kvale, 1989; Denzin and Lincoln, 2003)، أثار قضايا المصداقية والذاتية البينية. وكي تكون الدراسة التفسيرية والتوضيحية مقنعة، لا بدَّ من أن تقدّم أسباباً يمكن أن تقنع الآخرين. وبغية ضمان إجماع ذاتي بيني، ينبغي أن يكون الإجراء المنهجي موثقاً جيداً ومقنعاً. وستضيف بعض المدارس معيار التطبيق العملي: أي إنّ البحث ينبغي أيضاً أن يوفّر إرشادات مفيدة للتحرك الفعلي.

إحدى طرائق التحقّق من صوابية النتائج من دراسة نوعية ما هي مقابلتها بنتائج من دراسات أخرى. في حالات كثيرة، تشير الدراسات النوعية إلى حالة محدودة، ومن ثَم، من الضروري تحديد نطاقها ومستوى ذيوع صيتها. وبغرض ربطها مع سوسيولوجيا الدين العامة، من القيّم أكثر الإشارة إلى المقارنات الممكنة، سواء كحالات متشابهة أو متناقضة.

العلاقة البينية بين اثنين وأكثر:
إمكانيات المناهج المركّبة

يتأصل الانقسام المنهجي في كلاسيكيات سوسيولوجيا الدين الكبرى؛ إذ جاءت منهجية ماكس فيبر بإلهام من الفلسفة النيوكانطية. فقد اقترح فيبر (Weber, 1976: 1) منهجية موجهة نحو فهم (deutend verstehen) الأفعال الاجتماعية ومن ثم التفسير سببياً (ursachlich erklären) لمحصّلاتها وتأثيراتها (Ablaufen und Wirkungen). رأى فيبر السوسيولوجيا امتداداً ذائع الصيت للتاريخ، يؤسّس تحليله على أنماط مثالية من الفاعلين الاجتماعيين. أمّا منهجية إميل دوركايم (Durkheim, 1964 [1912])، فقد كانت الوضعية هي مصدر إلهامها؛ إذ اقترح دراسة الحقائق الاجتماعية كما لو كانت أشياء، محددة بخصائص خارجية مشتركة، وينظر فيها من زاوية مستقلة عن التجلّيات الفردية؛ فالظواهر العادية أو المعتادة ينبغي تمييزها عن الظواهر المرضية. كما ينبغي للتحليل أن يصنّف الأنماط الاجتماعية (المورفولوجيا الاجتماعية «social morphology»)، ولكلّ تحليل أن يفسّر أسبابه الفعّالة والوظيفة التي يحقّقها (الفزيولوجية الاجتماعية). وعلى الرغم من ذلك، فإنّ مبادئ فيبر لم تمنعه من استخدام البيانات الإحصائية في كتابه **الأخلاق البروتستانتية**، كذلك قامت دراسة دوركايم حول وظيفة الدين في قبيلة أسترالية من الشعوب الأصلية القديمة على تقارير الدراسات الإثنوغرافية.

اتفق فيبر ودوركايم على الحاجة إلى مقارنات عبر ـ ثقافية، ووجد الاثنان إلهاماً في منهجية جون ستيوارت مل. وتظلّ الدراسات المقارنة مصدراً لإلهام سوسيولوجيا الدين، وعلى الرغم من ذلك، لا تنتشر المقارنات المنهجية في دراسات الدين السوسيولوجية؛ إذ وفّرت سلسلة من دراسات المسح الاستطلاعي عبر ـ القومي رؤى قيّمة في هذا السياق. وعلى الرغم من ذلك، فقد أهملت، كما هو متوقع، مناقشة التضمين الثقافي. ويوجد أيضاً دراسات مقارنة مهمة كثيرة تستند إلى مؤشّرات نوعية. وعلى الرغم من ذلك، غالباً ما تهمل الملاحظات المنهجية.

لعلّ أحد التحديات المنهجية الرئيسة هو عقد مقارنات ممنهجة يمكنها تحديد التشابهات والتباينات وتحدد التفسيرات؛ فجذب جماعة متدينة إلى

منظومة مقارنة يعني تجاوز وصفها الذاتي وفهمها لذاتها. وهي مقارنة تقوم على تشكيل مقياس مجرّد يختزل، بمعنى ما، منظورات الجماعة المدروسة ويغيّرها. ويمكن أن تتشكّل بوصفها تأويلاً متعالياً، وتفسيراً شاملاً قائماً على التفسيرات المحدّدة للمنظورات الداخلية للجماعات المشاركة.

إحدى النقاط الخفية للاختلاف بين المقاربات النوعية والكمية ترتبط بقضية السببية؛ إذ تستهدف الدراسات الكمية عموماً تفسير الأحداث المتكررة عبر تحليل عامل التغاير، والتأثيرات المتكررة عبر تحليل الانحدار. أما الدراسات النوعية، فتستهدف عموماً استيعاب المعنى وراء الفعل عبر مقابلات مفصلة، أو آليات تؤدي إلى معالجة من خلال تحليل إجرائي، أو الظروف التي تحدّد نتائجها عبر تحليل مقارن. ومن ثَم تتولّى المناهج النوعية والكمية جوانب مختلفة من التحليل السببي، ولكن لا يغطّي أيّ نوع منهما وحده الجوانب كلها.

ترتبط الدراسات السببية للأفعال الإنسانية في محيط اجتماعي بكل من المحدّدات البنيوية والنيات الفردية، وبالأنماط المتكررة والأحداث المحدّدة، وكذلك الظروف والآليات، وبالتغيّرات المحتملة في القوة والسلوك الملاحظ. ومن ثَمّ يدعو التفسير الشامل لأيّ عملية دينية اجتماعية معقّدة، مثل علمنة أوروبا الغربية الشمالية إلى جميع هذه الجوانب، ومن ثم إلى تركيبة من المناهج.

بدلاً من اعتبار الدراسات النوعية والكمية بوصفها مقصية بعضها بعضاً بشكل متبادل، يجب النظر إلى النوعين بوصفهما متكاملين (Bryman, 1988; Riis, 2001)؛ إذ يمكن لتركيبة المناهج أن تحمل أغراضاً أكثر، فقد توفّر معلومات مكمّلة، أضف إلى ذلك أنه بدمج المناهج يصير من الممكن التحقّق من صوابيتها. وأخيراً، فإنّ نطاق الخلاصة ذات الطابع العام قد يكون محدداً بواسطة الجمع بين مناهج أكثر.

لا تزال بعض الدراسات الكمية تتميز ببحث ضمني عن حقائق موضوعية، بينما تقدّم دراسات نوعية عديدة بوصفها بحثاً عن رؤية ذاتية. وعلى الرغم من ذلك، تعدّ الموضوعية ضرباً من المستحيل، والذاتية غير كافية كأساس لتخصّصات معرفية من نوعية سوسيولوجيا الدين. فالبحث

العلمي يبدأ بخطاب في مجتمع ما، وينتهي مؤقتاً بما يقدّمه من تقييم للمعلومات التي تعتبر ذات صلة. وفيما قد لا يتّبع المجتمع نموذجاً معيناً، فإنه يوافق عموماً على مقاييس معينة من الحرفية. وكردّ فعل على الهيمنة الوضعية، يصبح الدافع النوعي أمراً مفهوماً. وعلى الرغم من ذلك، لا يعني هذا استهجان جميع المقاييس الكمية وأن جميع أشكال الخطاب غير الوضعي جديرة بالثناء. ولأننا لا يمكن أن نتوقّع تفسيراً للعالم يتضمن تلاؤماً فريداً مع الواقع فهذا لا يعني أن جميع التفسيرات هي على قدم المساواة، فبعض التفسيرات أكثر إقناعاً من غيرها، وتشكّل المناهج مرشداً مهماً لهذا التقدير المستمر.

وبرؤية من منظور سوسيولوجيا الدين العامة، تصبح المعلومات الكمية والنوعية مطلوبة بغية توضيح الموضوع. وكي نقدّر التزام الكنيسة، نحتاج إلى معرفة قواعد العضوية فيها، ومعدّلات الانضمام، والأسباب وراء انضمام الفاعلين؛ فالمعلومات النوعية والكمية يوضح بعضها بعضاً بصورة متبادلة. وبغية تفسير معدّلات العضوية فيها، يجب أن نعرف القواعد؛ وبغية رؤية امتداد القواعد، نحتاج إلى معرفة النسب. ومع إمكانية تصوير المناهج المختلفة جوانب متنوعة من ظاهرة ما، فإنّ التركيبات المنهجية تعطي صورة متعددة الجوانب وأكثر اكتمالاً.

فضلاً عمّا تقدّم، إنّ القضية المنهجية الكبيرة والخاصة بالصوابية تستدعي ضبطاً عبر ـ منهجي. ولا يكفي التحقّق من سلسلة مقاييس عبر أداة واحدة بالرجوع إلى مقاييس تأتي من أداة شبيهة، فكلتا السلسلتين قد تكون فاسدة. أضف إلى ذلك أنه لا يكفي الرجوع إلى مؤشر معين أو إلى الذوق العام. فالمؤشّر يستند إلى إجراءات قياس يمكن دحضها، والذوق العام غالباً ما يكون أقلّ عمومية وشيوعاً ممّا هو مفترض. فإذا كانت المحصّلة نفسها يمكن استخراجها من دراسات تستخدم مقاربات منهجية مختلفة، فإنها تصير أكثر إقناعاً. وإذا كانت مقاربات مختلفة تؤدي إلى استخلاصات متباينة، فإننا يجب أن ننظر فيما إذا كانت تناقض بعضها بعضاً أم لا، ومن ثَم، إذا كانت بعض المناهج تقود إلى نتائج غير صائبة، أو ما إذا كانت تكمل بعضها بعضاً بتوضيح مستويات أو جوانب أو أبعاد مختلفة من الظاهرة المدروسة. ومن ثَم، يمكن استخدام تركيبة من المناهج لضبط صوابية النتائج من عدمها.

وأخيراً، يمكن للتركيبة المنهجية أن تقود إلى تحديد امتداد أي نتائج إمبريقية؛ فالدراسات الكمية غالباً ما تؤدي إلى الحصول على تمثيل السكّان في الوقت الذي تستخدم فيه قليل من المقاييس الموحدة، في حين تهدف الدراسات النوعية في الغالب إلى تغطية جوانب الظاهرة عبر الحصول على معلومات من حالات قليلة. وبينما يعتري هذه الدراسات الكمية مشكلة توسيع نطاق المقاييس، فإنّ الدراسات النوعية تنطوي على مشكلة تعميم النتائج المكتشفة من خلال الحالات القليلة التي كانت موضع بحث. ومن ثَم، فإن تركيبة من النوعين كليهما تجعل من الممكن تحديد توسيع نطاق النتائج، وذلك فيما يتعلق بالسكان والثيمة. فعبر تكملة دراسة حالة كيفية بمسح استطلاعي، يصبح من الممكن صياغة تعميمات أوضح تتجاوز مادة الحالة. وبتكملة دراسة مسحية استطلاعية بدراسة حالة مفصّلة، يصبح من الممكن تحديد النطاق الثيمي للمقاييس، وهذا يعني الحاجة إلى تحديد ما لم تتم تغطيته في الدراسة، ومن ثَم، يصير من الممكن صياغة نتائج أوضح فيما يتعلّق بكلٍّ من درجة تمثيلها ونطاقها الثيمي.

أحد الأمثلة على دراسة في سوسيولوجيا الدين تقوم على تركيبة مخططة من المناهج هي دراسة باركر (Barker, 1984) التي تهدف إلى تفسير التحوّل إلى دين مثير للجدال. وهي تقدّم منظورات المؤمنين ومَن هم خارج هذا الدين. فضلاً عن ذلك، تغطّي الدراسة المنظور الشخصي لأحد أعضاء كنيسة التوحيد الأمريكية («الموني» «Moonie»)، والمستوى الشخصي بين أعضاء الموني داخلياً وبينهم وبين آخرين من خارج الحركة، ومستوى شخصي يضع الحركة في المجتمع. وتستدعي هذه المهمة تركيبة من مناهج عديدة، فقد هيّأت ملاحظة أولية من أحد المشاركين الباحث لمقابلات مفصّلة، وأدّى التحليل التمهيدي إلى صياغة فرضيات كانت ذات طابع إجرائي في استبيانات واختبرت استكشافياً. وقد سلمت الطبعة النهائية من الاستبيانات باليد أو أرسلت عبر البريد، وقد تم تشفير الإجابات قبل وبعد بواسطة مساعدين، وقورنت الإجابات الناتجة مع إجابات عن أسئلة شبيهة من مجموعات أخرى. وقد عقدت مقارنات خاصة مع الأشخاص الذين قاموا بالإجابة واستطاعوا التوصل إلى أنواع مختلفة من السياقات الاجتماعية التي قد يجنّدها أعضاء حركة الموني. ومن ثَم كان التحليل الآتي قائماً على

مجموعة معقّدة من المعلومات من طيف متنوّع من المصادر المستخدمة في التحليل الإحصائي بغية تعزيز فهم المتحوّلين إلى كنيسة التوحيد (Unification Church).

تثير التركيبات المنهجية مجموعة جديدة من التحديات، وبغية توحيد النتائج المتحصّل عليها من مناهج مختلفة، يجب أن يتضمّن التصميم روابط عديدة محددة. فمع المقاربات المدمجة أو المركّبة، يزداد عدد التصميمات الممكنة زيادة حادة. ولا يشير التنوّع المنهجي إلى أزمة نموذج، بل قد يعبّر عن تفكير ناضج في التحدي المنهجي لدراسة دين معقّد في سياق اجتماعي دينامي.

المراجع

Barker, Eileen (1984). *The Making of a Moonie*. Oxford: Blackwell.

Billiet, Jaak [et al.] (2003). "Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe." *Research in the Social Scientific Study of Religion*: vol. 14, pp. 129-160.

Bourdieu, Pierre (1979). *La Distinction*. Paris: Le Seuil.

Bryman, Alan (1988). *Quantity and Quality in Social Research*. London: Routledge.

Brown Karen M. (1991). *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley, CA: University of California Press.

Denzin, Norman K., and Yvonne S. Lincoln (eds.) (2003). *The Landscape of Qualitative Research*. London: Sage Publications.

DeVaus, David (1996). *Surveys in Social Research*. London: UCL Press.

Dobbelaere, Karel, and Riis, Ole (2002). "Religious Pluralism." *Research in the Social Scientific Study of Religion*: vol. 13, pp. 159-172.

Durkheim, Eìmile (1964 [1912]). *The Rules of Sociological Method*. New York: Free Press.

Giddens, Anthony (1993). *New Rules of Sociological Method*. Cambridge, UK: Polity Press.

Glaser, Barney, and Anselm Strauss (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago, IL: Aldine.

Glock, Charles, and Rodney Stark (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago, IL: Rand McNally.

Greenacre, Michael J., and Jorg Blasius (1994). *Correspondence Analysis in the Social Sciences*. London: Academic Press.

Kvale, Steinar (ed.) (1989). *Issues of Validity in Qualitative Research*. Lund: Studentlittertur.

Lenski, Gerhard (1961). *The Religious Factor*. New York: Doubleday.

McGuire, Meredith (1988). *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Ragin, Charles (2000). *Fuzzy-Set Social Science*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Riis, Ole (2001). *Metoder på tværs*. Copenhagen: DJØF Forlag.

Sayer, Andrew (1992). *Method in Social Science: A Realist Approach*. London: Routledge.

Smart, Ninian (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. London: Fontana Press.

Smilde, David (2005). "A Qualitative Comparative Analysis of Conversion to Venezuelan Evangelicanism: How Networks Matter." *American Journal of Sociology*: vol. 111, no. 3, pp. 757-796.

Spickard, Jim V. [et al.] (2002). *Personal Knowledge and Beyond*. New York: New York University Press.

Wallis, Roy (1987). "My Secret Life: Dilemmas of Integrity in the Conduct of Field Research." in: Ragnhild Kristensen and Ole Riis (eds.), *Religiøse Minoriteter*. A?rhus: Aarhus Universitetsforlag, pp. 101-20.

Weber, Max (1976). *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

قراءات مقترحة

Bryman, Alan (1992). *Mixed Methods: Qualitative and Quantitative Research*. Aldershot: Avebury.

Cicourel, Aaron (1964). *Method and Measurement in Sociology*. New York: Free Press.

Creswell, John W. and Plano, Clark Vicki L. (2007). *Designing and Conducting Mixed Methods Research*. London: Sage.

Danermark, Berth, [et al.] (2002). *Explaining Society: Critical Realism in the Social Sciences*. London: Routledge.

Denzin, Norman K. and Yvonne S. Lincoln (eds.) (2005). *The Sage Handbook of Qualitative Research*. Thousand Oaks, CA: Sage.

DeVaus, David (2001). *Research Design in Social Sciences*. London: Sage.

Kaplan, David (ed.) (2004). *The Sage Handboook of Quantitative Methodology for the Social Sciences*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Little, Daniel (1991). *Varieties of Social Explanation*. Oxford: Westview.

Ragin, Charles (1987). *The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley, CA: University of California Press.

الفصل الثالث عشر

النماذجُ المفاهيمية في دراسة الدين

جب سندينغ جنسن

يعاين هذا الفصل طبيعة النماذج المفاهيمية ودورها في دراسة الدين، ولتكن على سبيل المثال، تاريخية أو عرقية أو سيكولوجية أو سوسيولوجية، ومن ثَم، يتمثّل هدفي في تغيير أفكار سابقة عن «الظواهر» الدينية بوصفها «بيانات» مُسلّماً بها وبدهية، سواء في صورة «معطيات» ميتافيزيقية أو «تجارب» وجودية إنسانية. ويفترض من ثَمّ، أن تحل الرؤية المراجَعة حول النماذج المفاهيمية في دراسة الدين العامة والمقارنة محلّ تلك المفاهيم القديمة الدالّة على «المادة» التي نعمل بها. إن الجدال القائم هنا يناقض الفكرة الحدسية والوضعية التي نعمل عليها مع «حقائق» و«بيانات» واضحة ويمكن الوصول إليها مباشرة ومقدّمة على طبق التاريخ والمجتمع. وباستخدام المجاز المرتبط بالطهي، قد تقول إن الأمر يستغرق كثيراً من الطهي قبل تقديم المواد النيئة بوصفها مستساغة بحثياً، و«الحقائق الواضحة» لا تطهي ـ أو تقدّم ـ نفسها.

وهنا، حيث قد تظهر الحقائق والبيانات لنا مجرد حقائق وبيانات، فإن النماذج هي، بوضوح، شيءٌ ما نعمل به، ونفترض في الغالب أننا نجدها، لكننا بالتأكيد، في أحيان كثيرة نصنعها أيضاً. وعندما ننسى أحياناً أننا نعمل وفق نماذج، يتّضح لنا بالفحص الدقيق أننا نعمل بنماذج غير معترف بها أو نماذج خفيّة تشكّل معرفتنا للعوالم (المادية، والعقلية، والرمزية) التي نبحر فيها كبشر؛ لذا، فإنّ لمصطلح «نموذج» (model) هالة «مصنوعة» له، وهو أيضاً يشير إلى حقيقة أننا لا نعمل مع «واقع» مباشر، بل مع ملامح مختارة من ذلك الواقع، طالما استطعنا إدراكه. كذلك يعتمد ما ندركه على كيفية إدراكه وبأيّ أدوات مفاهيمية. على سبيل المثال، إذا لم يكن لدينا أي

نموذج مفاهيمي عن الدين، سيكون من الصعب إدراك أي شيء «ديني». ومن دون أفكار محدّدة عن «الطقوس» أو «الأسطورة» أو «التضحية» لن تبدو أيّ من هذه «الظواهر» مصدراً للمعلومات. فالمعلومات التي تقدّمها، إذاً، تعتمد أكثر على الأرضية النظرية أو على تشكّل النموذج المفاهيمي، و«الأفكار» التي لدينا، لنقل عن «التضحية»؛ حيث يتضح أن النموذج وما نجنيه بتطبيقه يعتمد مباشرة على النظرية. وبالعمل عن وعي مع نماذج، نتذكّر الدور الفعّال الذي تؤديه الدراسة الأكاديمية في إنتاج بياناتها ورؤاها، والمثال ذو الصلة هنا هو النموذج المفاهيمي للدين نفسه.

لقد قيل إنه «لا توجد بيانات عن الدين» (Smith, 1982: 19)، لكن هذا القول عرضة ـ لا شك ـ لسوء التفسير بأن «الدين ليس موجوداً»، وهو شيء لا يخلو من الحماقة، وبالنظر إلى حالة الأشياء في هذا العالم. فـ«الدين» مصطلح، مفهوم متداول في عالم الإعلام، والسياسة... إلخ، ومفهوم من غير المحتمل أن يختفي قريباً، ومن ثَم، تعتمد صوابية القول بطبيعة الحال على ما يعنيه بـ«وجود» ـ لأنّ الدين بالتأكيد غير موجود وجود الهيدروجين أو الذهب ـ بل كتصميم يُستخدم لتغطية طيف مختار تقليدياً من سلوك البشر، و«الدين» موجود بقدر وجود الاقتصاد والفنّ والرياضة. ولا ينبغي لأحد أن يخلط بين الخريطة التي تمثل صورة الأرض وبين الأرض في الواقع، ولا المفهوم مع الظاهرة؛ فمن الواضح أن مفهوم الذهب ليس هو الذهب، ولا مفهوم الدين مطابقاً للدين «بحد ذاته». فقد قيل إنّ أيّ تفسير حسّاس لوجود الدين يتطلّب أيضاً توضيحاً نظرياً للنموذج المفاهيمي المتضمن، ومن ثَمّ، يمكن أن يأتي التعريف الحسّاس على هذا النحو: يمكن لمصطلح «الدين» أن ينطبق على مجموعة من الممارسات البشرية والأفكار التي تتضمّن التواصل مع فاعلين خارقين للقدرة البشرية. وبغية توضيح الأمور، يمكن القول إنّ هؤلاء الفاعلين ذوي القوة الخارقة عندهم، عموماً، خصائص لا يتوقعها الحدس. ومفهوم الدين موجود وينتمي إلى صندوق أدواتنا المعرفية ـ أي وسائلنا وطرق اكتساب المعرفة. وتنتمي الكيانات التي تشكّل «الدين» السلوكي المعقّد إلى أنطولوجيتنا: أي إنها موجودة كشيء ما في العالم؛ أي إنها موجودة في الأفكار والتصورات، والأفعال، والأعراف، وغيرها ممّا يندرج تحت ما نسمّيه «ديناً». وقد يكون الدين بناء بوصفه مفهوماً وبناء

بوصفه نموذجاً لممارسة اجتماعية، ولكن هذا لا يجعل من الدين ولو قيد أنملة أقل واقعية من صور الحياة البشرية الأخرى. ذلك أنه من المنطقي استخدام مصطلح «الدين» وكذلك التفكّر مليّاً في الدور الذي أدته النماذج المفاهيمية في بناء الدين، بواسطة الممارسين له (الرتبة الأولى) والباحثين فيه (الرتبة الثانية) في تحليل مسائل أفضل وصف لها هو مصطلح الدين».

تتألف مادّة هذه المقالة من تقدير طبيعة النماذج المفاهيمية ووظيفتها في الدين وفي دراسته. ويبدو الوضع فيما يتعلق بالنماذج مربكاً بعض الشيء، ومستدعياً كثيراً من الجدال المنهجي السابق، ولا سيما ذلك الجدال الظاهر في الشكوك الذاتية التي عبّرت عنها أصوات نقدية هدّامة، زعمت أن أشياء كثيرة «غير موجودة». وقد كان من السعي المنطقي تطهير دراسة الدين من المصطلحات غير الصالحة للاستخدام أو غير الملائمة في معظمها؛ لكن الاندفاع نحو ما قد يسمّى «الإقصائية المفاهيمية» ليس بنّاءً دائماً.

ومن ثَمّ، يتّضح أنه من الممكن التحوّل من حالة الأشياء فيما يتعلّق بحالة بناء النموذج واستخدامه في دراسة الدين وإلقاء نظرة على بعض التخصّصات المعرفية المجاورة لتبيان ما تستخدمه وكيف. فلن يجد القارئ المهتمّ إلا النذر القليل حول النماذج في دراسة تراث الدين (مثلما كان الحدس دائماً)، لكنه سيجد أكثر قليلاً في «مجالات» أخرى مثل: الأنثروبولوجيا وعلم اللغة التي يمكن اعتبارها «علوم النموذج» لدراسة الدين (Jensen, 2003). من ناحية أخرى، سيؤكّد أيُّ بحث سريع أنّ فلسفة العلم مفعمة بـ«لغة النموذج»؛ ولكن كثيراً ممّا يمكن إيجاده لا يمكن نقله بسهولة إلى دراسة الدين. ويظلّ هناك قدر كبير من العمل مطلوب إجراؤه تجاه هذه القضايا، وهذه المقالة ليست سوى إسهام متواضع في هذا السبيل.

أحد الآثار الرئيسة للعمل مع نماذج أنها يمكنها توسيع نطاقنا المعرفي؛ إذ يمكن لمجموعة مفاهيمنا أن تتخذ شكلاً أكثر واقعية عند تمثيلها في نماذج. ومن ثَمّ، نصبح قادرين على فهم أفضل لموضوعات معقدة أو عابرة أو الدخول في صراع معها. والمقاربة المستخدمة هنا هي مقاربة براغماتية: ولا أعتبرها مفيدة كثيراً في قضاء وقت طويل للغاية وجهد كبير في البحث في قيمة ـ حقيقة النماذج (truth-value of models)، أي «ملاءمتها للواقع»؛

وبدلاً من ذلك، ينبغي الاهتمام بمنفعتها، أي اعتبارها «أدوات للفكر» مثلما يحدث عند تفسير أشياء معقدة عبر أشياء أخرى أبسط وأكثر ألفة، فهي مرتبطة ارتباطاً لا فكاك منه بمفاهيم ما أو متشابكة معها، وبغية التشديد على هذه النقطة، أفضّل الاستمرار في استخدام مصطلح «النموذج المفاهيمي»؛ إذ قد تكون النماذج المفاهيمية في الأذهان وبينها ومن ثَمّ توحّد «العوالم» الثقافية ـ الاجتماعية والعقلية[1].

تؤكد أمثلة استخدام النماذج المفاهيمية انتشارها وبروزها فيما يتعلق بالفهم الإنساني. ولنفكر مثلاً في كيفية استخدام ما هو مألوف (بالمعنى الحرفي) لفهم ما هو غريب بطرائق تستخدم فيها معظم الأمم نماذج الأسرة أو «الجار» في العلاقات الخارجية. ولنفكر أيضاً كيف نقوم بتشخيص الطبيعة (أي منحها صفات بشرية)، أو السوق، أو الاقتصاد بوصفه كياناً خارقاً للقدرة البشرية، وإن كان كياناً فيه كثير من الخصائص البشرية. وفي المجال الراسخ من النماذج المفاهيمية للدين، يبرز «النموذج العضوي» الوظيفي في تأكيده كيفية عمل الأعضاء معاً في الحفاظ على توازن فزيولوجي أو توازن داخلي مستقر في «جسد» اجتماعي. أما «النموذج المعماري»، فيسهب في بنيات عوالم الحياة، والأيديولوجيات والنظم الثقافية، إلى غير ذلك، والعلاقات بين الأجزاء والكل. بينما يركز «النموذج الأبوي» أو «نموذج المراقبة والضبط» على الجوانب السياسية في الدين، مثل الضبط الاجتماعي أو ممارسة السلطة في التقاليد الدينية (أو استخدامها). أما «نموذج قانون الطريق السريع» (Highway code model) فقد يرى الدين بوصفه «ذا معرفة نظرية فقط» (bookish) وبأنه ذو قواعد كثيرة تتجلّى في أفكار حول «طريقة الحياة» المفضّلة؛ وهذا ما قد يُرى بوصفه نافعاً للفرد (أو الجماعة) في «نموذج الراحة»؛ إذ يضطلع الدين في الغالب بدور «إرشاد الوالدين»، ويأتي «نموذج الخلاص» ليشدّد على الطرق التي يساعد بها الدين (بوصفه «مصدراً للمعنى») الشخص على تحقيق إنسانيته الحقيقية أو حتى كونيته الحقيقية وقدرته في عالم أقل كمالاً. وفي صورة مغالية يمكن رؤية هذه الفكرة

---

(١) «العقلي» يجمع بين ما هو معرفي وانفعالي ـ وجداني، والنماذج هي أكثر من «منطق بارد» وقد يتم اختيار بعض منها تحديداً بسبب ما تحمله من تأثيرات وجدانية محفّزة.

بوصفها نموذج «الاتصال من الآخرة». وفي المقابل، وعلى الجانب النقدي، تأتي على سبيل المثال نماذج أنثروبولوجية وسوسيولوجية للصراع أو النضال. أمّا نقاد الدين من الفلاسفة أو أصحاب العلم المعرفي، فقد يستخدمون نماذج «عدوى الفيروس المعرفي» الذي يغزو العقول البشرية ويلقّحها ضد الواقع. والقائمة طويلة.

النقطة المهمّة هي تمييز الطريقة التي تعتمد فيها كفاءتنا المعرفية وفهمنا التفسيري على ما «نمتلكه في عقولنا» مسبقاً، والمخزون التفسيري الثقافي ـ الاجتماعي الذي في متناول أيدينا ـ أي، خاصة النماذج المفاهيمية التي نمتلكها والتي نوظّفها لنصنع أهمية سواء لأنفسنا أو للآخرين، ومن ثَمّ، سأركّز على الجوانب الدلالية في النماذج ـ بسبب التشديد على الخصائص الذاتية الداخلية والصريحة للنماذج التي نوظّفها في بحثنا، وعلى الرغم من ذلك، أولاً، سنلقي نظرة مختصرة على فلسفة العلم.

نماذج في فلسفة العلم

في كثير من العلوم نجد النماذج حسابية في معظمها (مثل «نظرية النموذج») ـ علم الوراثة عند السكّان، بالستية الصواريخ، سلوكيات السوق ـ ومن الواضح أن النماذج محورية في الفهم و«المعالجة» (manipulating) في العلوم الطبيعية ـ «المعالجة»؛ لأنه في كثير من التحليلات العلمية المعقّدة تكون ثروة المعلومات هائلة بما يستحيل معها بلوغ أيّ شيء هادف دون ترتيب البيانات وَفق التاريخ (date). وتعدّ القولبة النموذجية الحاسبية في علم النفس العصبي، مثالاً على التعقيد الشديد؛ إذ يضع العلماء نماذج تنتج رؤى. وحول حالة فن النقاش في فلسفة العلم ومتابعة مزيد من الأعمال الكلاسيكية من قِبل أربيب وهس (Arbib and Hesse, 1986)، هي أعمال مثل: **النماذج بوصفها وسيطة** (*Models as Mediators*) (Morgan and Morrison, 1999)، ومتخصّصين آخرين في المجال من بينهم نانسي كارترايت (Cartwright, 1999)، وإيما رتكامب (Ruttkamp, 2002) مناقشة كارترايت (Cartwright, 1999: 119-34). كما نجد منظور الذوق العام موجوداً في مقالة سيمون بلاكبرن في **قاموس أكسفورد في الفلسفة** (*Oxford Dictionary of Philosophy*):

(علم) النموذج. تمثيل لنظام بواسطة آخر، عادة يكون مألوفاً، يفترض أن تكون أعماله مشابهة للنظام الأول؛ إذ قد يمثل المرء طريقة عمل الموجات الصوتية على منوال نموذج الأمواج في المياه، أو يمثّل طريقة عمل الغاز على منوال حركة كرات البلياردو في علبتها. بينما لا يشكّ أحدٌ أنّ النماذج لها دورٌ إرشاديٌّ مفيدٌ في العلوم، وقد ظلّ هناك جدالٌ حاد حول ما إذا كانت هناك حاجة إلى نموذج في التفسير الجيد لبعض الظواهر، أو ما إذا كانت البنية المنظّمة للقوانين التي يمكن استنباط النموذج منها كافية لتفسير علمي (Blackburn, 1996: 246-247).

ينبغي ملاحظة، كحقيقة مثيرة للفضول، أنّ مصطلح «نموذج» ليس مقيّداً بقاموس «بلاكويل» (Blackwell) **الرفيق إلى الإبستيمولوجيا** (*A Companion to Epistemology*) ـ أو في **الرفيق إلى الميتافيزيقا** (*Companion to Metaphysics*)، ومن ثم يصبح السؤال إلى أين تنتمي النماذج؟

يستخدم مصطلح «نموذج» بطرائق عديدة؛ فالصور البسيطة والشعبية هي تلك الظاهرة، على سبيل المثال، في نماذج جزيئية، أو نماذج الحمض النووي (DNA)، أو في النظام الشمسي، حيث يعدّ النموذج مجرّد تصوير متماثل، سواء على نطاق صغير أو كبير، لخواص «الشيء» الفيزيائية التي تمثّلها النماذج ـ مثلما هو الحال في «مجسم لسكة حديد». وأيّاً كانت «بساطة» مثل تلك النماذج، فإنها مهمّة بحكم أنها تجلب في مقامات أخرى أبعاداً خفية أو غير متخيّلة إلى عالم «الأشياء متوسّطة الحجم» (في اللغة الفلسفية) فمن الممكن إدارتها بواسطة أنظمتنا الإدراكية والمعرفية المتطوّرة. وبالأسلوب نفسه، وعبر إتاحة الوصول إلى الكيانات غير المتاحة، تصبح القولبة النموذجية بمساعدة برامج الحاسوب غاية في الأهمية في كثير من المجالات: مثال نماذج الحمض النووي (DNA) في علم الوراثة أو نماذج المناخ المعقّدة في علم الأرصاد الجوية. في معظم الأحيان، تعدّ هذه النماذج تبسيطات تركز على جوانب معينة، ومن ثَم، فإنّ النموذج هو في الأساس تعظيم لجوانب على حساب أخرى. وتُبنى النماذج المفاهيمية وتُستخدم وتُختبر لأغراض محددة. ومن الواضح، من ثَم، أنّ النماذج ترتبط ارتباطاً وثيقاً بنظريات وتعريفات، حيث جعلتها النظريات محكمة وبليغة قدر الإمكان، والنماذج تجسيدات للنظريات وقدراتها التفسيرية. ولأننا لا نستطيع

تفسير الواقع كلّه (الفيزيائي والاجتماعي والعقلي... إلخ) مرة واحدة، يستدعي الأمر انتقاء كيانات وخواص ووظائف. ومن ثَم، فإنّ النماذج العلمية هي انتقائية، مثلما هي خرائط لأشكال معينة من الواقع: الطرق السريعة، والمترو، والصرف الصحي... إلخ.

النماذج هي نماذج من الواقع، وإلى حدّ معين هي أيضاً نماذج للواقع؛ لأنها دائماً تشمل قياساً للمعيارية النظرية فيما يتعلّق بالطرق التي ينبغي لنا استخدام النماذج فيها؛ ومن ثَمّ، فهي تساعدنا على خلق فهمنا للعالم والتصرّف بحسب رغباتنا. وبهذا المعنى، فإنّ النماذج تكون موجّهة لتدخّلنا: أي إنها تشير إلى أين وكيف يمكننا تغيير العالم. وإذا بدا ذلك مبالغاً فيه، فلنفكّر في مثال كيف يقود اهتمام معياري إلى فهم معدّل للعالم: أي تحكم معرفي متزايد في البيئة، وهذا في حدّ ذاته مسعى معياري. ونماذج الدين ونظرياته التي اخترعت على مدى الزمن إنما وضعت بهذه الكيفية لتوفير إمكانية فهم عالم محدّد من النشاط الإنساني، الذي أصبح الآن جائزاً للدين. كذلك، من الواضح تماماً أنّ صنع النماذج واستخدامها يتضمّن درجة من الإبداع (Laschyk, 1986). وفي هذه الصلة تحديداً من المثير للاهتمام التحقيق في كيفية تفكير العلماء وفي أيّ شيء يفكّرون عند وضعهم النماذج واستخدامها (Bailer-Jones, 2002).

والعلاقة بين النماذج والنظريات والبيانات، المجاورة للواقع والعالم «الواقعي»، هي موضوعات مثيرة لقدر كبير من الجدال الفلسفي، ولا سيما فيما يتعلّق بأساليبها المرجعية (Devitt, 1996) وطرائقها في «التمثيل» (representation) (انظر Tallis, 1999ـ مع نقد لـ Johnson-Laird, 1983). وإحدى المسائل الرئيسة هنا هي: إذا كانت النماذج (١) تمثيلية، أي إنّها تعيد تقديم أو عرض مسائل الواقع؛ أم أنها (٢) تفسيرية، أي إنّ لها مضموناً دلاليّاً يمكّننا من فهم المسائل بطريقة معينة؛ أو هي (٣) توضيحية، بمعنى توضيح أصلها وسببها، أو وظيفتها وآثارها الواقعية. وأكثر الملاحظات شمولاً يمكن للمرء تسجيلها حول النماذج هي أنها تأتي في أنواع مختلفة، وأنها تؤدّي أعمالاً مختلفة: تخبرنا عن الواقع، وكيف لنا أن نفهمه، وما يمكننا فعله حياله.

وفيما يأتي بضع ملاحظات مهمّة لاعتمادنا نظرية أكثر تعقيداً لما تفعله النماذج في «حقل دراستنا» ـ دراسة الدين ـ بوصفها نماذج للدراسة تمت بلورتها عن وعي. **أولاً**: النماذج تخضع لظروف مشكلة «المسلّمات» (وهذا يتم تجاهله إلى حدٍّ ما)، لذا ينبغي أن تكون قابلة عموماً للتطبيق. **ثانياً**: النماذج إلى حدّ كبير حقائق اجتماعية كونها تعريفات ونظريات؛ ذلك أنها غير مؤكدة تاريخياً، مع جميع المشكلات التي قد تجرّها هذه الخصيصة على صوابيتها ووظيفتها. **ثالثاً**: وهي نقطة متصلة بالنقطة السابقة، إنّ النماذج إلى حدّ كبير هي «أطروحات ثقافية» (cultural posits) (Quine, 1953) بوصفها نظريات علمية وتشكل معظم (إن لم يكن كل) معرفتنا الإنسانية[٢].

إنعكاسات من تاريخ دراسة الدين: «التضحية»

تتصف نماذج العلوم الاجتماعية ونظيراتها في الدراسات الإنسانية بالبنى المعقّدة التي تعتمد اعتماداً كبيراً على رؤية نظرية وتطورات حادثة في تشكّل النظرية؛ إذ إنه من المفروع منه أن تتغيّر مفاهيمنا عن الظواهر مع معرفتنا، ومع نظرياتنا ونماذجنا؛ لذا سيعتمد أيّ نموذج ولنقل نموذج «التضحية» على كيفية ملاحظتنا لممارسة أو حدث ما بوصفه «تضحية» ولماذا. ففي اليونان القديمة كان من الجائز وجود المفهوم الأصلي (thusia) «قربان» أي عطية إلى الآلهة مثلما ورد في نصّ هوميروس. ومع وليام روبرتسون سميث (William Robertson Smith) تغيّر نموذج التضحية إلى واحد من بناء المجتمع ونشاط الإنتاج الثقافي. في حين أصبح مع مارسيل موس (Marcel Mauss) التغيّر الرمزي؛ ومع ستانلي تامبياه (Stanley Tambiah) نموذج التضحية هو فعل إنجازي (performative action)، ورآه رينيه جيرار (René Girard) نوعاً من التعهّد بالتنفير من العنف؛ ومع بيير بورديو نراه صفقة في الاقتصاد الرمزي... إلخ، والقصد هنا أنه لا توجد معلومات خالية من النموذج، ولا نموذج خالٍ من النظرية، والعكس صحيح، لا توجد نظرية من دون نماذج؛

---

(٢) وهي ليست تمثيلات معرفية «بسيطة» («صور داخلية») للواقع، انظر على سبيل المثال: (McDowell, 1996: 185-186; Putnam 1995: 414-415). وفي مثال كوين، تدخل الأشياء المادية وآلهة هوميروس (Homer) تصوّرنا «فقط كأطروحات ثقافية» (Quine, 1953: 44)؛ لأنّ الأشياء المادية تستورد مفاهيمياً إلى معرفتنا بالأشياء، فعندما أفكّر في الصخور، لا يكون لدي صخور في عقلي، بل مفاهيم عنها.

فالنماذج والنظريات تأتي وتمضي معاً. وقد كان مفهوم التضحية القديم في اليونان أيضاً نظرية، وإن لم يكن مصطلحاً فلكلورياً ونموذجاً ثقافياً أصلياً.

غير أنّ أيّ عمل أكاديمي عن أيّ شيء، مهما كان محدّداً، لا يصير ممكناً إلا عبر استخدام نظريات ونماذج، وقد تتغيّر طبيعته أو «جوهره» تغيّراً جذرياً مع بناء نظرية جديدة. وظاهرة «التضحية»، مثلما نرى، لم تحظَ بالدليل الإمبريقي الكافي، ذلك أن تجميع أجزاء المواد التي «تؤلّف تضحية ما» معاً يعتمد مباشرة على النظرية. والشيء نفسه تحديداً ينطبق على نماذج أخرى؛ لأنها متضمنة في صناعة «الحقائق»، التي لن تكون حقائق على الإطلاق إذا لم تكن ذات صلة بنماذجنا؛ إذ يظلّ هناك أنواع معينة من السلوك ـ لكننا لن نعرف أنها «تضحية».

من هنا يصير من الحقائق الجلية أن لائحة أو كاتالوغ دراسة الدين العام والمقارن لا يتألّف من حقائق؛ بل من نماذج، تقدّم أمثلة على «حقائق» ـ المواد المتاحة والظاهرة ـ بوصفها شيئاً سيصبح قابلاً للمقارنة ومهماً على الصعيد البحثي. وهذا هو السبب في أنّ «الأنماط المثالية» ـ فئة فرعية من النماذج المفاهيمية ـ التي ارتبطت بالنظريات أكثر أهمية من «الأنماط الواقعية» المزعومة (مثلما سمّاها بعض الدارسين) التي يفترض أن لا تكون ذات صلة بالتنظير، بل إنها، على العكس، تنبثق من موضوع إمبريقي محض. والأنماط المثالية هي أفكار أو متعلقة بتشكيل الأفكار والمفاهيم (ideational). وفقط للدفع بالفكرة قليلاً: من الشائع تماماً «تخيّل» (أفكار مرة أخرى)، في عالم ديني، هذا العالم الدنيوي مقابل «عالم آخر» من فاعلين وقوى خارقة للقدرة البشرية، والتي يكون التواصل معها من شأن الممارسة الدينية. وغالباً ما يأتي تصوير الأمثلة على هذا الوضع الكوزمولوجي وهذه العلاقة بين العالمين عبر استخدام الرسوم البيانية التي وضعها «فن» (Venn diagrams) ـ «نموذج العالمين» ـ مثلما رسمها على سبيل المثال إدموند ليتش (Leach, 1976). والواضح أنه لا يوجد من يعيش في كوزمولوجيا دينية رأى مثل هذا الرسم البياني قط، إنه فكري محض ـ أي نمط مثالي؛ ومن ثَمّ فهو بحد ذاته لا يتضمّن واقعاً منفصلاً عن كونه فكرة، لكننا إذا تشاركناه يصير مفيداً.

صار هناك كثير من النقد للـ«نماذج القديمة»، ولكن لنكون صريحين قليلاً، لم يكن هناك خطأ حقيقي فيما يتعلق بالنماذج القديمة ـ ولكن الخطأ كان فقط في الطريقة التي استخدمت بها. ولم تكن الصفة المجازية للنماذج معروفة كما ينبغي، وكان الانطباع أن أي نموذج ينبغي أن يكون «صورة» عن «الواقع» أو تفسيراً رمزياً له؛ لذا فإن ما كان يدرك بوصفه نموذجاً كان رمزاً للهوية والجوهر. ومن هنا كان في مقدور سير جيمس فريزر (Sir James G. Frazer) ـ وكثيرين غيره في ذلك الوقت ـ هدم الشكل والمضمون ـ لجميع الأشكال التي بدت شبيهة في احتوائها المرجعية نفسها و«المعنى» نفسه؛ إذ يرى جيراردوس فان دير ليو (Gerardus van der Leeuw)، مراجع النماذج الفينومينولوجية كانت تعود إلى كيانات أنطولوجية ومقدّسة. وبالمثل أشارت المراجع عند ميرسيا إلياد (Mircea Eliade) إلى بنى عالمية رمزية عميقة (ما وراء التحليل النفسي) وإلى مستوى وجودي إنساني معين من الواقع التجريبي. وقائمة الأمثلة المحتملة طويلة، وهو ما يفترض أن يكون كافياً ودليلاً على أن كثيراً من السمات النقدية للنماذج كان التوصل إليه بالفطرة أو بمعايير الصورة الانطباعية.

النماذج البيانية ـ وغير البيانية ـ وتنظيم المعرفة

تأتي النماذج في الغالب على شكل رسم بياني (graphic)، ومن ثمّ، يمكننا التفكير بسهولة أيضاً في نماذج مرتبطة بالخرائط والمجاز. فهل النماذج هي ببساطة خرائط أو صور تصف الشيء الذي تشير إليه أو تبدو مثله؟ أو هي نماذج مجازية؟ أي هل هي صور مفاهيمية تنقل المعلومات حول شيء ما عبر (إعادة) تقديم شيء آخر؟[٣] وبإلهام من تصنيف تشارلز بيرس (Charles S. Peirce) (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) للعلامات، يمكننا رؤية نماذج بيانية في ثلاثة أنواع. **الأول**: نماذج يمكن أن تكون رمزية وقياسية: سيارات لعبة، نموذج مصغر للطائرات، أو ببساطة «نموذج مصغّر من سكك حديدية». **الثاني**: نماذج تأتي بوصفها مؤشرات: أي مرجعية وكنائية، تشير

---

(٣) في مقالة مهمّة ومؤثّرة عمل فيتز جون بورتر بول (Poole, 1986) مع خرائط ومجازات ـ ولكن لم يعمل على نحو صريح مع نماذج، على الرغم من أن كثيراً من فرضياته كانت لتأتي ملائمة هناك أيضاً.

إلى أشياء «في العالم» ـ خريطة للحي الذي نقطن فيه، أو تمثيل لمترو باريس. والشيء نفسه ينطبق على معظم الخرائط الأخرى التي تظهر الطريقة التي تنظّم بها الأشياء: على سبيل المثال «خرائط عقلية» ونماذج تبيّن الوظائف، مثل بثّ رسوم بيانية في جهاز التلفزيون. قد نعتبر نماذج السلطة أيضاً والتراتبية، على سبيل المثال، لوحات الرسوم البيانية في التجارة والحكم.

تشبه النماذج الرمزية والمجازية «جغرافية المفاهيم» حيث ترسم موضوعات في مجال واحد («هدف») بواسطة كيانات من مجال آخر («مصدر») ملائم معرفياً ومقبول ثقافياً لتنظيم معلومات معقّدة، بحيث يمكنها تحقيق درجة من الثبات. ومن دون ذلك، يصير للنماذج الرمزية قدرات استرجاعية للذكريات، في امتلاكها قدرات بناء لإثارة نماذج ذات صلة اجتماعية تسهم في إعادة إنتاج ثقافي. يمكن الاستعانة بمثال من المسيحية: الصليب تمثيل أيقوني بوصفه أداة للتعذيب؛ وعلى خريطةِ طريقٍ ما هو مؤشر على تمثيل وجود كنيسة؛ وهو كرمز قد يمثّل القصة كاملة لمعاناة السيد المسيح. وهذه النماذج ليست بيانية أو حسابية فحسب؛ فكثير منها يأتي في صورة سرديات، ومن ثَم فهي تنظّم المعرفة الإنسانية، والتوقّعات والتصويرات التمثيلية. ومن الوارد أيضاً الاعتقاد في النماذج بوصفها وسائل خارج الذهن ترسي مجازات وتجرد توليفات مفاهيمية. والنماذج في التقاليد والممارسات الدينية، مثل قواعد السلوك ونظم الطهارة، هي أيضاً مفاهيمية، وتأتي في الغالب في صورة سردية أو صيغة ربما تُمنَح تفسيراً سردياً. وهذا ما يوحي بأن النماذج في الغالب تتوسّطها الرموز والتشكيلات اللغوية؛ إذ يوجد احتمال النظر إلى النماذج بوصفها قصصاً؛ لأنه من دون القصص، ستكون معظم النماذج غير قابلة للفهم ولن تجدي نفعاً. كما سيكون من الصعوبة الشديدة التواصل والنقل بين الأجيال وعبرها. وهذا «المنعطف السردي» في نظرية للنماذج المفاهيمية ليس ببساطة حيلة لإعادة التعريف بغية تأكيد جانب معين في طبيعة النماذج، فهي كيانات دلالية (على الأقل في العلوم الطبيعية والإنسانية)، وهي لا تعمل من دون القصص. ولا أعني بـ«دلالية» أنها كذلك بالمعنى الفلسفي التقليدي المربوط بالحقيقة، بل أعني أنها تحوي معلومات وتعزّز القصد و/أو تغيّره. ومن ثَم، هذا يعني أنّ

الظروف المشابهة تنطبق على النماذج المفاهيمية مثلما على الافتراضات، ومن ثَمّ فإنها مسألة جوهرية أن نسأل هل يعمل التناظر أو الترابط المنطقي كأساس لصوابية النماذج؟

ترتبط هذه القضية أيضاً إلى حدّ كبير بكون النماذج التي نستخدمها في دراسة الدين مكتشفة (في عناصرها الداخلية ووظيفتها (emic)) أم مبنية (عناصرها البنيوية ((etic))؛ إذ تتضمن دراسة الدين النوعين كليهما. وإذا أردنا مثالاً على النموذج الداخلي المكتشف (emic)، فسنجد «التابو» وهو نوع خاص من المبدأ التنظيمي اكتُشف في وضع ثقافي اجتماعي محدّد ثم استُخدم بوصفه نموذجاً في وضع آخر. أمّا النموذج المبني، فيمكن أن يكون «العالم الديني»، وهو «اختزال» المنظّرين لكلٍّ شاملٍ من التقاليد الدينية (كلمة نموذج (model) في حدّ ذاتها مشتقة من مفردة لاتينية تعني تسليم handing over)، ومن ثَمّ، توجد النماذج الداخلية المكتشفة في التقاليد، بينما نجد النماذج المبنية صنيعة المحلّل، أو الدارس أو العالم... إلخ. ومن ثَم، يمكن أن نجد أن مصدر جزء من التشويش الذي يحيط بالنماذج هو إهمال الفارق بين هذين المستويين، ولا سيّما عند استخدام النماذج الداخلية المكتشفة استخداماً بنيوياً في التقاليد وحولها ناهيك بالتقاليد التي وجدت فيها؛ والأمثلة على ذلك، الشامان، ومانا (mana)(*)، وناوال (nagual)(**).

على المستوى الماورائي، يقصد بناء النماذج تغطية مجال أغراض دراسة الدين بكامله، ومن ثَم، ستكون النماذج المتطوّرة إلى حدّ كبير مبنية، وقد تستخدم بعض النماذج المكتشفة، مثلما لاحظنا، بوصفها نماذج مبنية؛ حيث قد يكون الترابط المنطقي أكثر من التناظر هو العامل الحاسم أو المحدّد: أي، كيف يرتبط نموذج معين بوظائف نماذج ونظريات أخرى. هذا ما قد أسمّيه «شمولية النموذج» (model holism)؛ إذ لا يكمن «معنى» النموذج في التناظر المباشر مع العالم، بل في ترابطه مع نماذج ومفاهيم ونظريات أخرى، فالنماذج علائقية (relational).

(*) هي قوة خارقة للطبيعة ممكن أن تورَّث أو تنتقل (المترجم).

(**) هي روح على شكل حيوان تحرس الشخص وترافقه وترشده طوال حياته، وتعود هذه الفكرة إلى القرن التاسع عشر حيث نشأت في المكسيك. نقلاً عن موقع: English Oxford Living Dictionaries. (المترجم).

من أيّ شيء تصنع النماذج

توجد أنواع كثيرة من النماذج مصنوعة من «مواد» متنوّعة؛ بعضها مادي، وبعضها صور، وبعضها الآخر رمزي حسابي أو إعادة إنتاج لغوي لجوانب معينة من الأشياء التي تستخدمها النماذج في تسليط الضوء على البيانات أو لـ«تظهر» بفضلها البيانات. فالنماذج ممثّلة؛ لأنها تولّد قياساً للتشابه القياسي بين أشياء من ناحية، ونماذج ونظريات من ناحية أخرى. وثمّة تفاعل معقّد بين (١) نماذج في الذهن، و(٢) النماذج والنظريات الثقافية ـ الاجتماعية في عالم المعرفة الذاتية، و(٣) الكيانات والوظائف والعلاقات والبنى الموجودة في العالم والتي تمثّلها النماذج أو تعيد تقديمها لنا.

إذا بدأنا بالنماذج العقلية فتلك هي المادة التي تشكّل علم النفس المعرفي، ولذلك كان ينظر إليها عادة بوصفها تمثيلات سيكولوجية لأوضاع واقعية أو افتراضية أو متخيّلة. وتشمل النماذج العقلية البارزة تلك الخاصة بالذات والشخصية. وكان مفهوم «النموذج العقلي» قد أدخله عالم النفس كينث كريك (Kenneth Craik) عام ١٩٤٣، بوصفه «نماذج مصغرة» عن الواقع المبني في الذاكرة العاملة، وتستخدم في الاستدلال، والتفسير وتوقّع الأحداث ـ في الإدراك والتخيّل والخطاب. ويأتي من الخصائص الجوهرية هنا أنها تناظر ما تمثّله، ومن ثَمّ، فهي بهذا المعنى «تشبه الصورة» أو رمزية. وقد تحقّق مزيد من التطور في النظرية في السبعينيات مع «النماذج المعرفية المثالية» (ideal cognitive models) (Rosch and Lloyd, 1978) التي تعدّ نماذج أوليّة بالمعنى المعرفي؛ إذ إننا عندما نميز معرفياً، لنقل بين الطيور والفاكهة؛ حيث يكون عصفور الدوري «نموذجياً» للعصافير أكثر من البطريق، والبرتقال نموذجياً للفاكهة أكثر من البطيخ (مثلما يظهر الدليل التجريبي). أما «القالب» (template)، فهو مصطلح يستخدم أحياناً بمعنى النموذج، مثلنا نبدو أننا نعرف «حدساً» كيف تتألّف أجناس الحيوانات المتنوّعة: أربعة أرجل، قلب، دم... إلخ. وبعض نماذجنا من الأثاث في العالم يبدو أنّنا نمتلكها عن طريق الحدس. وسواء أكانت النماذج «معطاة» سيكولوجياً عبر قدرات متطورة أم مبنيّة على نحو أكثر وعياً هي نقطة مهمة بأن النماذج تأتي مع إمكانيات استخدام معينة («ما تصلح له») وكذلك مع قيود وحدود. فنحن

نولد حاملين بعض البدهيات حول أشياء في العالم، لكن معظم الأشياء نحتاج إلى أن نتعلّمها، ومن ثَمّ عند تطبيق النماذج (العقلية أو الثقافية) فنحن نمرّ بتجربة ما تنطوي عليه هذه النماذج من «قابلية للاستخدام»، أي كيف ستؤدي عملها.

إذا انتقلنا إلى النماذج الثقافية، فسنجدها حقلاً دراسياً يجذب الاهتمام في أوساط الأنثروبولوجيين بحكم الصراع المتكرّر بين نماذج التحليل العلمية والنماذج الفلكلورية التي يستخدمها «سكان البلد الأصليون» (Quinn and Holland, 1987). وأيّاً كان نوع النموذج الذي يمكن تطبيقه، فإنّ النماذج العلمية وكذلك الفلكلورية المحلية هي: (١) حقائق اجتماعية، (٢) «افتراضات ثقافية»، مثلما اصطلح عليها الفيلسوف ويلارد فان أورمان كواين (Quine, 1953: 44). ومهما كان النموذج محليّاً أو غرائبيّاً أو غريباً، فإنه يشترك حتى مع النموذج العلمي الأكثر صرامة في صفة كونه مصنوعاً بواسطة الإنسان في نسق معيّن من الوصف ينتمي إلى تقليد ما. وعندما نأتي إلى المقارنة، نجد أن النماذج العلمية الحالية هي من الناحية النظرية (كما نأمل) أكثر ملاءمة وهي أكثر تبريراً من الناحية الفلسفية. وقد تكون النماذج في العلوم الطبيعية مجرّدة أو وصفية أو تنبئية أو سببية؛ لكنها جميعاً مصنوعة بواسطة الإنسان، مثلما هو الحال مع الخرائط عموماً ـ «الخريطة ليست هي الأراضي المرسومة عليها»؛ لذا، فقد بلغ الأمر أن الإجراءات العلمية الأكثر صرامة تشارك بدرجة ما في «تصنيع» الأشياء. ومهما بدا النموذج لنا دقيقاً اليوم، فإنه من المحتمل أن يحلّ محلّه شيء آخر في المستقبل. أما «العلوم الدقيقة» (exact sciences)، فهي غير دقيقة إلا بقدر جعلنا إيّاها دقيقة في الوقت الراهن، أي إنها على الرغم من ذلك لا تعني أنّ النماذج (من أيّ نوع) تصنع وتستخدم وفقاً للذوق ـ والنماذج في الدقيقة اختبرت بعناية وباستمرار، وتم تأكيدها أو دحضها، أو تعديلها أو رفضها. وتأتي التشخيصات الطبية مثالاً في هذا السياق؛ والتاريخ الطبّي وكذلك الأنثروبولوجيا الطبية يؤكدان ذلك (انظر على سبيل المثال: Kamppinen, 1989).

هناك في العلوم الإنسانية والاجتماعية أمور أكثر على المحك؛ لأنّ النماذج المستخدمة هي نماذج «متماثلة» (لها الطبيعة نفسها) مع المادة التي

«تمثّلها». وتعتمد هذه الحجّة على طبيعة القصدية (intentionality) البشرية والطبيعة اللغوية لمعرفتنا المشتركة، فنحن ندرس المجتمع والثقافة بالأدوات نفسها التي نصنع بها المجتمع والثقافة: أي القصدية، واللغة، والأعراف، والانعكاسية (reflexivity)، والنقد. إن الإنجاز الغريب في هذا الصدد هو أننا قادرون على صنع بنى إنسانية بما يجعلها تبدو طبيعية وإلزامية مثل حقائق العالم المادي. وقد تم التعامل مع أنطولوجيا العالم الاجتماعي بواسطة باحثي العلوم الإنسانية والسوسيولوجيين، والفلاسفة. وثمّة سبب للرجوع صراحة إلى جون سيرل (John Searle) من أجل تفسير بناء الواقع الاجتماعي والمؤسّسي وطبيعته (Searle, 1999: 122 ff). وفكرة أنّ البشر يبنون عوالمهم الاجتماعية والثقافية والدينية (إلخ) ليست جديدة؛ بل عند النظر فيها فيما يتعلق بالنماذج، يصير لهذا الإدراك بعضُ النتائج المهمّة. وقد يشبه كاتالوغ للخواص المحتملة للنماذج مرة أخرى أحد المفاهيم. فنحن نستطيع أن نسأل ما إذا كانت النماذج مجازية في الأساس: أي هل هي قصصٌ «حول» شيء ما؟ أو كناية بمعنى وجود تشابه بينها وبين الأشياء التي تشير إليها؟ وهل تقوم النماذج على التشابهات القياسية التي تشكّلها، أم أنّ هناك خواصَّ وهُويّاتٍ متأصلة وجوهرية تربط النماذج بالأشياء التي تشير إليها؟ خلاصة القول، هل النماذج أو أي نموذج محدد، هو مجرد بناء تقليدي صوري، أو هو صفة أنطولوجية واقعية للعالم؟ ومرة أخرى، هل النموذج صورة معرفية (تمثيل) أم أنه يرتبط أكثر بسردية ثقافية؟ وهل النماذج وصفية فيما يتعلق بالشيء الذي تمثّله أو بنائية؟

نماذج وصفية وإنجازية

هل الفرضية هنا أن النماذج يمكن أن يُنظر إليها بوصفها مماثلة لأحكام أم افتراضات بمعنى أنها تقع في طبقتين رئيستين معروفتين جيداً في تاريخ الفلسفة: العبارات التحليلية والعبارات التركيبية؟ **الأولى** تصدق بحكم تعريفها الخاص بها، على سبيل المثال، «الأعزاب هم رجال غير متزوجين»، **والثانية** قد تصدق أو لا وفقاً لحالة العالم، «الأعزاب غير مرتبين» أو أنهم «أكثر فكاهة». ويبدو الشيء نفسه منطبقاً على نماذج، على الأقلّ في دراسة أمور اجتماعية مثل الدين. ولننظر في هذا المثال (المستعار من ميرسيا إلياد)

على قول تحليلي: «محور العالم (Axis mundi) هو مركز عالَم ديني». وهنا يخلق القول أيضاً نوعاً من المعرفة، وهو ما يظهر إنجازية النماذج المفاهيمية. والطريقة الأخرى لشرح بعض خواص النماذج هي المساواة بين مكانتها ومكانة «التصرّفات الكلامية»؛ إذ تُعنى نظرية التصرّف الكلامي بدور اللغة فيما يتعلق بالفعل. فعندما أقول «أنا أَعِد»، فأنا لا أتلفّظها فحسب، بل أيضاً أقطع وعداً؛ وكذلك الأمر مع افتراضات كثيرة أخرى، مثلما هو الحال مثلاً، عندما يعلن أحد القساوسة شخصَين «زوجاً وزوجة» فيصيران زوجين؛ لأنها مراسم الزفاف. فهناك فعلٌ في التعبير الكلامي، ومصطلح «الفعل الكلامي» (illocutionary) يستخدم لتحديد مثل هذه الأطروحات. والجانب المهم هنا هو أن مثل هذه الأطروحات أو الافتراضات لا يمكن ببساطة البتّ بصحتها أو خطئها؛ إذ لا بد من الحكم عليها في ضوء ما يسمّى «شروط التوفيق» (felicity conditions): أي أن تستخدم بواسطة الشخص الصحيح، في الظروف الصحيحة... إلخ (مثلما هو الحال في مثال الزفاف) كي تكون محصّلة فعل التعبير الكلامي «موفّقة». وبالمثل، أقترح أن نحكم على النماذج المفاهيمية على أساس قابليتها للتطبيق: أي من خلال «شروط التوفيق» الخاصة بها. فأحياناً يكون من المنطقي تماماً استخدام نموذج «محور العالم»، وأحياناً لا يكون في ذلك أي منطق. فالنماذج المفاهيمية للتضحية أو مراسم الزفاف تفصح عن صفات مماثلة، ولا نستطيع الحكم عليها على أساس ملاءمتها للعالم؛ بل العكس صحيح، يُحكم على الأشياء في العالم إذا كانت ملائمة فعلياً للنموذج، على سبيل المثال، هل الكيانات وصفاتها هي ما يجري «ويصنف» بوصفه تضحية؟ ويكون النموذج التحليلي صحيحاً بفضل تعريفه بالطريقة التي يكون عليها، فالنقطة المهمة في النماذج التحليلية هي أنها (كونها مكرّرة مثل النظريات) أفعال كلامية، حيث إنها تخلق ما تعيّنه.

هنا تأتي نماذج أخرى من الواضح أنها من نوع أكثر تركيبية، ويمكن الحكم على قيمتها على أساس مماثلتها لحالة الأشياء في العالم. وقد يكون المثال اللائق هنا مأخوذاً من الدراسة المعرفية للدين وهو نموذج جزيئية الذهن ـ الدماغ (mind-brain modularity)؛ لأنّ النموذج مربوط بفرضية أن العقل يتألف من جزيئات ذات وظائف معرفية محددة. وعلى الرغم من عدم

وجود اتفاق بالإجماع بَعد على هذا، فإنه لا شكّ في أن النموذج يمكن أن يخضع (في مكان ما في المستقبل) للاختبار الإمبريقي؛ إذ إنّ قابلية النموذج للخطأ تتوقّف على أبحاث عصبية معقّدة، وسوف يخبرنا الزمن ما إذا كانت الفرضية المتأصّلة في النموذج صائبة أم لا.

الشكل الرقم (١٣ ـ ١)

الحقيقة أو التوفيق

المحور الإنجازي- التحليلي

النماذج بوصفها اقتراحات تحليلية:
شروط التوفيق

اقتراحات إمبريقية:
الصحة والخطأ

المحور الوصفي - التركيبي

يصور الشكل الرقم (١٣ ـ ١) طبيعة النماذج ووظيفتها. يمكن اعتبار بعض النماذج تحليلية وإنجازية تماماً، ويحكم عليها فقط بناء على شروط التوفيق الخاصة بها، بينما تأخذ نماذج أخرى صفة الاقتراحات الإمبريقية التي يمكن إثبات صحّتها أو خطئها. وعلى الرغم من ذلك هناك عدد كبير من النماذج ستقع في أماكن مختلفة في الإحداثية الرباعية بين المحور التحليلي الإنجازي والمحور الوصفي التركيبي؛ لأنها مثلما يمكن أن نصطلح عليه هي «نماذج مركّبة». والرسم البياني ليس حكماً على الحقيقة بل وسيلة لصياغة مفهوم العلاقة بين الجوانب المختلفة من عمل النماذج.

تأمّلات تصنيفية

وضع الفيلسوف بيتر كاوز (Peter Caws) تصنيفاً وظيفيّاً للنماذج وتبويباً لها في تقسيم ثلاثي ووضع المصطلحات الآتية للأقسام: «التمثيلي» و«الإجرائي» و«التفسيري». وفيما يتعلّق بالتصنيفين الأولين، فإن النموذج التمثيلي يماثل طريقة تفكير الفرد في ماهية الأشياء، بينما يماثل النموذج الإجرائي الطريقة التي يستجيب بها الفرد أو يتصرف عملياً» (Caws, 1997: 224)

أما النموذج الثالث، «التفسيري»، فيفترض وجوده في عقلية الباحثين أو العلماء وعملهم (226 :1997). وقد استخدم بعض علماء الأنثروبولوجيا تصنيف كاوز وتبويبه (انظر أيضاً نموذجه: Caws, 1997: 228)[٤]. وفي توسيع لنموذج كاوز (الشكل الرقم (١٣ ـ ٢)) أضفت مجموعة ثلاثية أخرى من المقاييس، بما يمكّننا من الحصول على شبكة تشير أيضاً إلى ثلاثة مستويات مختلفة هم «العقلي» و«الثقافي ـ الاجتماعي» و«التحليلي»:

ملاحظة تفسيرية: يشير المستوى «العقلي» إلى أن النماذج موجودة في عقول الأفراد؛ بينما يغطي المستوى «الثقافي ـ الاجتماعي» نماذج مشتركة متناولة على صعيد العامة ومتاحة؛ أمّا «التحليلي» فيشير إلى نماذج موضوعة بوعي وموظَّفة في البحث. والتمرين الصعب في هذا السياق هو انتقاء نموذج وتعيين موقعه على الشبكة. ويذكر أنّ النموذج العقلي التمثيلي له خواص ووظائف مختلفة تماماً عن النموذج الثقافي ـ الاجتماعي الإجرائي. ومن ثم، تتيح الشبكة لنا وضع أيدينا على الأخطاء أو أوجه الخلط بين أصناف النماذج ومستواها المرجعي الخاص بها: أي ما تدور حوله، أو ما تشير إليه.

الشكل الرقم (١٣ ـ ٢)
تصنيف النماذج والمستويات

النماذج: / المستويات:	العقلي	الثقافي الاجتماعي	التحليلي
التمثيلي			
الإجرائي			
التفسيري			

(٤) ناقش كاوز (Caws, 1997: 220-230) أيضاً مفهوم ليفي شتراوس عن النماذج.

الطبيعة السردية للنماذج

من الجوانب التي أُبخِسَ تقديرها في النماذج (المذكورة سالفاً بإيجاز) هي أنها عبارة عن قصص تدور حول شيء غير معروف كثيراً ويتم سردها بطريقة أو وسائل معروفة؛ أي إنها مثل الحكايات الرمزية الأخلاقية. عندما قدّم كلفورد غيرتز (Clifford Geertz) تعريفه المعقّد للدين عام ١٩٦٦، شدّد على تمييزه بين نماذج «من» (of) ونماذج «لـ» (for) فالنماذج الوصفية «من» العالم تخبرنا ما هو عليه (نسبة إلى تفسيرنا) أمّا النماذج المعيارية «لـ»لعالم، فهي تخبرنا كيف ينبغي أن يكون (نسبة إلى فلسفتنا، وديننا، وأيديولوجيتنا... إلخ). وتعتمد هذه النماذج على وجود قصص يجب أن يتم سردها؛ لأنها لن تؤدي وظيفتها إذا لم يتح تقديمها في صيغة سردية. وأدخل مارك ترنر (Mark Turner) لاحقاً عام ١٩٩٦ مفهوم «العقل الأدبي» (Literary mind) ـ أي صورة من عالمنا العقلي تشغل فيه قدرات قصّ الحكايات وتشكيل القصص الرمزية الأخلاقية للبشر مرحلة مركزية: من خلال قدرتنا على نسج القصص التي نستطيع تخيّلها وفهمها. عندما نطبق أعمال النماذج وننشرها في موادنا، يبدو كأننا محكوم علينا بالقيام بهذا الفعل في صورة قصص. ولتقم بتجربة بسيطة وتروي قصة عما يفعله طقس من الطقوس على سبيل المثال ـ وسرعان ما تنتشر القصة مع شيء يشبه الأشخاص والأفعال والأشياء والمشاريع والنيات... إلخ. ولا عجب أن نميل كبشرٍ إلى تشخيص غير البشري وإضفاء الطابع الجوهري على الأمور المجرّدة. أفلا يحتمل ببساطة أننا لن نستطيع فهم أي شيء من دون أن ننسج قصة حوله؟ قد يكون افتراضاً مبالغاً فيه، ولكن فيه قطعاً شيء من الصحة؛ لأنه من الواضح من التراث أنّ كل كتاب ـ وكل الكتب كذلك ـ يدور حول «شيءٍ ما» ـ ولنعد إلى مثال «التضحية» مرة أخرى ـ لا يتضمن عروضاً وقصصاً مطوّلة حول الأفعال الناتجة من البشر فقط، بل يتضمن أيضاً نماذج تحوّل الأحداث المسجّلة إلى أفعال إنسانية هادفة أو ذات معنى.

ترتبط النماذج المعرفية والثقافية ويعتمد بعضها على بعض في السلوك الإنساني ـ الذي يشمل العمليات العقلية مثل التفسير والفهم. وليس من الواضح حتى إنه يمكن ببساطة رؤيتها بوصفها داخل الفرد أو خارجه.

فالنماذج المعرفية تنبع من العقول وتدخل إلى العالم في صورة أفكار ورموز وكلمات وقصص وصور. . .إلخ ـ حقيقة الأمر أن أي شيء ينتجه دماغ الإنسان (بما في ذلك الدين). ومن ناحية أخرى، تستوعب العقول النماذج الثقافية بوصفها برامج للأفعال ونماذج عن العالم وله. وهي تأتي في صيغ أشبه بالقصص وفي الغالب في مقطوعات وأجزاء، ومخطوطات وأطر تصويرية. فالنماذج الثقافية أساسية للحياة الاجتماعية؛ وهي تصوغ التقاليد أو الأعراف الخاصة بالمجتمع وتعيد إنتاجها، وهي اللبنات التي تبنى بها الأعراف الاجتماعية، سواء فيما يتعلّق بقضايا مثل السياسة والأخلاق والاقتصاد والزواج والتعليم والملبس والغذاء أو الآداب والأصول عموماً. وتتجاوز النماذج الاقتصادية أو تلغي المعرفة والانفعال وتحكم الطرائق التي نتصرّف بها. ويخبرنا التاريخ أن هذه الأشياء تتغيّر، وإن كان ذلك في بعض الأحيان ببطء ولاشعورياً.

لا شكّ في أن صانعي النماذج (المعرفية أو الثقافية) هم أناس مبدعون، ومن دون وجود قيود شخصية على المخيلة والاختراع، فإن صناعة النموذج الفردي يمكن أن تذهب في شتى الاتجاهات. فاختراع التقاليد الدينية هو مثال في هذا السياق، لكنه يبين، أيضاً، أنه لنجاح هذه العملية، لا بد من وجود قوى لـ «تقارب الهدف»، وهذه هي أيضاً الحالة عندما يجعل الإصلاحيون الدينيون استخدام المواد التقليدية السابقة أمراً جوهرياً. حتى أكثر الإصلاحيين راديكالية لا بد من أن يفيدوا من المواد التي وفّرتها التقاليد كي يتحقّق الإصلاح. وللثقافات والمجتمعات أرصدة معينة من «القوالب» و«المنظومات» تعمل بوصفها شكل أنماط محدد يتم على أساسه تصنيع نسخ، ومقارنتها مع أخرى وكما تعمل بوصفها أسساً للتغيير. والنماذج في هذا إنما تحقّق استقراراً للتمثيلات في الثقافات والمجتمعات؛ إذ تأتي في جميع الأشكال والمواد، بدءاً من المادي والآلي وصولاً إلى المتخيّل البحت بل والأمور غير المتوقعة؛ لكن هذه النماذج ضرورية بغرض تحويل المعلومات بكل أنواعها، من الأساطير إلى النظريات العلمية. فالنماذج تعمل مثل «عوامل جذب» أي عندما نتلقى المعلومات، فإننا نحاول أن نفكّ شيفرتها وفقاً للنماذج التي لدينا.

النماذج والمعيارية

ترتبط النماذج المفاهيمية والأنماط المثالية ارتباطاً وثيقاً بأفكارنا عن الأشياء. وكلمة «مثالية» دائماً ما تنطوي على مكوّن معياري؛ ذلك لأن النماذج يحكم عليها، حتماً، على خلفية نفعها؛ غير أنّ «مثالية» لا تعني أن الأشياء يجب أن تكون بالكيفية التي تشير إليها النماذج. وهو ما يعدّ، على الرغم من ذلك افتراضاً بشريّاً جاهزاً؛ لأننا نميل إلى الرغبة في أن يكون «الواقع» أو «البيانات» مماثلة لما لدينا من مثاليات في السابق؛ لأن النماذج والأنماط المثالية يصنعها البشر، وهي تحمل بصمة البناء البشري. ويعتمد بناء العوالم الاجتماعية البشرية ـ أي بناء الحقائق الاجتماعية ـ على قدرة معرفية بشرية فريدة لجعل أشياء معيّنة «تعدّ» بوصفها أشياء أخرى: الرموز تدلّ على القوة، وبعض الأوراق الخضراء تعدّ أموالاً، والزفاف يشير إلى أن أحدهم يتزوج. . . إلخ (Searle, 1999). والآن سيكون الحكم الناتج عن نظرة ما «يُعدّ بوصفه» (count as) دائماً حكماً معيارياً؛ ولكنّ الوضعيين المتصلبين فقط هم من يجب أن يساورهم القلق حول هذا الأمر، أمّا فيما يتعلّق بمن بقي من الناس، فإنّ هذا أفضل ما يمكن الحصول عليه. ولكن هذا أيضاً يعني أنّ النماذج مرنة وغير محددة (راجع موضوع التضحية المذكور آنفاً)؛ إذ يبدو تهديد النسبية الشديدة جلياً هنا، ولكن توجد (بالطبع) قيود على ما يمكن أن يعدّ بوصفه مرجحاً ومنطقياً؛ لأن هناك قيوداً سواء بسبب التقاليد أو مقاومة المواد التي يشير إليها النموذج. فالشعر أيضاً مقيد بالتقاليد وقابليته للفهم، لكن النماذج العلمية أكثر تقييداً، من ناحية بواسطة العالم، ومن ناحية بواسطة قدراتنا المعرفية. فـ«النماذج المعرفية ذات الطابع المثالي» تبدو عمليات محضة «عادية» للآليات العقلية الفزيولوجية البشرية؛ لكنها بمعنى أو آخر معيارية أيضاً؛ لأن بعض ملامح العالم تعدّ أكثر جذباً للانتباه وأكثر بروزاً ـ ونحن لا ندرك العالم في تمثيل مسطح ثنائي الأبعاد خالٍ من الاهتمام. حتى على مستوى قدراتنا المتطوّرة، توجد درجات للانخراط والاهتمام.

مع بناء النماذج واستخدامها، فإننا ندخل ساحة الصناعة الأيديولوجية؛ لأن العالم الاجتماعي للمعرفة مصنوع من نماذج، لذا فإنه لا مجال لرفضها أو إغفال ضرورتها. وفي الغالب لا يوجد شيء في العالم قد يستخدم في

الخير أو الشر. مثلما هو الحال مع أشياء أخرى كثيرة، ينبغي استخدام النماذج بمسؤولية، وبصورة انعكاسية، وبمقياس من الذوق العام والعقلانية (Jensen, 2003). وفيما يتعلق بسوسيولوجيا الدين، فإن هذا يعني أن جدالاً طويلاً (بل ومملاً أحياناً) حول صوابية أفكار ماكس فيبر، على سبيل المثال، فيما يتعلّق بالأنماط المثالية أو التميزات النموذجية المماثلة كان من الممكن أن يعالج بسهولة أكبر ويستخدم بمرونة أكثر. فالأنماط المثالية هي نماذج، مثلما هو الحال مع معظم المفاهيم الأخرى التي نستخدمها؛ وهي بحد ذاتها توجد أساساً في عوالم الباحثين. فالنماذج أدوات يستخدمها كل من المشاركين والباحثين لإضفاء معنى على شؤون العالم (انظر الشكلين (١٣ ـ ١) و(١٣ ـ ٢))، ومن ثَم، فإن «النماذج» (والمفاهيم) التي نستخدمها في البحث السوسيولوجي تنتمي إلى جهازنا المعرفي، فهي ليست ملامح للعالم المادي «بحد ذاته»؛ بل هي نفسها منتجات الأفعال الاجتماعية وجزء لا يتجزّأ من بنائنا الاجتماعي للعوالم التي نجازف لمعرفتها بأفضل الطرق في الوقت الراهن. وهذا فقط هو ما يجعلها أكثر تشويقاً بكثير من الناحية السوسيولوجية.

المراجع

Arbib, Michael, and Mary B. Hesse (1986). *The Construction of Reality*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bailer-Jones, Daniela M. (2002). "Scientists' Thoughts on Scientific Models." *Perspectives on Science*: vol. 10, no. 3, pp. 275-301.

Blackburn, Simon (1996). *Article in Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, pp. 246-247.

Bourdieu, Pierre (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge, UK: Polity Press.

Cartwright, Nancy (1999). *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Caws, Peter (1997). *Structuralism: A Philosophy for the Human Sciences*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.

Clark, Andy (2001). *Being There: Putting Brain, Body, and World Together Again*. Cambridge, MA: MIT Press.

Cooper, Richard P. (2002). *Modelling High-Level Cognitive Processes*. Mahwah, NJ; London: Lawrence Erlbaum Associates, Publishers.

Craik, K. J. W. (1943). *The Nature of Explanation*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Devitt, Michael (1996). *Coming to Our Senses: A Naturalistic Program for Semantic Localism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Fauconnier, Gilles (1997). *Mappings in Thought and Language*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Garnham, Alan (1987). *Mental Models as Representations of Discourse and Text*. Chichester: Elis Horwood Ltd.

Geertz, Clifford (1966). "Religion as a Cultural System." in: Michael Banton (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, pp. 1-46.

Giere, Ronald (1988). *Explaining Science: A Cognitive Approach*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Girard, René (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Hubert, Henri, and Marcel Mauss (1964). *Sacrifice: Its Nature and Function*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Jensen, Jeppe Sinding (2003). *The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion*. Aarhus: Aarhus University Press.

_______ and Luther H. Martin (eds.) (2003). *Rationality and the Study of Religion*. London: Routledge.

Johnson-Laird, Philip N. (1983). *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Kamppinen, Matti (1989). *Cognitive Systems and Cultural Models of Illness*. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica. 1989. (FF Communications; no. 244)

Lakoff, George, and Mark Johnson (1987). *Metaphors We Live By*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Laschyk, Eugene (1986). "Heuristics for Scientific and Literary Creativity: The Role of Models, Analogies, and Metaphors." in: Joseph Margolis, Michael Krausz, and R. M. Burian (eds.). *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. Dordrecht: Martinus Nijhoff Publishers, pp. 151-185.

Leach, Edmund (1976). *Culture and Communication: The Logic by which Symbols are Connected*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Magnani, Lorenzo, Nancy Nersessian and Paul Thagard (eds.) (1999). *Model-Based Reasoning in Scientific Discovery*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers.

Mauss, Marcel (1967). *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. New York: W. W. Norton.

McDowell, John (1996). *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Morgan, Mary S., and Margaret Morrison (eds.) (1999). *Models as Mediators: Perspectives on Natural and Social Science*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Oakhill, Jane, and Alan Garnham (eds.) (1996). *Mental Models in Cognitive Science: Essays in Honour of Phil Johnson-Laird.* Hove: Psychology Press.

Poole, John Fitz Porter (1986). "Metaphors and Maps: Towards Comparison in the Anthropology of Religion." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 54, no. 3, pp. 411-457.

Putnam, Hilary (1995). *Words and Life.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Quine, W. V. O. (1953). *From a Logical Point of View.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Quinn, Naomi, and Dorothy Holland (eds.) (1987). *Cultural Models in Language and Thought.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Rosch, Eleanor, and Barbara B. Lloyd (eds.) (1978). *Cognition and Categorization.* Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.

Ruttkamp, Emma (2002). *A Model-Theoretic Realist Interpretation of Science.* Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.

Searle, John R. (1999). *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World.* London: Phoenix.

Smith, Jonathan Z. (1982). "In Comparison a Magic Dwells." in: Jonathan Z. Smith. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown.* Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 19-35.

Tallis, Raymond (1999). *On the Edge of Certainty.* London: Macmillan.

Tambiah, Stanley J. (1990). *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Turner, Mark (1996). *The Literary Mind.* New York: Oxford University Press.

قراءات مقترحة

Arbib, Michael, and Mary B. Hesse (1986). *The Construction of Reality.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Cartwright, Nancy (1999). *The Dappled World: A Study of the Boundaries of Science.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Jensen, Jeppe Sinding (2003). *The Study of Religion in a New Key: Theoretical and Philosophical Soundings in the Comparative and General Study of Religion.* Aarhus: Aarhus University Press.

Johnson-Laird, Philip N. (1983). *Mental Models: Towards a Cognitive Science of Language, Inference and Consciousness.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Morgan, Mary S., and Margaret Morrison (eds.) (1999). *Models as Mediators: Perspectives on Natural and Social Science*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Oakhill, Jane, and Alan Garnham (eds.) (1996). *Mental Models in Cognitive Science: Essays in Honour of Phil Johnson-Laird*. Hove: Psychology Press.

Quinn, Naomi, and Dorothy Holland (eds.) (1987). *Cultural Models in Language and Thought*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

الفصل الرابع عشر

تعريف الدين
مقاربة علوم اجتماعية

أندري دروجرز

تذكّرنا تعريفاتُ الدين بمعنى أو بآخر بأسطورة العميان الذي يحاولون تعريف الفيل: لمسة تهدي أحدهم إلى خرطومه فيصفه بالثعبان؛ ويلمس آخر أذنه فيصفه بأنه مروحة؛ ويلمس ثالث أرجل الفيل ويصفه بأنه جذع شجرة؛ ورابع يلمس الذيل فيصفه الفيل بأنه مكنسة (Sharpe, 1983: 46).

مقدّمة: رسم الخريطة

في علوم الدين الاجتماعية يمكن وصف مهمّة تعريف الدين بأنها ضرورية واستكشافية ومفيدة، وفي الوقت نفسه بأنها مهمة سطحية ومستحيلة، وبأنها نشاط متمركز على الإثنية. وفي هذا الفصل يتضمّن المشهد الذي يضع خريطته القائمون على التعريف كلّ ما يرتبط به من مفارق الطرق وتقاطعاتها. وقد ناقشنا وضع الخريطة بطريقتين: **الأولى**: بالتركيز على بعض النتائج التي قدّمها راسمو خريطة الدين، ولا سيّما تعريفاتهم للحقل بوصفه خريطة للآخرين لتوجيه أنفسهم من خلالها؛ ولكن الطريقة **الثانية**، فهي بعيدة بعض الشيء؛ إذ تناقش فنّ رسم الخرائط، وعمل جرد بالطرائق المتنوّعة التي يمكن بها تقديم المشهد الديني وتمثيله في صورة تعريف.

على المستويين كليهما، هناك قدرٌ كبير من الاعتماد على بؤرة التركيز المحدّدة المختارة، والأسئلة المثارة، والصفات المختارة. فالكتب التي تعدّ مدخلاً إلى مقاربة العلوم الاجتماعية للدين دائماً تحمل في فصلها الأول أو الثاني أو قسمها الأول أو الثاني ـ تقريباً ـ مسألة تعريف الدين (انظر على

سبيل المثال: Aldridge, 2007: 17-41; Bowie, 2006: 18-22; Budd, 1973: 5-11; Child and Child, 1993: 2-4; Hargrove, 1979: 3-13; Klass, 1995: 17-24; Pandian, 1991: 9-13; Wulff, 1991: 3-5). كما أفضى هذا الموضوع إلى خروج عدد من الأعمال الخاصة (مثل: Clarke and Byrne, 1993; Platvoet and Molendijk, 1999).

ولإعمال نوع من النظام في التنوّع المعقّد في وجهات النظر المختلفة حول تعريف الدين، تراني أتبع جوبا (Guba, 1990: 18) الذي يميّز بين ثلاثة أبعاد في أيّ نشاط علمي. وبحكم مرور هذا التقسيم الفرعي بتجريب واختبار، فإنه من المفترض أن يساعدنا على تغطية الجوانب المختلفة من تعريف الدين وإماطة اللثام عنها في آن واحد، وبقدر المستطاع في هذا الفصل المختصر.

- يتعلّق البعد **الأول** بالجوانب الأنطولوجية في تعريف الدين: «ماذا يمكن أن يقال حول طبيعة الدين؟» وهذا هو لبُّ الموضوع. ما المعايير المستخدمة للبت في طبيعة الدين؟

- البعد **الثاني** بعدٌ إبستيمولوجي، والسؤال المناظر هو: «ما علاقة القائم على التعريف بالدين بصفته الظاهرة المراد تعريفها؟» وهو سؤال يتعلّق بمسائل البعد والقرب، والملاحظة والمشاركة، والموضوعية والذاتية.

- البعد **الثالث** بعدٌ ميثودولوجي في طبيعته، ويتعلّق بالطريقة التي من خلالها ينبغي للقائم على التعريف أن يمضي بها فنّياً عند تعريف الدين. وهو يرتبط بما يقصد التعريف تقديمه، وكيف يتمّ انتقاء العناصر التي هي دينية بصورة حصرية.

في وصف الأبعاد الثلاثة، يجب أن نضع في الاعتبار كلّاً من الخرائط ورسّاميها؛ فمثلما سنوضّح فيما يأتي، لا يمكن رؤية الأبعاد الثلاثة في عزلة صارمة؛ لأن بعضها يؤثّر في بعض، بل وتشكّل في حقيقة الأمر مثلثاً. فلا يمكن فصل رؤية القائم على التعريف حول الدين عن الطريقة التي يمثّل بها هذا الدين وعن الصورة التي يرد بها تعريف الدين. حتى أولئك الرافضون لتعريف الدين يضعون أنفسهم في إطار معايير هذه الأبعاد الثلاثة.

في القسم الأخير سنقدّم تلخيصاً للصورة التي ستكتمل بالنظر في الأبعاد الثلاثة. وسوف تكشف النتيجة الخالصة المرتبطة بجهود تعريف الدين عن مأزق يخبرنا بالمزيد حول القائمين على التعريف الذين يشبهون العميان حول الفيل أكثر ممّا يخبرنا عن الدين. وسأقترح أنه في حال ثبوت أنّ الدين بنية، فإنّ البنّائين ينبغي النظر إليهم بوصفهم جزءاً من الظاهرة، ومن ثم التعريف كذلك.

أنطولوجيا تعريف الدين:
ماذا يمكن أن يقال حول طبيعة الدين؟

لا يزيد تعريف الدين عن التحدث بأكبر قدر ممكن من الكمال والدقة عن طبيعة الدين الحالية والتي كانت في كل زمان ومكان. وبتعبيرات متخصصة يمكن القول: إنه لا بدّ من اختيار مجموعة من التعريفات لتعريف ما هو معرّف، وهو في هذه الحالة الدين. فصيغة التعريف هي الخصيصة النموذجية التي تكون متضمّنة في التعريف، خاصة لطبقة معيّنة من الظواهر المتطابقة ـ أو على الأقلّ الشبيهة. والافتراض هنا بأنّ المصطلح، بأيّ طريقة في التعريف، يشير إلى جزء من الواقع الإنساني العالمي المحدود بمجالات أخرى ومن ثم يمكن تمييزه عنها. ومن ثم، يمكن تصنيفه بوصفه منفصلاً عن قطاعات أخرى من الواقع ـ التي تعرّف بدورها فيما يتعلق بطبيعتها الجوهرية. وفي الغالب يكون هذا النمط من التصنيف الفئوي ناجعاً مع التناقضات والتقسيمات الثنائية. فعكس الديني هو العلماني أو المدنّس، لكن العلم أيضاً يظهر بوصفه المصطلح المقابل أو المضاد.

في رؤية هذا التقابل أو التضاد الأخير، يتمثّل التفصيل المثمر في حالة الدين في أنّ النشاط العلمي المبذول في التعريف لا يجري ببساطة من موضع خارجي موضوعي، مثلما تريد تقاليد العلوم الوضعية، بل يأتي كمحصّلة لطريقة تتّبع التقسيم الثنائي في التفكير، فالعلم هو جزء من الواقع العلماني الذي يعارض الدين. ومن ثم، يشبه تعريف الدين الوضع الذي يسعى فيه طرفان متعارضان لتدخّل من حَكم موضوعي، وذلك من دون وعي بحقيقة أن أحدهما متخفٍّ في صورة الحكم. والنتيجة هي أنّ الدين الذي قيل إنه يشير إلى واقع هو من منظور إمبريقي ـ أي بالطريقة التي ينتج بها

العلم معرفة صحيحة ـ وجود مرفوض. إذ يؤكد فان بال وفان بيك (Van Baal and Van Beek, 1985: 3) هذه الطبيعة غير الإمبريقية للمعرفة الدينية في تعريفهما الدين بوصفه «المفاهيم والأفكار الصريحة والضمنية، المقبولة بوصفها حقيقة، وترتبط بواقع لا يمكن تأكيده إمبريقياً». ومثال آخر هو تضمين روبرتسون اعترافاً بالبعد الإمبريقي/ والإمبريقي المفرط في تعريفاته للثقافة الدينية والعمل الديني (Robertson, 1970: 47).

عوضاً عن ذلك، نجد الموقف الموضوعي للدارس أو العالم يمكن بالطبع أن يلهمه بإحالة منصفة إلى الديني، مصاغة في تعريف يمكن أن يكون مقبولاً عند المؤمنين، محجماً في الوقت نفسه عن إبداء حكم علمي على قناعات هؤلاء المؤمنين وتجاربهم. فالإحالة إلى تجربتهم في المقدّس يمكن أن تعمل بديلاً عن الإحالة المباشرة إلى المقدّس نفسه، على الرغم من أنه حتى في تلك الحالة ستكون هناك صعوبة في الفهم التام لتلك التجربة؛ إذ سيتطلّب الأمر أن ينجح الباحث في مشاركة ما يمرّ به المؤمنون من تجربة مشاركة ملائمة. وعلى الرغم من أنّ الواقع المقدّس لا يمكن إظهاره على أنه ذو أساس إمبريقي، فإنه يمكن على الأقل ملاحظة ممارسات المؤمنين إمبريقياً وبالتالي وصفها ـ على سبيل المثال، إظهار وظائف معتقداتهم الاجتماعية منها أو السيكولوجية، ومن ثم، فإن تعريف الدين الذي لا يصدر حكماً على درجة واقعية المقدّس يصبح إذاً ممكناً. ولكنّ السؤال الأساسي هنا، هو إلى أي درجة يستطيع الدارسون تحديد طبيعة الدين من دون تضمين نقد علميّ للرؤى الدينية، ناهيك بغياب الإحالة إلى المقدّس. وبعبارة أخرى: كيف تعرّف الدين بطريقة علمية إن لم يكن أحد العناصر، المرشح ليكون ضمن التعريف، يُعتبَر واقعياً؛ ولهذا السبب يترك عن وعي خارج التعريف.

لإضفاء شيء من التعقيد، ثمّة مشكلة في مصطلح «الواقع» غير المقتصر على الدين أو على الواقع المقدّس الذي يزعم المؤمنون أنهم يعيشونه وأن العلم ينكره؛ إذ إنّ موجات مدرسة البنيوية وما بعد الحداثة غرست الانطباع الدقيق بأنّ ما كان يسمّى ذات يوم واقعاً صلباً، بتشريع من سلطة العلوم الوضعية، لم يعد له أثر ـ باستخدام تفسير برمان (Berman) لعبارة مأخوذة من «البيان الشيوعي» (communist manifesto) لماركس وأنغلز (Berman, 1982).

فإذا كان الواقع يتألّف من بنى يمكن أن تتلاشى بسهولة، فإنّ ما يأتي من مستجدات، تبدو أكثر صلة وفي الوقت نفسه زائلة أو مؤقّتة، سيحلّ محلّ هذه البنى، ومن هنا لم يعد الواقع مثلما اعتيد أن يكون. فالنتيجة المترتبة عن ذلك والنهائية لهذا الوضع الأكثر تطرفاً وسخرية هو أنّ أيّ تعريف يجوز ـ ويمنع جواز أي تعريف آخر. وإحدى نتائج هذا الجدال، على الرغم من ذلك، هو أن مصطلح «الواقع» أصبح ينظر إليه بمزيد من الاهتمام، وهو ما ينطبق أيضاً على فن التعريف. وفيما يتعلّق بالنقد العلمي للدين، ليس الأثر المثير للسخرية هو رفض وجود الواقع الديني فقط، بل كون المصير نفسه يصيب الحقائق التي سبق أن رسختها العلوم الوضعية. فليس الواقع، «بحكم التعريف»، قابلاً للمعرفة. ومن النتائج المهمة المترتبة على هذا الاتجاه هي أن المسافة بين العالم الدارس وبين موضوع دراسته/ ها اختُصرَت، وأنّ ما يسمّى موضوعية أصبح معرضاً لنقد قاسٍ. فبمجرد أن يصبح الواقع متشظياً إلى حقائق «موجودة في صورة بنى عقلية متعددة، ذات أساس اجتماعي وتجريبي، محلية، ومحددة، معتمدة في الشكل والمضمون على الأشخاص الذين يعتنقونها» (Guba, 1990: 27)، تصبح العملية نفسها لاكتشاف طبيعة هذا الموضوع والتعبير عنه في صورة معرفة موثوقة، مثلما يحدث في حالة التعريف، في حدّ ذاتها قضية مثيرة للجدال. فالدارس الذي ينخرط في هذا الحقل، والمؤمنون كموضوع دراسة، يصبحون موضوعاً من موضوعات بناء المعرفة.

لذا في ضوء الأنطولوجيا، كانت المشكلة التي مثّلها الدين، ولا سيما عند الدارسين الوضعيين المتشدّدين، قد تعمّقت بعد أن تلاشى الدعم الوضعي. واعتماداً على النموذج الذي تمّ تبنّيه فيما يتعلق برسالة العلم، فإنّ طبيعة القابلية للمعرفة ستتغير؛ إذ التقت إمكانية إنتاج تعريف يصمد مع الزمن والموضات الجديدة مع مذهب الشك. فحتى في حالة اعتبارِ تعريفٍ صحيحٍ قابلاً للاستمرار والتطبيق، فإن القائم على تعريف الدين سيتعيّن عليه مواجهةَ مسألة انخراطه في الجدال حول أسس المعرفة الدينية من عدمه. وخلاصة القول: كانت صعوبة إرساء طبيعة الواقع الديني قد اشتدّت بمجرّد أن فقد الواقع والحقائق الواقعية صفتها المطلقة. فالمؤمنون من أصحاب الإيمان المطلق سواء أكانوا مؤمنين بالدين أم بالحقائق العلمية، لاقوا في النهاية المصير نفسه.

وبناءً على ما تقدّم، يتّضح لنا أنّ المرء لا يمكنه مناقشة طبيعة القابلية للمعرفة من دون تلمس المسائل الإبستيمولوجية والميثودولوجية. ومن ثم، سنبلور الأفكار الرئيسة المقدّمة في هذا القسم في الأقسام الآتية.

إبستيمولوجيا تعريف الدين: ما علاقة القائم على التعريف بالدين بوصفه ظاهرة تحتاج إلى تعريف؟

من واقع ما قدّمناه في الجزئية السابقة، أصبح من الواضح أنّ وضع القائم على التعريف، سواء من بعيد أو بانخراطه فيه إلى درجةٍ ما، أمر مهمّ؛ إذ قد يتضمن الانخراط موقفاً نقديّاً، تماماً مثلما قد يتضمّن تعاطفاً. وتوصيف ماركس الشهير للدين يعدُّ مثالاً على التمثيل النقدي له، مؤكّداً وظيفة يعتقد أنّها من وظائف الدين في الصراع الطبقي: «الدين هو تنهيدة المضطهد، هو قلب عالم لا قلب له، مثلما هو روح ظروف اجتماعية بلا روح، إنه أفيون الشعب» (Marx, 1844). فضلاً عن ذلك، وكما استعرضنا، فإنّ وجهة نظر القائم على التعريف في رسالة العلم ستؤثّر في شكل التعريف ومضمونه، بل قد تفضي إلى استنتاج أن عملية التعريف هي مهمّة مستحيلة، وطريقة لاقتراح علامات جوهرية تثبت عاجلاً أم آجلاً أنها أوصاف اعتباطية بل أوهام.

على الرغم من هذه العراقيل، تصدّى العلماء الدارسون بوعي لصعوبات التعريف وبذلوا جهداً في التوصل إلى اتفاق معها. فقد حفّزتهم الحاجة إلى ضرورة التوصّل إلى اتفاق بينهم في الحقل نفسه فيما يتعلّق بحدوده. فمن دون شكل معين من الإجماع، قد لا يمكن تنظيم الأنشطة الأكاديمية المعتادة فيما يتعلّق بالإصدارات والصحف ومناصب درجة الأستاذ في الجامعة (professorial chairs) والمؤتمرات. . .إلخ؛ إذ تشير سوسيولوجيا الأكاديمية إلى الحاجة إلى اتفاق، مع شيء من الإجماع يفوق الحدّ الأدنى من الاتفاق على الاختلاف. وأحد السبل لتحقيق هذا هو عمل قائمة من المواقف الممكنة التي يمكن تمييزها في سياق الجدال.

في هذا الصدد، اقترح برغر (Berger, 1967) نوعاً من تصنيف المواقف

هذا؛ إذ تشير المواقف الثلاثة التي تحمل صفة «الميثودولوجية» بما يفيد أنها معنية بالموقف المهني، وليس موقف الباحث الخاص. فالمدارس الميثودولوجية للإيمان بوجود الله (theism) والإلحاد (atheism) واللاأدرية (agnosticism) هي مدارس متميزة. في الموقف **الأول** يقبل الباحث الحقيقة الدينية بوصفها عنصراً جوهرياً في الخطاب البحثي العلمي. أمّا الموقف **الثاني**، فيرفض هذه الطريقة من تضمين الحقيقة الدينية في الدراسة العلمية، وبالتحديد، تفسير الدين. ويتّصف الموقف **الثالث** اللاأدري بالحياد فيما يتعلّق بموضوع الحقيقة الدينية. أمّا فيما يتعلّق بتعريف الدين، فقد تسفر المواقف الثلاثة عن اختلافات لافتة للنظر. حتّى على الرغم من أن هذه المواقف الميثودولوجية الثلاثة لا تسفر بالضرورة عن تعريفات نموذجية، فإنّ هذا التصنيف يمكن أن يمتدّ إلى تعريف الدين. وتتضمن تعريفات النمط الميثودولوجي المؤمن بوجود الإله إشارة إلى حقيقة إلهية ظاهرة، وهو ما يغيب عن تعريفات النوع الإلحادي، إن لم ينكر في الأصل مثل هذه الحقيقة. وفي المقابل، توجد وجهة نظر عن الدين والمتدين يمكن أن تشمل إشارة إلى وظائف قد يؤدّيها الدين نتيجة للعناصر العلمانية الموجودة في النظام الاجتماعي والشخصي الذي يمكن اختزال الدين فيها. أمّا النمط الثالث، فهو بالتأكيد لا يتضمن زعماً بوجود حقيقة؛ ولا يشير إلى الإنكار، ومن المحتمل ذكر الطبيعة غير اليقينية للمقدّس.

هناك طريقة أخرى للتمييز بين أنماط التعريفات وهي بالإحالة إلى تخصّصات معرفية مختلفة تنخرط في دراسة الدين (انظر: Clarke and Byrne, 1993: part II)؛ ففي إطار العلوم الاجتماعية تؤثر الخلفية المعرفية للدارس ـ بلا شكّ ـ في طريقته/ها في تعريف الدين. ومن ثم، يسفر تقسيم العمل في العلوم الاجتماعية عن اختلافات في بؤرة التركيز، فكلّ تخصّص معرفي لديه تشديده الخاصُ به على جانب معيّن من الدين، وهذا سينعكس على التعريفات التي أُنتجت ضمن تخصص معرفي ما، ونعطي مثلاً على ذلك هو الفرق بين مقاربة في سوسيولوجيا الدين وأنثروبولوجيا الدين فبينما سيبحث السوسيولوجيون في البعد الاجتماعي للدين، مصورين الدين وفق طريقة تنظيمه وممارسته، سنجد الأنثروبولوجيين يميلون إلى جذب الانتباه إلى الدين بوصفه ظاهرة ثقافية، ولدرجة معينة بوصفه مرتبطاً بجوانب من الثقافة مثل

السياسة والاقتصاد وبالطبع الجوانب الاجتماعية. فمقالة غيرتز الشهيرة حول تعريف الدين يأتي عنوانها «الدين بوصفه نسقاً ثقافياً» "Religion as a Cultural System" (Geertz, 1966). وإذا أضفنا التخصصات المعرفية من خارج العلوم الاجتماعية التي تدرس الدين، سيظهر لنا مزيداً من الاختلاف. فعلم الدين، والدراسات الدينية، وتاريخ الأديان، وفينومينولوجيا الدين، جميعها لها ما لها من علامة مميزة في دراسة الدين ومن ثم، تنتج تعريفاتها الخاصة بها. وقد يكون للصلات بين التخصّصات المعرفية تأثير تراكمي، وفي هذا يتمّ تجميع العناصر المختلفة من تلك المعارف المختلفة في مهمة تعريف الدين. فعند النظر إلى الثيولوجيا بوصفها حقلاً معرفيّاً مختلفاً يدرس الدين، سنجد مزيداً من العناصر متضمّنة في التعريف، ربما من نوع يتعلّق بالإيمان بوجود إله على نحو ميثودولوجي.

عند إضافة مقاربات نظرية إلى هذه الكوكبة من التخصّصات المعرفية القائمة على دراسة الدين، نجد مزيداً من الاختلاف في تعريف الدين (قارن مع: Clarke and Byrne, 1993: part II; Cunningham, 1999; Morris, 1987; Thrower, 1999). وعلى الرغم من احتمال سيطرة منظور نظري معين على حقل معرفي ما، فإنّ التيارات النظرية عادة تعمل عبر الحدود، وغالباً ما تطبق بطريقة تتقاطع فيها التخصّصات المعرفية مع بعضها بعضاً. وقد ينطبق شكل من أشكال النموذج الوظيفي في تخصّصات معرفية مختلفة. فالمدرسة الوظيفية هي طريقة لتجنّب الرجوع إلى المقدّس، بالتركيز في المقابل على الفائدة التي يمكن أن تكون موجودة في الدين. وعلى نحو أكثر تحديداً، يمكن تمييز الدين عبر إسهامه في النظام داخل المجتمع، أو في نفسية المؤمن. حتى الرؤية الماركسية للدين بوصفه أفيون الشعوب، فإنها ذات طبيعة وظيفية. والمثال الآخر على التعريف المصاغ عبر إلهام نظري سنجد التعريف المستند إلى نظرية الاختيار العقلاني، والمنطبق أيضاً في أكثر من حقل معرفي واحد (انظر الفصل السادس من هذا الكتاب). فالمؤمن، بوصفه فاعلاً عقلانيّاً، يوضع في المركز، وهذا ما يؤثّر في طريقة فهم الدين وتعريفه:

«يتألّف الدين من التفسيرات شديدة العمومية نفسها للوجود، تتضمّن شروط التبادل مع إله أو آلهة» (Stark and Finke, 2000: 91). وفي إطار هذه

المقاربة يعدّ السحر أقربَ إلى قلب المؤمن، ومن ثم، متميّزاً عن الدين: «يشير السحر إلى جميع الجهود المبذولة لاستخدام قوى خارقة للطبيعة للحصول على مكاسب (أو تجنّب خسائر) من دون الرجوع إلى إله أو آلهة أو إلى تفسيرات عامة للوجود» (Stark and Finke, 2000: 105).

ومن الواضحِ أن التخصّصات المعرفية والنظريات تتغيّر مع مرور الزمن، ومن ثم، فإنّ كلّ عصر سينتج تعريفاته للدين الخاصة به. وهذا سيعكس ما كان يعتبر طبيعيّاً ومقبولاً في ذاك الوقت. فتعريفات القرن التاسع عشر ربما انطوت على مسحات نشوئية تطورية، وهناك تعريفات تأتي جزءاً من التحديث، هذه العملية التي أفضت في مرحلة لاحقة إلى علمنة الأطروحة. وقد كان يفترض للدين أن يختفي تحت تأثير نفوذ الحداثة. وإذا عرفنا عملية التحديث بوصفها زيادة سيطرة نفوذ العلم والتكنولوجيا على تنظيم المجتمع ونظرته، فإن المقارنة بين الديني والعلماني، مثلما أشرنا سالفاً، يمكن أن ترى بوصفه نتاجاً ثانويّاً لتلك العملية. ومن ثم، فإن الجدال حول أطروحة العلمنة مهمة لتعريف العلوم الاجتماعية للدين وقد تؤثّر في هذا التعريف (انظر الفصل الثالث والثلاثين من هذا الكتاب).

يتضح هذا جليّاً في التمييز بين التعريفات الجوهرية والوظيفية (Berger, 1967; Beyer, 2003: 422; Hamilton, 2001: 14-20; McGuire, 1992: 10-15; Robertson, 1970: 34-42; Yinger, 1970: 4-5)؛ إذ تتضمّن التعريفات الجوهرية إشارات إلى المقدّس، بينما ينقل التعريف الوظيفي بؤرة التركيز إلى الاستخدامات التي يمكن توظيف الدين فيها لاشعوريّاً أو بوعي. يُعلمنا التعريف الجوهري بماهية المقدّس، ويخبرنا التعريف الوظيفي بما يفعله الدين. ويأتي تعريف تايلور (Tylor, 1871) الكلاسيكي للدين على أنه «الاعتقاد في كائنات روحانية» (Tylor, 1958: vol. I, p. 8) من النوع الجوهري. أمّا تعريف غيرتز الأكثر استخداماً في الاقتباسات، فهو تعريف وظيفي، وكون الدين مانحاً نسقاً هادفاً، فهو مثلما يقول:

> نسق من الرموز التي تعمل لإرساء أمزجة ودوافع قوية ومنتشرة وطويلة الأمد لدى الناس عبر صياغة مفاهيم عن نظام وجود عام وإلباس هذه المفاهيم هالة من الحقيقة تبدو بها هذه الأمزجة والدوافع واقعية بصورة فريدة (Geertz, 1966: 4).

أمّا تعريف دوركايم الشهير، فيجمع بين العنصرين معاً:

الدين نسق موحّد من المعتقدات والممارسات ذات الصلة بأشياء مقدّسة، أي مجموعة أشياء مميزة ومحرّمة ـ معتقدات وممارسات تتوحّد في مجتمع أخلاقي واحد يسمّى كنيسة، مع كلّ من يلتزم بها (Durkheim, 1976: 47).

وتأسيساً على تعريف العلمنة المستخدم (Casanova, 1994: 211)، ولا سيما عند الجمع بينه وبين تعريف جوهري أو وظيفي للدين، فإنّ الحكم على مستقبل الدين يختلف. فعندما يعتقد أن العلمانية تشير إلى تآكل مفاهيم المقدّس، فإنه من منظور تعريف جوهري، يصبح أكثر حضوراً مما يكون عند جمع رؤية وظيفية للعلمنة مع تعريف وظيفي للدين. فهذا المنظور الأخير يتيح استخدام عنوان «الدين» لمثل تلك الظواهر باعتبارها أيديولوجيا، أو سيكولوجيا أو موسيقى أو حتّى كرة قدم، وهو ما يخدم وظائف شبيهة، على الرغم من عدم إشارته إلى المقدّس. وقد تعرّضت أطروحة العلمنة بطبيعة الحال للنقد مؤخّراً حتى من بعض المؤلّفين فيها (مثل: Berger, 2002). وعلى الرغم من حدوث نزع سلطة الكنيسة، فإنّ التديّن ما زال حاضراً بقوة. ففي الجدال الدائر حول حركة العلمنة، سنجد المدافعين عن أطروحة أن العلمنة سوف تفضي إلى تآكل الدين واختفائه، يستخدمون، بحكم الضرورة المنطقية، تعريفاً جوهرياً؛ بينما سيتحدّث من ينتقدون الأطروحة عن تحوّل في الدين، معرّفينه بطريقة وظيفية، مشيرين إلى استمرارية بدلاً من التصدع.

من بين طرائق الخروج من هذا المأزق هو تغيير التعريفات مثلما اقترح هيلاس وَوُدهد (Heelas and Woodhead, 2005)؛ إذ أدخلا تمييزاً بين الدين والروحانية، فارتبط الدين بكونه سلوكاً موجّهاً بسلطة خارجية، ومتقولباً على صيغة «الحياة ـ بصفة» ـ أي عيش دور معيّن ـ بينما في حالة الروحانية تنبثق السلطة عن أصالة ما يسمّيه المؤلّفان «حياة ـ ذاتية»: «حياة معيشة في اتصال عميق بتجارب فريدة لنفسي ـ في ـ علاقة». وفي كلتا الحالتين، نرى البعد الاجتماعي حاضراً، ولكن مصدر السلطة يختلف. وفيما يتعلّق بجدال العلمنة، فإنّ الإشارة إلى سلطة خارجية إنما يشير إلى تعريف جوهري للدين. وعلى الرغم من أن الصورة الجديدة لم تعد تميز بأنها دين، بل روحانية، فإنّ الجانب الجذّاب في هذه الطريقة من النظر إلى التغيّر الديني

هو أنها تتيح شكلاً من الاستمرارية بينما تقرّ في الوقت نفسه بالتغيّرات في المجال الديني. ويتنبّأ المؤلفان بثورة روحانية خلال نصف القرن القادم، تحلّ فيها الروحانية محلّ الدين. وهذا هو «المنعطف الذاتي» المسؤول عن علمنة (تآكل الدين الجوهري) وإضفاء القدسية (تحوّل الدين إلى روحانية «الحياة الذاتية»).

ميثودولوجية تعريف الدين:
كيف ينبغي للقائم على التعريف أن يبدأ عند تعريف الدين؟

يعدّ فنّ التعريف هم جميع الأنشطة العلمية. ومن ثم، تطّورت الخبرة فيما يتعلّق بميثودولوجية التعريف. ومن بين القضايا المهمّة في هذا الصدد، الإفادة المفترضة من وراء أيّ تعريف. ومن الأمثلة على وظائف أي تعريف:

- يساعد على تصنيف الواقع، والتمييز بين الظواهر: مثل الظواهر الدينية والأخرى التي تنتمي إلى المجال العلماني.

- قد تعمّق التعريفات أيضاً إدراك جوهر ظاهرة ما، معبّرة عن أكثر عناصرها وعملياتها تمييزاً لها.

- يساعدنا التعريف أيضاً على اكتشاف صورة ما من النظام في مجال معيّن عبر تحديد الظواهر ذات الخصائص الشبيهة ـ على سبيل المثال، تحقيق إمكانية التحدث عن «أديان عالمية»، بافتراض وجود عناصر مشتركة على الرغم من التنوّع الهائل. وقد كان فيبر (Weber, 1966: 1) مهماً للغاية في تطوير تعريف للدين وذلك في ظلّ عدم دراسة الأديان جميعاً دراسة كافية (Aldridge, 2007: 30-31; Robertson, 1970: 34-35). فهو يرى تعريف الدين يأتي في النهاية لا في البداية. وهو ما يثير السؤال حول الطرق التي يفترض اختيار الظواهر التي تحتاج إلى دراسة إذا كان لا يوجد مسبقاً فكرة ما عمّا هو الدين.

- في تنظيم العمل الأكاديمي، يساعد التعريف على تحديد حقل الدراسة وحدودها، مميّزاً إقليماً أكاديميّاً عن آخر ومانحاً التخصّص المعرفي هُويته ودرجة ما من الإجماع.

- التعريف ضروري أيضاً عند قياس ظاهرة ما، سواء بالمعنى الوصفي

(مثل الانتماء الديني في تعداد سكاني) أو بالمعنى التفسيري، باحثاً عن علاقات سببيّة افتراضية (على سبيل المثال الأكثر تعلُّماً أقلّ تديّناً). أي اختبار للفرضيات يستلزم طريقة لقياس المتغيّرات المتضمّنة ـ التي يجب من ثم تعريفها لتصير مفاهيم إجرائية. كذلك في الدراسات النوعية، عند وصف موقف محدّد، تخدم التعريفات في تجنّب التأكيدات الغامضة «غير المحدّدة».

• التعريف بوصفه أداة، يخلق نوعاً من الإجماع على المصطلحات، ممّا يتيح المساحة للنقاش البحثي. ففي جدال العلمنة، على سبيل المثال، ظلّ تبادل الأفكار محبطاً بسبب غياب الإجماع على تعريف الدين، إذ كان بعضهم يستخدم تعريفاً جوهريّاً ويستخدم آخرون تعريفاً وظيفيّاً. وعندما لا يوضّح المدافعون عن أطروحة العلمانية أنهم يستخدمون تعريفاً جوهريّاً للدين، بينما لا يشير نقدهم في الوقت نفسه إلى أنهم يعرفون الدين بطريقة وظيفية، ينتج نوعٌ من البلبلة والتعريفات غير المفهومة.

يمكن بالطبع إضافة مزيد من الوظائف، لكنّ هذه القائمة القصيرة تكفي لنقل الفكرة الأساسية. فمثلما تختلف خريطة جغرافية لطريق بريّ عن خريطة المسارات المائية وخريطة المشاة، يوجد قدر كبير من الاختلاف في تعريفات الأديان ووظائفها وغيرها من الظواهر.

في جميع هذه التطبيقات المرتبطة بالتعريف تظلّ الصعوبة في أنه يتألّف من كلمات قد تخضع بدورها إلى تعريف. وقد تساعد المرادفات في التوضيح، لكنّ بعضها يرجع إلى بعض، تماماً مثل الكلمات المستخدمة في الترويسات (lemmas) في قاموس ما التي تحتاج إلى تفسير في القاموس نفسه. فأي مصطلح «تحت الشطب» (sous rature) مثلما أشار دريدا، هو غير ملائم ولكن ضروري (Sarup, 1988: 35). وهذا ما يعني أنّ قيمة التعريف ليست مطلقة مثلما يظنّ من يبذل جهداً كبيراً سعياً وراء التعريف الكامل.

تنوّع التعريفات أيضاً سبب لعدم تجسيدها أكثر من اللازم، بالشكل الذي يُفترض فيه أن يخضع المنظر الطبيعي للخريطة. فكلما وجدت ظاهرة، مثل الدين، بوصفها بناء للاستخدام الأكاديمي، عظُمت مخاطر وقوع مثل

هذا التجسيد. وعند تقديم تعريفات مختلفة، تصبح طبيعة المفهوم البنائية واضحة. فهذه التعريفات قد لا تتنوّع بسبب أنها تخدم وظائف مختلفة، بل لأنها تختار صيغَ تعريفٍ مختلفة أيضاً. فكلّما تنوّع الواقع الديني، حتّى في ديانة واحدة، وجب تجاهل الفروق بغية الوصول إلى طبقة من الظواهر التي يمكن تلخيصها في تعريف واحد. والنتيجة هي أنّ العناصر الخاصة تعامل كما لو كانت غير موجودة، وهو سبب جيد كي نكون نقّاداً لأيّ تعريف.

في هذا السياق يصبح الاختلاف بين التعريفات أحادية الصفة وتلك المرتبطة بصفات متعددة وثيقَ الصلة (Hamilton, 2001: 20-23). ففي حالة التعريفات أحادية الصفة، تُعتبر العناصر المتضمنة كافية وضرورية في آن معاً. وبعبارة أخرى، إن جميع الأمثلة من طبقة ما، على سبيل المثال الأديان العالمية، تبيّن جميع الخصائص التي ينصّ عليها التعريف. ولأنّ التعريف أحادي الصفة في الممارسة غالباً ما يثبت أنه مفرط في حصريته، غير واضعٍ حدوداً على مجموعة الظواهر التي تنتمي إلى طبقة ما بل أيضاً على عددٍ من الخصائص التعريفية، فإنّ التعريفات متعدّدة الخصائص تقدّم بديلاً أفضل؛ إذ يوجد في مثل هذا التعريف عدد أكبر من التعريفات غير الضرورية وغير الكافية. بتعبير آخر، ليست النماذج كلها في حاجة إلى أن تمتلك التعريفات كلها. فالتعريف متعدّد الخصائص يعرف أيضاً ـ تأسيساً على رؤية فيتغنشتاين (Wittgenstein) ـ بوصفه تعريف تشابهٍ عائليّ: فليس جميع أفراد العائلة يظهرون جميع الخصائص التي يظنّ أنها تميّز هذه العائلة (Aldridge, 2007: 38-41). والتعريفات متعدّدة الخصائص تقدّم قائمة من السمات المحتملة (Whaling, 1986: 38; Smart, 1992: 12-21). وقيمة التمييز بين التعريفات أحادية الخصائص وتلك المتعددة الخصائص يمكن رؤيتها فيما يتعلق مثلاً بالبوذية سواء تم الاتفاق على أنها دين أم لا. وإذا كانت تعريفات «الإله» أو «الآلهة» متضمّنة في التعريف الأحادي للدين، سيتعيّن آنذاك استبعاد بعض صور البوذية من طبقة «الأديان». وإذا أتى التعريف متعدّد الخصائص، تحلّ المشكلة؛ فالتعريفات الأحادية والمتعدّدة الخصائص تختلف بقدر مطابقة أعضاء الطبقة أو تشابههم، في حالة التشابه، يظلّ التنوّع مرئيّاً، على الرغم من استخدام تعريف مشترك.

يشابه مفهوم بنيات «النمط المثالي» الذي أدخله فيبر على العلوم

الاجتماعية، التعريف متعدّد الخصائص. ولن تكون كلّ خصائص عضو في طبقة ما متضمنة في النمط المثالي الذي يصف هذه الطبقة؛ إذ يحوي النمط المثالي تشديداً أحادي الجانب على خصائص معينة. ويخدم هذا التشديد الأغراض التحليلية والتصنيفية، ولا سيما في الدراسات المقارنة، عندما تتم إماطة اللثام عن جانب بارز خاص. ويأتي تحليل فيبر للأخلاق البروتستانتية مثالاً في هذا السياق. ومثله مثل التعريف، يساعد النمط المثالي على إماطة اللثام عن النظام والعمليات التي يتسم بهما أيّ مجال.

عند مناقشة منهجية تعريف الدين، نجد هناك ثيمة أخرى جديرة بالذكر، وهي الطريقة التي ينتقل فيها القائمون على التعريف من الخاص إلى العام، فقبل صياغة تعريف ما، يكون هناك فرض مسبق لصورة معيّنة من المعرفة العامة بتنوّع الأديان وأشكال التديّن. وثمّة درجة معينة من الاعتباطية قد تؤثّر آنذاك في النظرة العامة التي يمتلكها المرء حول الواقع الديني. ومثال على ذلك يمكن أن يتلخّص في التركيز على الأديان العالمية، متجاهلين ما يسمّى أدياناً قَبَليّة. وقد يأخذ المرء بعين الاعتبار ـ سواء أكان ذلك عن وعي أم لا ـ النسخات الرسمية لديانة ما فقط، من دون إدخال أيّ صور شعبية في الإطار.

قد ينبثق الانحياز أيضاً من المعرفة المختصة التي قد يمتلكها الباحث في دين معين. وقد يُستدل بخصائص ذلك الدين على الدين عموماً. وقد يحدث الشيء نفسه عندما يكون الباحث خبيراً في دين ما، ويصنّف الأديان الأخرى وفق فئات مشتركة مع دينه/ها. وقد يأتي تأثير شخصي مشابه من سياق الدارس الثقافي وكوكبته الدينية؛ إذ يشير فيتزجيرالد إلى أنّ الدين تصنيف أيديولوجي يتأثّر بالإيمان بالإله المسيحي: «ما يسمّى بدراسة الدين... ما هي إلا صورة متخفّية من علم اللاهوت المسكوني الليبرالي» (Fitzgerald, 2000: 6). ويتخذ ماك كوتشيون (McCutcheon, 1997; 2001) موقفاً نقدياً من تجسيد الدين الذي يرفعه إلى تصنيف فريد من نوعه: «السلوك الديني سلوك اجتماعي عادي ـ وليس خبرات خاصة استثنائية» (McCutcheon, 2001: 14-15). كذلك أشار أسد (Asad, 1993) إلى تأثير المسيحية في التصنيفات المستخدمة في دراسة الدين؛ فبالنسبة إليه إن المنظور المتمركز على العرق سبباً في الامتناع عن تعريف الدين. وبأخذ تعريف غيرتز مثالاً،

يبيّن أسد كيف أدّت التجربة المسيحية الغربية، بعد الإصلاح الديني إلى تجاهل غيرتز ـ على الرغم من النظر إلى الدين بوصفه نسقاً ثقافياً ـ بُعد السلطة في الحقل الديني، متعاملاً في ذلك مع التباين في الجوانب السياسية والدينية بوصفه أمراً طبيعياً. والسعي لجوهر ما في الدين هو طريقة للتوافق مع هذا التباين، ومن ثم، تجاهل السلطة، ومن ثم، ما يواجه الأنثروبولوجي ليس مجرّد تركيبة عشوائية من العناصر والعمليات التي نصطلح على تسميتها «ديناً»؛ إذ ينبغي رؤية الظاهرة كلّها من مقياس كبير في سياق المساعي المسيحية لتحقيق تماسكٍ في المذاهب والممارسات، والقواعد واللوائح، حتى ولو لم تتحقق هذه الحالة بشكل تام. وحجّتي هنا هي أنه لا يمكن أن يكون هناك تعريفٌ شاملٌ عالميٌّ للدين، وذلك ليس لأن عناصره المكوّنة وعلاقاته محدّدة تاريخياً، بل لأنّ التعريف في حدّ ذاته هو المنتج التاريخي للعمليات الخطابية... فتعريف الدين العابر للتاريخ غير قابل للتطبيق (Asad, 1993: 29-30).

وبعبارة أخرى، لا يوجد في تعريف الدين نقطة أرخميدية. وعلى عكس ما رآه بارون مونشهاوزن (Baron of Münchhausen)، لا يمكن للمرء أن ينسحب من المسيرة بشدّ شعر الآخر.

مسارات جديدة؟

لا بدّ لهذه النظرة العامة لأبعاد تعريف الدين الأنطولوجية والإبستيمولوجية والميثودولوجية أن تبدو مثبطة لمن يأملون في إيجاد تعريف دقيق في تلك المسألة لا يعتريه الغموض ويشير بوضوح إلى جوهر للدين قابل للتحديد عالمياً ويؤهّله لأن يُنظر إليه بوصفه ظاهرة مشتركة على الرغم من كلّ تبايناته. وبتلخيص الصعوبات الرئيسة التي نواجهها في وصف حالة علم رسم الخرائط والخرائط التي ينتجها هذا العلم، قد نضلّ طريقنا في المستنقع. ولاستكشاف مسارات جديدة ممكنة، ينبغي للمرء مواجهة الصعوبات التي ظهرت على السطح، ومن ثَم علينا أولاً تلخيص هذه الصعوبات.

عند النظر في البعد الأنطولوجي، أو ما يمكن أن يقال حول طبيعة الدين، سنجد عدداً من المشكلات الجوهرية. فمعاملة الدين بوصفه شكلاً

من المعرفة يناقض المعرفة العلمانية، ومن منظور وضعي، يتعلّق السؤال المثار بما إذا كان الدين يعامل بطريقة غير منحازة. ومن ناحية أخرى، لا تعدّ أيّ مقاربة بنيوية تؤكّد الطبيعة النسبية لأشكال المعرفة كافة ضمان لهذا أو ذاك. فضلاً عن ذلك، فإنّ خبرة الناس عن المقدّس ليست سهلة المنال للباحث. فهل الواقع «فعليّاً» هو أكثر من الصفات التي يلصقها الناس به، سواء الدينية منها أم العلمية؟ فاحتمال وجود جوهر للدين يصبح مثيراً للشكّ مثله مثل فكرة الإله. فتعريف الدين، بحكم التعريف، يتميّز بطبيعةٍ محلّ خلاف شديد ومن ثَم، تعسفية.

وبالنظر إلى البعد الإبستيمولوجي ـ أي استكشاف علاقة القائم على التعريف بالدين بوصفه ظاهرة يجب تعريفها ـ فإن هذه الصفة النسبية لأيّ تعريف تصبح أكثر وضوحاً. ومن هنا يسفر موقف القائم على التعريف فيما يتعلّق بمزاعم المؤمن حول الحقيقة عن أنواع مختلفة من التعريف. من بين حدود صياغة التعريف المفروضة على العناصر الوظيفية ما يقدّم حلّاً قصير الأمد، ولكن في الوقت نفسه يجعل الواقع الديني أكثر اتساعاً ومن ثم أكثر غموضاً. ومن ثم، فقد كشف تأثير جدال العلمنة على الطريقة التي يعاد بها تعريف الدين بطريقة وظيفية عن الطبيعة الذاتية أيضاً التي تعتري التعريفات، وكيف تتأثر بالجدال المرتبط بالحقبة الزمنية. وتجاور التخصّصات المعرفية المختلفة إنما يعزّز أيضاً القيمة النسبية للتعريفات التي تقترحها. وقد تجلب إحدى صور التوليفات بين التخصّصات المعرفية نوعاً من التحسين، ولكن حتى هذا لا يغيّر الطبيعة المحدودة التي تميّز أي تعريف.

لقد ثبت أنّ البعد الميثودولوجي لم يعد مبشراً بالخير؛ إذ تعتمد التعريفات على الوظيفة التي يفترض أن تقدمها. والكلمات ليست في واقع الأمر الأدوات المثلى في تصوير جوهر الدين. والتجسيد أمر خطر فعليّاً، وهو بناء في مهبّ التحوّل إلى ظاهرة كونية متجاوزة التاريخ. وأحد أثمان تعريف الدين هو التضحية بالتنوّع الثري للأشكال الدينية. فالتعريف متعدّد الخصائص يقدّم بعض الفوائد، ولكن لا يقدم حلّاً. وتأثير نموذج العلم السائد والسياق المسيحي الغربي كليهما في ممارسة تعريف الدين يجعل البحث عن التعريف الكامل أكثر استعصاءً.

فهل نخلص من هذا إلى أن اتباع تعريفٍ ما هو مشروع محكوم عليه

بالفشل؟ هل وضعتنا الوضعية على مسار ينتهي بمستنقع؟ ثمّة قدرٌ كبيرٌ من الطاقة يبدو أنه ذهب سدًى على محض أوهام.

إذا كان التعريف الكامل غير موجود، فالتعريف البراغماتي إذاً ممكن. فقد نتطلّع إلى إجراء عملي يفي على الأقلّ بالحاجة إلى تيسير الجدال البحثي، وهي إحدى وظائف التعريف التي ذكرناها آنفاً. أحد تلك الحلول العملية قد يكون الاستمرار في مناقشة مفهوم الدين، مع التعامل معه بطموح أقلّ والأخذ في الاعتبار إيجابيات الجدال المتراكم وسلبياته والذي تقدم الفقرات السابقة ملخصاً له. والخيار الآخر هو أن نتحرّك وفقاً للخريطة الأقلّ إثارة للخلاف ومن ثمّ الأكثر تمثيلاً للحدّ الأدنى؛ ولكن هذا لا يساعد في تحسين فنّ رسم الخرائط. أمّا الحلّ العملي الثالث والأكثر انتقائية، فسيكون استخدام تعريفات جوهرية وأخرى وظيفية بالتبادل، مبيّناً ما يصير مرئيّاً ـ أو ما يظلّ خفيّاً ـ في الحالتين كلتيهما. وهذا ما سيظهر كلاً من الانقطاع والاستمرار في عملية العلمنة. والخيار العملي الرابع هو اختيار تعريف يناسب المشروع المحدّد الذي يمكن للمرء أن يعمل عليه ـ في حقيقة الأمر، إنّ أيّ تعريف ناجع يمكن أن يجعل البحث ممكناً ومؤثراً، ولا سيما عند استخدام مناهج كمية.

ولكن، بعيداً عن الطريقة العملية، وبدلاً من الجدال المستمرّ حول تعريفات بعضنا بعضاً، يجب على الباحثين ربما الاهتمام بممارسة التعريف نفسه. فالأمر لا يتمثّل فحسب في الخرائط التي يجب مناقشتها، بل أيضاً وفي الأساس مكان صنع الخرائط في عصرنا. فالشروط التي ينفذ الدارسون في ظلّها ويناقشون مهمّة تعريف الدين يجب تضمينها في هذا الجدال. سيكون من التضليل الحدّ من المنظور الخاص بالمشكلة الفنّية بشكل أو بآخر في التعريف نفسه. ومن ثم، فنحن في حاجة إلى النظر إلى نقاشنا البحثي بوصفه نتاجَ فترةٍ تاريخية خاصّة جدّاً، بل وفريدة في تاريخ البشرية، اتسمت بالتحديث. ويخبرنا الجدال في هذا السياق بالكثير حول أنفسنا وكذلك طبيعة الدين ـ ومن أجل مسألة العلم هذه. وإذا توجّهنا إلى البيئة التي نعمل فيها، على سبيل المثال، عند السعي لتعريف الدين، ينبغي للجدال أن يوضع **أولاً** في سياق حالي من عالمنا المتعولم. **وثانياً**، ينبغي لتطوّر العلوم وتنوّع الرؤى حول رسالتها أن يكونا متضمّنين أيضاً في الجدال. كلتا الحالتين هي أعراض عملية التحديث، ولنلق نظرة أقرب على كلّ من هذين الشرطين.

شهد القرنان الماضيان تغيّراً هائلاً في العالم. ومقارنة مع ما بدا عليه العالم خلال الملايين من السنين قبل حدوث هذه التغييرات، وقتئذٍ فقط يمكن القول إنّ وسم هذا التحوّل أمر مبالغ فيه. وليست «العولمة» هنا سوى الوسم الأحدث الذي يجب وضعه لهذه العملية ليعبّر عن نقطة أن التحديث يؤثر في كلّ جزء من هذا الكوكب. فقد سبقت العولمة عمليات أخرى ـ مثل الكولونيالية، وثورة الإعلام، والهجرة الجماعية ـ هيّأت الوضع لها وأدخلت رؤية جديدة للعالم. وقد جلب المنظور العالمي أكثر من أيّ وقت مضى الديانات الأخرى إلى حيّز اهتمام الباحثين والمؤمنين في العالم أجمع، وما يجب أن يسمى ديناً هو بالطبع أكثر قِدَماً من عملية التحديث، لكن الحاجة إلى وسم، ومن ثم إلى تعريف، هي نتيجة التركيبة الحالية. فمع جذورها في مركز السلطة العالمية، ظلّت المسيحية الإطار المرجعي المتصدّر عند مناقشة الدين، وذلك أيضاً بسبب العمليات التي ذكرناها سالفاً التي يسّرت من التوسّع في جميع أنحاء العالم. وفي هذا الصدد يأتي تحليل أسد، وثيق الصلة، وذلك أيضاً لأنّه يبيّن كيف يجب أن تكون الرؤى مرتبطة بالسياق بدلاً من أن أخذها في حدّ ذاتها أو بحسب القيمة الاسمية. وعلى الرغم من إنتاج العولمة لحالة التجانس في نواحٍ معينة، فإنها أيضاً أظهرت اختلافاً وتنوّعاً. والأنثروبولوجيا الثقافية هي واحدة من التخصّصات المعرفية التي تدرس هذا التباين الهائل، تماماً مثل تركيز السوسيولوجيا على التغيّرات التي جلبها التحديث إلى المجتمع، وضمن هذا السياق أصبح الدين موضوعاً محوريّاً. وعند اقتراح تعريفٍ ما، يكون القصد هو اكتشاف ما هو مشترك بين جميع الصور المختلفة التي أصبحت اليوم واضحة جلية. والواضح أنّ أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر قد أضافت مزيداً من الاهتمام بحقل دراسة الدين، ولكن قبل ذلك بوقت طويل كان الدين يجذب الانتباه. وهذا ما يرجع في بعض النواحي إلى سياق آخر ذكرناه، وهو تطوّر العلم.

أسهم العلم إسهاماً عظيماً في الخلاف على تعريف الدين. فأمنية إخراج معرفة فريدة، مثلما استهدفت العلوم الوضعية والطبيعية في تطبيق العمل الأكاديمي، أدخل فكرة أنه سيكون من الممكن صياغة التعريف النهائي والكامل للدين، مثلما قبلت العلوم الطبيعية عموماً تعريفات الوحدات المستخدمة في القياس. وما يمكن أن ينجح في المختبر لا ينطبق بالضرورة

على البشر. فالنقد البنيوي لهذا النموذج جعل الدارسين أكثر تواضعاً في طموحاتهم؛ إذ أصبح معظمهم على وعي بحدود إنتاج المعرفة الأكاديمية. ولا شكّ في أنّ التقلّبات التي تعتري تعريف الدين تعكس هذه الرؤية. وقد أصبح هدف تحديد جوهر ظاهرة ما مثل الدين أقلّ جاذبية وإلزاماً. ولاقت المدرسة الجوهرانية نقداً شديداً. كان على الدارسين تحديد موقفهم من رسالة العلم ومن هوية تخصّصهم المعرفي؛ إذ يعلّمنا تاريخ البحث عن تعريف الدين كثيراً حول المشروع الأكاديمي بقدر ما يخبرنا عن الدين. والتباين بين العلم والدين، مثلما أثارته العلوم الوضعية وبدرجة أقلّ العلوم البنائية، زجّ بمشكلة إضافية في البحث عن تعريف للدين. وهذا ينطبق أكثر على الحالة التي نضمّن فيها نقاشنا جدال العلمنة. فلأنّ أوروبا الغربية بدت مؤكّدة أطروحة العلمنة، فإنّ الأبحاث في الدين باتت مقيّمة فيما يتعلق بظهور رؤية عالمية علمية.

لا شكّ في أنّ الاستنتاج الحتمي هنا هو أنّ تعريف الدين لا يمكن أن ينفصل عن موقف القائم على التعريف في سياق المجتمع العالمي، ونموذج العلوم، وجدال العلمنة. ومثلما صاغ بكفورد كلماته قائلاً: «أسعى لتحليل العمليات التي يتعرّض فيها معنى تصنيف الدين، في مختلف الأوضاع، إلى الحدس والإقرار والشك والتحدي والرفض والإبدال وإعادة صياغة، إلى غير ذلك» (Beckford, 2003: 3). وخلص في هذا إلى أنّ «الدين» هو بناء اجتماعي وثقافي ذو معنى شديد التغير» (Beckford, 2003: 5). ولتقييم خصائص الدين، لا بدّ لنا من تضمين منظور الدارس. فتعريف الدين يكاد لا يكون موضوعيّاً ـ فكرة مثالية وضعية قديمة ـ من دون تقدير للافتراضات السابقة والخيارات الخفية. وما ظلّ ضمنيّاً أو غير ذي صلة يحتاج إلى أن يحوّل إلى العلن، مع إظهار كيف يتصرّف القائمون على التعريف في تقاطع الطرق، ولماذا يتصرفون هكذا. وهذا ما يعني أنّ على الدارسين عدم النظر في موضوع الدراسة فقط بل أيضاً في دورهم هم أنفسهم. وهذه هي محصلة الرؤية البنائية التي يمكن القول إنها تُسهم في الهدف من أن يكون الدارسون موضوعيين بقدر الإمكان. وبدلاً من وضع أنفسهم خارج حقل الدراسة، فإن طلاب الدين ينبغي أن يروا أنفسهم، ولو لفترة قصيرة من الاختبار الذاتي بوصفهم فاعلين في هذا الحقل. ويمكن

للبحث إذاً أن يفهم بوصفه صورة من لعبة جادة، وطريقة من استخدام طريقتين في الوقت نفسه لتصنيف الواقع، مثلما يكون عند المؤمنين واقعهم الذي يتعاونون معه، وغالباً ما يطبقون التقسيمات الثنائية نفسها التي يستخدمها الباحثون: الفردية والمشاركة، والبعد والقرب، وعدم القابلية للوصف والتمثيل، والتنوّع والوحدة.

هذه هي المحصّلة النهائية لرؤية مفهوم الدين بوصفه بنية حديثة، ومنتجاً لعالم أصبح مكاناً واحداً، لكنّه أيضاً محصّلة للتناقض الحديث أيضاً بين الدين والعلم العلماني. ويمكن لهذه المقاربة أحادية الحقل أن يعبّر عنها في التعريف الآتي:

الدين هو المجال الذي يمرّ بتجربة المقدّس ـ مجال يتصرّف فيه المؤمنون والدارسون، كلّ فئة تطبق القدرة البشرية للمشاركة، في إطار القيود التي تفرضها آليات السلطة، على تجلّيات التقسيمات البشرية الأساسية، ومن ثم إضافة بُعدٍ إضافيٍّ إلى بنائهم ورؤيتهم للواقع (مقتبس بتصرّف من Droogers, 1999: 310).

المراجع

Aldridge, Alan (2007). *Religion in the Contemporary World: A Sociological Introduction*. 2nd ed. Cambridge, UK: Polity.

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD; London: Johns Hopkins University Press.

Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday.

_______ (2002). "Secularization and De-secularization." in: Linda Woodhead [et al.] (eds.). *Religions in the Modern World*. London; New York: Routledge, 291-298.

Berman, Marshall (1982). *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books.

Beyer, Peter (2003). "Contemporary Social Theory as it Applies to the Understanding of Religion in Cross-cultural Perspective." in: Richard K. Fenn (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Malden, MA: Blackwell, pp. 418-431.

Bowie, Fiona (2006). *The Anthropology of Religion: An Introduction*. Malden, Mass.: Blackwell.

Budd, Susan (1973). *Sociologists and Religion*. London: Collier-Macmillan.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Child, Alice B. and Irvin L. Child (1993). *Religion and Magic in the Life of Traditional Peoples*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Clarke, Peter B. and Peter Byrne (1993). *Religion Defined and Explained*. London; New York: Collier-Macmillan and St Martin's Press.

Cunningham, Graham (1999). *Religion and Magic: Approaches and Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Droogers, André (1999). "The Third Bank of the River: Play, Methodological Ludism and the Definition of Religion." in: Jan G. Platvoet and Arie L. Molendijk (eds.). *The Pragmatics of Defining Religion*. Leiden: Brill, 285-312.

Durkheim, Eìmile (1976). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: George Allen and Unwin.

Fitzgerald, Timothy (2000). *The Ideology of Religious Studies*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Geertz, Clifford (1966). "Religion as a Cultural System." in: Michael Banton (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock, pp. 1-46.

Guba, Egon G. (ed.) (1990). *The Paradigm Dialog*. Newbury Park, CA: Sage.

Hamilton, Malcolm B. (2001). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. London; New York: Routledge.

Hargrove, Barbara (1979). *The Sociology of Religion: Classical and Contemporary Approaches*. Arlington Heights, Ill.: AHM Publishing Corporation.

Heelas, Paul, and Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford; Malden, MA: Blackwell.

Klass, Morton (1995). *Ordered Universes: Approaches to the Anthropology of Religion*. Boulder, CO: Westview Press.

Marx, Karl (1844). "A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right." *Deutsch-Französische Jahrbücher*, February <http://www.marxists.org/archive/marx/works/1843/critique-hpr/intro.htm> (consulted 21 February 2007).

McCutcheon, Russell T. (1997). *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York; Oxford: Oxford University Press.

________ (2001). *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Albany, NY: State University of New York Press.

McGuire, Meredith B. (1992). *Religion: The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth.

Morris, Brian (1987). *Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Pandian, Jacob (1991). *Culture, Religion, and the Sacred Self: A Critical Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1991.

Platvoet, Jan G., and Arie L. Molendijk (eds.) (1999). *The Pragmatics of Defining Religion*. Leiden: Brill.

Robertson, Roland (1970). *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell.

Sarup, Madan (1988). *An Introductory Guide to Post-Structuralism and Postmodernism*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Sharpe, Eric (1983). *Understanding Religion*. London: Duckworth.

Smart, Ninian (1992). *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformations*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Stark, Rodney, and Roger Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Thrower, James (1999). *Religion: The Classical Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Tylor, Edward Burnett (1958). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. London: John Murray. 2 vols.

Van Baal, J. and W. E. A. van Beek (1985). *Symbols for Communication: An Introduction to the Anthropological Study of Religion*. Assen: Van Gorcum.

Weber, Max (1966). *The Sociology of Religion*. London: Methuen.

Whaling, Frank (1986). *Christian Theology and World Religions: A Global Approach*. London: Marshall, Morgan and Scott.

Wulff, David M. (1991). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*. New York: John Wiley.

Yinger, Milton J. (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York; London: Macmillan.

قراءات مقترحة

Clarke, Peter B. and Peter Byrne (1993). *Religion Defined and Explained*. London; New York: Collier-Macmillan and St Martin's Press.

Platvoet, Jan G., and Arie L. Molendijk (eds.) (1999). *The Pragmatics of Defining Religion*. Leiden: Brill.

الفصل الخامس عشر

رؤيةٌ نقديةٌ لمحاولة العلم المعرفي تفسير الدين وتطوره

كاي. هلموت رايش

مقدّمة

في هذا الفصل، بعد استعراض مختصر لمفاهيم المعرفة (cognition) والعلم المعرفي (cognitive science)، سأناقش ما يأتي: (أ) أن المفهوم الذي يعود إليه الدين في علم معرفي هو مفهوم ضيّق للغاية؛ (ب) أنّه حتى في إطار هذا المفهوم الضيق تصبح بعض مزاعمه عرضة للشكّ؛ (ج) أنّ الأشخاص بالمعنى الكامل لهذا المفهوم، المنخرطين في الجماعات البشرية، هم من ينتجون رؤية وحركات اجتماعية لا بنى عقلية فقط، و(د) أنّ دراسة دور المعرفة في الدين وتطوّره لم تبدأ بالمنعطف المعرفي الذي حصل في عام ١٩٥٦ (Miller, 2003)، بل قبل ذلك بعقود كاملة، ويغطي حقلاً أوسع ممّا رسمه العلم المعرفي للدين (انظر مثلاً: James, 1902; Pratt, 1920). وللمساعدة في توضيح الفارق بين ما يشير إليه العلم المعرفي بوصفه ديناً وما أشار إليه آخرون بأنه دين، فقد اعتبر «العلم المعرفي» هنا علم أعصاب بيولوجي معرفي تطوري على خلفية «الدراسات النفسية» للمعرفة وتطورها التخلّقي (ontogenetic development). ويقدّم باسكال بوير (Pascal Boyer) مثالاً مفتوحاً عن ما أشار إليه العلم المعرفي على أنه دين.

ما الذي يجعل مفاهيم الفعالية الخارقة للطبيعة قابلة للتصديق بدهياً؟ وفقاً لبوير (Boyer, 2003: 119)، «تفعّل المفاهيم الدينية أنساقاً عقلية متميزة وظيفياً، والتي نجدها أيضاً حاضرة في السياقات غير الدينية، و«تنتزع» الاستنتاجات المعتادة من هذه الأنساق». ويستمر بوير في تفسيره قائلاً إنّ

اعتماد الآلية يقوم على الربط والتفعيل المشترك القائم على التنسيق للأنساق العقلية التي تتعامل مع كشف الحيوية والفعالية وتمثيلهما والتبادل الاجتماعي، والبدهيات الأخلاقية والوقاية من المخاطر الطبيعية وفهم سوء الحظّ. وفي كلّ من هذه الأنساق لا تمثّل الأفكار الدينية قاعدة انطلاق كبيرة من وظيفة معرفية عادية، بل منتج ثانوي لها قابل للتنبّؤ». ويقابل بوير بين رؤيته و«الميل الشائع إلى البحث عن أصل الدين في الدوافع البشرية العامة، مثل رغبة الناس في الهروب من سوء الحظّ أو الموت أو رغبتهم في فهم الكون».

ولوضع هذه الاقتباسات والصياغات الجديدة في لغة أبسط ومستدقة أكثر: يزعم بوير (Boyer, 2003) على نحو أوسع أنه بالتركيز على الأنظمة العقلية القائمة على وظيفة الأنظمة العصبية في الدماغ، يمكن للعلم المعرفي أن يفسّر تفسيراً شاملاً أصل الدين واستمراره، وقبول المؤمنين له.

وفي الوقت الذي أعي فيه أعمالاً ملائمة لباحثين آخرين في العلم المعرفي (مثل: Atran, 2002; Pyysiäinen, 2001; 2004)، وكذلك إصدارات بوير (Boyer, 2001) الأكثر شمولاً، فإنني أركّز هنا على عمله (Boyer, 2003) بروح تمثيل الجزئي للكلي (pars pro toto)، مشيراً على سبيل المثال إلى باريت (Barrett, 2007)، وبولكلي (Bulkeley, 2006)، ونيناس (Nynäs, 2008)، وأوفييدو (Oviedo, 2008)، وأوزاراك (Ozarak, 2005)، لغرض مناقشة أكمل لمختلف جوانب تعامل العلماء المعرفيين مع الدين. وقضيتي الرئيسة هنا ستكون إضافة إلى ما قاله آخرون بالفعل عن ثيمة العنوان، وليس لدرجة إعادة صياغة ما قدّموه بالفعل وصاغوه جيّداً. وبناء على هذا التفسير، وبسبب القيود التي تفرضها المساحة، قد لا يكون نقاشنا، للأسف، لبعض الموضوعات متوسعاً مثلما قد يرغب القارئ، وآمل أن تحسّن الإشارة إلى مراجع عديدة من هذه الحالة.

في السنوات الأخيرة، خَبر العلم المعرفي تقدّماً ملحوظاً واكتسب قبولاً أوسع، وأصبح صوته مسموعاً في دراسة الدين وتطوّره. ولكن هل تأتي مزاعمه مبرّرة بالكامل؟ هذا الموقف الذي أفنّده هنا بالحجّة هو أنّ العلم المعرفي يأخذ مقاربة مفرطة في التبسيط للدين والتطوّر الديني. وتراني أستند

في حججي من بعض النواحي إلى بحث إمبريقي في سيكولوجيا الدين وعلى قدرة المنطق العلائقي والسياقي ((relational and contextual reasoning (RCR) على بلوغ مزيد من الرؤى الشاملة (Reich, 2002).

تجنباً لسوء الفهم: لا يوجد شيء خطأ في التقدم المستعر في علم الأعصاب المعرفي في حدّ ذاته (راجع مثلاً: Gazzaniga, 2004)؛ بل العكس تماماً، يفترض تشجيعه على طرح شبكته على مستوى أوسع (Walach and Reich, 2005). والواضح، أنّ أيّ تفسير للمعرفة الإنسانية لا بدّ من أن يأخذ بعين الاعتبار اكتشافات العلم المعرفي: على سبيل المثال أنه حتى أثناء «الرغبة في التوقف عن الكفر» تتقيّد مخيّلتنا بالبناء العقلي للتصنيفات الأنطولوجية وعلاقاتها (Kelly and Keil, 1985; Reich, 2002: 28-29). والمشكوك فيه هنا المزاعم (خصيصة المقاربات المقبلة الناجحة، مثل السلوكية في أوجها) المفترض أنها تفسير لجميع القضايا المدروسة. فالنظرية الناجحة حول أصول الدين وطبيعته وتطوره التخلّقي والسلالي (والروحانية) في جميع الاحتمالات سيتعيّن أن تشمل عناصر مدركة من منظورات مختلفة إضافة إلى منظور العلم المعرفي. وبعض هذه المنظورات الإضافية سوف نستعرضها هنا.

وافق كلٌّ من نيكولاس جبسون وجاستن باريت (Gibson and Barrett, 2008) على عدة موضوعات عالجناها هنا، وتوصّلت في الأغلب إلى استنتاجات متشابهة. فضلاً عن ذلك، فإنها تشير إلى قياسات علاجية تتضمّن مزيداً من علماء النفس المدرّبين بشكل محترف.

المعرفة والعلم المعرفي

المعرفة

يتصف مصطلح المعرفة (cognition) بالتعقيد (انظر مثلاً: Holyoak and Morrison, 2005) كونه مرتبطاً بموضوعات مثل الإدراك والاستيعاب والتحليل والتأمّل والتفكير المنطقي، وحلّ المشكلات.

في علم النفس والذكاء الاصطناعي، يشير مصطلح «معرفة» إلى الوظائف العقلية والعمليات العقلية وحالات الكيانات المتمتعة بذكاء (بشر،

وتنظيمات بشرية، وأجهزة الروبوت عالية الاستقلالية)، من قبيل الاستيعاب وصُنع القرار والاستدلالات والتعلّم والتخطيط. والمعرفة المتقدّمة قادرة على التجريد، والتعميم والتفكير الماورائي، وهو ما قد يشمل معتقدات ومعرفة معقدة وتصريحية وإجرائية.

لا تستبعد المعرفة والانفعال بعضهما بعضاً بالضرورة (يمكن الرجوع على الرغم من ذلك إلى Azari and Slors, 2007)؛ فالانفعالات غالباً ما تثير المعرفة، ولكن أحياناً تتحكم العواطف بالمعرفة. ويناقش جوناثان هايدت (Haidt, 2001) في هذا السياق علاقتهما المعقدة، مجادلاً على نحو لافت للنظر بأن الانفعالات يمكن أيضاً أن تشكّل صورة من صور المعرفة.

عند تقسيم الحقل تقسيماً فرعيّاً، يمكننا، مثلاً، تمييز معرفة عامة (على سبيل المثال القدرة على المناقشة على نحو مترابط)، ومعرفة اجتماعية (متعلقة بالسلوك الاجتماعي والعلاقات)، والمعرفة الأخلاقية (التعامل مع المبادئ الأخلاقية، والحجاج الأخلاقي، والفعل) ومعرفة إبستيمولوجية (مقاربات ممنهجة تابعة للمجال للمعرفة القوية القابلة للتحقّق).

العلم المعرفي

جرت العادة على التعامل مع العلم المعرفي (انظر: Friedenberg and Silberman, 2006; Gazzaniga, 2004; Sobel, 2001)، على أنه قد بدأ جديّاً بعد المنعطف المعرفي في عام ١٩٥٦ (Miller, 2003)، ويقال إنه يمثل دراسة العقل العلمية التي تشترك فيها تخصّصات معرفية مختلفة، تشمل الذكاء الاصطناعي، واللسانيات، وعلم الأعصاب، وعلم الروبوت، والفلسفة، وعلم النفس. ولا يشير «العلم المعرفي» إلى مجمل النتائج المستخلصة من البحوث التي تجريها هذه التخصّصات، بل إلى تفاعلها فيما يتعلق بقضايا محدّدة مثل حلّ المشكلات أو حتى الوعي. ومن هنا، يرى العلماء المعرفيون في أغلب الأحيان العقل بوصفه معالجاً للمعلومات، مقارنين إياه بالحاسوب الذي يعيد تقديم المعلومات ويحوّلها. وتتلخّص المجالات البحثية الرئيسة في هذا الصدد في الانتباه، والتخيّل، والذاكرة، والتعرّف إلى الأنماط، وحلّ المشكلات. وفيما يتعلّق بتنوّع النماذج والنظريات المتناظرة وثرائها، سنحيل القارئ إلى مجموعة كتابات حول الموضوع مقتبسة.

الدين

تعريف

كما هو مشهور، توجد تعريفات كثيرة للدين (راجع أندري دروجرز في الفصل السابق من هذا الكتاب)، ولكن لا يوجد إجماع على أيّ تعريف من هذه التعريفات يغطّي هذه الظاهرة متعدّدة الأوجه والمتغيّرات تغطية كاملة؛ إذ يبدو، في حقيقة الأمر، الوصول إلى تعريف عالمي جوهري مرضٍ أقرب إلى المستحيل. وعلى الرغم من ذلك، عملت بعض التعريفات بصورة أفضل مقارنة بأخرى ـ أو على الأقلّ أفضت إلى بحث وفهم مثمرين. وتشير مقارنةٌ بين التعريفات إلى أن مفهوم الدين الضيق إلى حدّ ما يكمن في العلم المعرفي (العصبي البيولوجي التطوري)، الذي يضعف بعض مزاعمه.

من بين التعريفات الأكثر وظيفية، تبرز أبعاد نينيان سمارت (Smart, 1989: 12-21)، السبعة للدين (نبسّطها بعض الشيء هنا): (١) البعد العملي (الطقوس والممارسات ومن بينها الصلاة)؛ (٢) التجريبي (التجربة والانفعالات الدينية)؛ (٣) السردي (الجانب القصصي للدين شاملاً الأساطير)؛ (٤) المذهبي (التعاليم الرسمية التي تعزّز الأجزاء السردية/ الأسطورية للدين)؛ (٥) الأخلاقي (القوانين الرسمية والأخلاقية)؛ (٦) الاجتماعي (التنظيم المؤسسي للمجتمع الديني)؛ (٧) المادي (الأبنية، وأدوات الطقوس، والأماكن المقدّسة، وأعمال الفنّ الديني).

بالتركيز أكثر على الأفراد؛ وضع تشارلز غلوك (Glock, 1962) خمسة أبعاد: (١) البعد الأيديولوجي (المعتقد)؛ (٢) الطقوسي (الممارسة الدينية)؛ (٣) الفكري (المعرفة الدينية)؛ (٤) التجريبي (المشاعر الدينية)؛ (٥) الاستتباعي (الآثار المترتبة على كونك متديناً). ولا يُنتج التحقّق الإمبريقي لأبعاد غلوك نتائج لا خلاف عليها، وتصبح هذه الأبعاد أكثر وضوحاً عندما يكون الأشخاص محلّ الدراسة منتمين إلى جماعة متجانسة دينيّاً ومعقدة بدلاً من انتمائهم إلى جماعة غير متجانسة من الأفراد المتديّنين وغير المتدينين (Wulff, 1997: 212-219). وعلى الرغم ذلك، تستخدم هذه الأبعاد في النقاش الحالي بوصفها ممثلة بدرجة كافية. أضف إلى ذلك أنها كأبعاد قابلة للمقارنة نجدها ماثلة في رؤى لويال رو المختلفة تماماً عن الدين (Rue, 2005)؛ إذ

يرسم رو صورة للدين الذي هو في الأساس دائرة داخل شكلٍ خماسي. وداخل الدائرة تكمن نظريته الجوهرية عن الدين: وهي أنّ ثمة قصةً تجد طريقاً لإنشاء كوزمولوجيا جديرة بالثقة، تنتج عنها أخلاق ملزمة، موظفة استعارات جذرية وغيرها من وسائل القصص. لكن الشكل الخماسي مهم أيضاً، لأن كل نقطة من نقاطه الخمس تمثل «استراتيجية دعم» تساعد على صنع عمل القصة الأساس؛ وهي أي النقاط الخمس تشبه كثيراً أبعاد سمارت وغلوك في كونها (١) استراتيجيات فكرية؛ (٢) استراتيجيات طقوسية؛ (٣) استراتيجيات تجريبية؛ (٤) استراتيجيات جمالية؛ (٥) استراتيجيات مؤسسية.

يمكننا بمقارنة أبعاد سمارت وغلوك، أن نرى أن بعد سمارت الأول (البعد العملي) يناظر بعد غلوك الثاني، وبعد سمارت الثاني (التجريبي) يناظر الرابع عند غلوك، والثالث عند سمارت (السردي) يفترض أن يشترك مع صفات البعد الثالث عند غلوك، كما يناظر بعده الرابع (المذهبي) بعد غلوك الأول، ونأمل أن يناظر البعد الخامس (الأخلاقي) عند غلوك.

منظور العلم المعرفي

كم هي الدرجة التي تحقّقها مقاربة بوير ـ تركيزه على مركزية الفعالية الخارقة للطبيعة، والتبادل الاجتماعي، والحسّ الأخلاقي، وسوء الحظّ بوصفها مفاهيم الدين الجوهرية ـ ضمن هذه الشبكة من الأبعاد؟ على الأقل يمكننا القول إنّ البعد التجريبي/الانفعالي لا يحصل على ما يستحقّه كاملاً؛ ولا البعد الاستتباعي/التأثير. وهذا ليس مفاجئاً بطريقة أو بأخرى؛ لأن العلم المعرفي يدور في الأساس حول الجوانب الوظيفية، وليس حول الجوانب الفينومينولوجية (ما يبدو كأنه يؤدي إلى حياة دينية في مجتمع ديني؛ راجع Nagel, 1974). وبالمثل، فإن الرؤية الدينية والمعرفة الحدسية (Watts and Williams, 1988) تلقى نبذاً سريعاً.

وتقدّم إليزابيث أوزاراك (Ozarak, 2005)، مراجعة نقدية مفصلة للمقاربات العلمية المعرفية للدين، تشمل الإدراك؛ والذاكرة؛ وبناء المعرفة وتأطيرها؛ وإصدار الأحكام، وصنع القرار، وحلّ المشكلات؛ والمعرفة الضمنية؛ والأفكار غير المنطقية المعارضة للحدس؛ والمعرفة الاجتماعية؛ والإدراك الاجتماعي؛ واللغة والسرد. وهي توضّح عدداً من الثغرات التي

لمّا تُسد بعد، وترى «أنّ الطرائق التي تشكّل بها المعرفة الدينية الفعل الإنساني تأخّرت في أن تصبح على قمّة أولويات البحث السيكولوجي».

يعيب كيلي بولكلي (Bulkeley, 2006) على العلم المعرفي للدين عدم إيلائه الاهتمام الكافي بالظواهر المهمة دينياً، مثل الرؤية، والتخيل، والتعاطف، والتداوي، والميول الجنسية، والجندر، والتكاثر، والتأمل، والصلاة، والأحلام (وعلى غياب أي إشارة إلى العقود العديدة الماضية من البحث في سيكولوجيا الدين).

يتبيّن بيتر نيناس (Nynäs, 2008) من الفرضية التي اقترحها بعض الباحثين المعرفيين أن جاذبية التمثيلات غير المنطقية المعارضة للحدس تقدم تفسيراً للدين، فيكتب: «إن جميع التمثيلات غير المنطقية المعارضة للحدس ليست دينية وأنه من الصعب تفسير الصفة المحددة للتمثيلات الدينية. فكيف لنا أن نميز بين الأسس المعرفية لمعتقد ديني، وخبرة متعلقة بالعلاج النفسي محدودة، واندماج هزلي مع شخصية سبايدرمان؟ وهذا سؤال حرج للغاية ويشير إلى غياب بعض الجوانب المحورية في التفسير [من العلماء المعرفيين]». وهو يعتمد في هذا على منظورات تحليلية معرفية قائمة على أساس نظري أوسع. وهو ما يوفّر صورة أكثر اكتمالاً، ترتبط أيضاً بالتقاليد التي بنيت على فكرة أوتو (Otto, 1923 [1922]) حول «الآخر بالكامل». ومن هذا المنظور، من الأكثر معقولية افتراض أن التمثيلات الدينية هي مسارات شعور متطور مبكراً وثلاثي الأجزاء: بالذات، وبالآخر، والعالم. وبتعبير نيناس: «فإننا من منظور تحليلي معرفي يمكننا أن نتعلّم أنّ تلك العمليات هي أجزاء من نماذج معقّدة تتطوّر وتتشكّل وتستمر في مصفوفة من العلاقة (relatedness). وهذا ما يعني أن طبيعة صور العلاقة هذه ونوعيتها وصفتها، مثل تلك المعروفة والموصوفة على سبيل المثال في نظرية علاقات الأشياء ونظرية التعلق تشكّل خلفية محورية ـ أو العمود الفقري ـ لمعالجة المعلومات المعرفية البشرية».

يجادل جاستن باريت (Barrett, 2007) بالتفصيل في أنّه لم تثبت أي من الحجج التي تسوقها التفسيرات البيو ـ سيكولوجية للدين تحديات هائلة فيما يتعلّق بالاعتقاد في الآلهة. ومن واقع تحليل نظرية الثيولوجيا العصبية،

ونظرية الانتقاء الجماعي التطوري، والعلم المعرفي للدين، يضع باريت خمس حجج مناهضة للإيمان بوجود إله: (١) ليس سوى نتاج أساس عصبي؛ (٢) إنه مجرد منتج ثانوي تطوري؛ (٣) يتضمّن الفائدة فحسب، ليس الحقيقة؛ (٤) إنه اعتقاد موروث ببساطة؛ (٥) تنتجه أو تقبله عقول عرضة للخطأ، ثم يمضي في إثبات نقاط الضعف في كلّ حجّة على حدة.

على الرغم من اتفاقي إلى حدّ كبير مع طروحات أوزاراك وبولكلي ونيناس وباريت، أريد أن أضيف أن العلم المعرفي يميل إلى تقويض الدين والإيمان (Smith, 1979). فالإيمان لا يتمحور في الأساس حول الاعتقاد (أو عدم الاعتقاد) بالفاعلين الخارقين للطبيعة ذوي خصائص معينة. بل يتجلّى الإيمان بحد ذاته بوصفه الجوهر العميق للفرد، ومركز القيم، متضمناً ذلك كلّاً من الدوافع الناتجة من الوعي أو اللاوعي. ويعبر الإيمان عن نفسه عبر اشتراكه في أفعال دافعها الإيمان واستجابته لها؛ إذ يؤدي جميع الأشخاص هذه الأفعال بطريقة معينة حتى في ظروف معقدة ومتغيرة. الأمثلة على ذلك الأم تيريزا التي وهبت حياتها لمساعدة فقراء مدينة كالكوتا، التي رأت فيهم المسيح؛ وكذلك كان مارتن لوثر كينغ «لديه حُلم» عمل على تحقيقه؛ أو أفراد عاديون يعيشون إيمانهم الديني عبر مساعدة الآخرين على الرغم من الصعوبات الخاصة التي تواجههم في الحياة (Kwilecki and Kwilecki, 1999).

ما يغيب عن العلم المعرفي في اختصاصه

يكتب بوير (Boyer, 2003: 5): «إن الناس لا يمتلكون عموماً معتقدات دينية لأنهم فكّروا مليّاً في الدليل على الوجود الفعلي لفاعلين من نوع خاص خارقين للطبيعة أو على عدم وجودهم. بل بالأحرى، هم ينمون ليجدوا أنفسهم مكتسبين ثقافيّاً وصفاً لهذه القوى الفاعلة التي من الممكن الاقتناع بها حدساً. فكيف يحدث ذلك؟ ثم يطور بوير التفسيرات التي لخّصناها سابقاً ونقدها باريت (Barrett, 2007)، وبولكلي (Bulkeley, 2006)، ونيناس (Nynäs, 2008)، وأوفيدو (Oviedo, 2008)، وأوزاراك (Ozarak, 2005). ومن وجهة نظري، أرى بيان بوير مترجماً لرؤية (شديدة) المحدودية عن التطوّر التخلّقي الديني (والروحاني)، وتحديداً دور المعرفة الإبستيمولوجية في هذه الصلة. وبيانه من ناحية خاصة، لا يهتم إلى حد كاف بالفضول الإنساني،

والإبداع، والمهارة، والاعتماد على الذات (راجع: Reich, 2003c) ـ مثلما جاء تصويرها بطرافة في الدراسات الطولية لطرائق تفكير الأطفال المتغيّرة فيما يتعلّق بالدين والقضايا الدينية.

أولاً: سأستدعي مقتطفات المقابلة من إحدى الدراسات الطولية الإمبريقية في سويسرا (Fetz, Reich, and Valentin, 2001: 183-196)، التي قمت بترجمتها والتعليق عليها (,Reich, 2003a: 23-24 وأعيد نشرها بتصريح كريم من Koninklijke Brill N.V؛ والشيء نفسه فيما يتعلّق بمقتطفات من ذلك الإصدار). فعلى مدى عشر سنوات، أجريت مقابلات مع المستجيبين للبحث ثلاث مرات، وذلك في الأساس باستخدام الأسئلة الثمانية والعشرين نفسها حول أصول الكون وتطوره وخصائصه، ودور الله فيه. وباستخدام النظرية المتجذرة (Grounded Theory)، تمّ تمييز أربع مراحل تطورية، تتميز بـ (١) دور الله المتناقص والمتغيّر في نشأة الكون وتطوره، و(٢) تزايد الكفاءة المعرفية في (إعادة) بناء الرؤية العالمية عند الأشخاص الذين أجريت معهم المقابلات (Fetz, Reich, and Valentin, 2001: 156-158 and 171-176).

هكذا جاء ردُّ نينا (Nina) ذات السنوات الخمس والشهور الخمسة (٥,٥) على بعض الأسئلة القياسية [هل كان كل ما رأيتِه في الطبيعة موجوداً دائماً، أم أنه أصبح موجوداً في زمن معين؟]. جاء في زمن معين. [كيف عرفتِ؟] لأنني ولدت في هذا العالم، وهكذا أيضاً أمي. هكذا فعلها الله بهذه الطريقة». [أخبريني عن الله] «رجل طيب. إذا حدث شيء ما فهو يساعدنا. يعطينا غذاءنا». [ماذا فعل الله أيضاً؟] «بنى المنازل، باستثناء منازل قليلة بناها الناس بأنفسهم». [أي المنازل هي التي بناها الله؟] الأبنية المرتفعة، لأن الناس لا يستطيعون صنع سلالم عالية بما يكفي... وصنع الله السيارات قبل أن يعرف الناس كيف يصنعونها. إن الله يمنح ويصنع ما لا نستطيع صنعه من الأشياء». [ماذا أيضاً يمكنك أن تخبريني؟] «أولاً الله صنع المنازل بموائد ومقاعد، ثم المياه، ثم النبات، ثم الناس. وهذا لأن الناس لا يمكنهم الانتظار كي يحصلوا على منازل يعيشون فيها، وما يأكلون ويشربون». وكان لدى نينا قائمة طويلة من الأشياء الأخرى التي صنعها الله، من بينها عيون الناس وآذانهم وأفواههم.

ما الملامح الخاصة المميزة التي سجّلت أيضاً في ملاحظة الأطفال الآخرين (Piaget, 1929 [1926])؟ بادئ ذي بدء، قدرة نينا على بناء رؤيتها العالمية الخاصة في تناغم مع تمركزها على ذاتها ووفقاً لصورتها الاصطناعية المتمركزة على البشر عن الله. فهي تسقط خبراتها الشخصية على كلّ شيء آخر، وتفسر خلق الله بوصفه عمل صانع حرفيّ استهدف وجود البشرية والرفاهية. وبعيد عن المفاجأة، لا يوجد سبيل للتشكيك في رؤيتها العالمية الخاصة بها: فكل شيء في عقلها هو ببساطة كما تقول تماماً.

في المقابلة الثانية، حافظت نينا (في سن التاسعة والشهرين) على رؤاها، وغيّرت جزئياً منها. «الأرض، والنور، والمطر، والمناخ الدافئ، لا بدّ من أن يوجد كل هذا أولاً بما يمكن النبات من النمو، والحيوانات أن تجد ما تتغذّى عليه. ثم يأتي الإنسان. وهنا يرى الله أن الجميع يعمل جيّداً، ويمنح القوة على العيش، والمعرفة، والمواد لصنع الأشياء. لكن جميع الأشياء التي نحتاج إليها ونستخدمها يصنعها البشر». ويبدأ تفكير نينا المنطقي المرتبط بالأشياء في الظهور: وهنا يبني البشر الأوائل مأواهم، ويصنع البشر جميع المصنوعات. كذلك يعمل الله عبر الطبيعة (على الرغم مما ينطوي عليه ذلك من طرائق مثيرة للفضول) ليس بعد بيديه، على سبيل المثال لبناء الجبال: «الله يسمح للصخور أن تنمو».

في المقابلة الثالثة (أصبحت نينا تبلغ من العمر خمسة عشر عاماً وتسعة أشهر)، تفصح رؤية نينا العالمية عن مزيد من التغيّرات؛ لم تعد تقترن برؤية مسيحية تقليدية، كما أنّ التكلّف اختفى تقريباً. «جاء العالم إلى الوجود بطريقته الخاصة. ربما ساعد الله آنذاك من خلف المشهد بما جعله يبدو على ما هو عليه اليوم. وعلى الرغم من ذلك لا يمكنك فعلياً فهم كلّ هذا. لذا يتطلّع الناس إلى تفسير يجدونه مقنعاً... ولا أعتقد أن الله قد خلق الناس على صورته، فهو مختلف تماماً، ولا يمكننا تصوّر صورته... كل ما أعرفه هو الصفات التي ليس عليها الله».

لا تعرف نينا بعد كيف تتعامل بفعالية مع صراعات بين رؤية عالمية دينية وأخرى علمية: «في البدء كان هناك دين، لذا لدينا رواية سفر التكوين، لكن

كلّ شيء تطوّر بطريقته، مثلما فسّر العلم» (حول هذه القضية تحديداً، راجع: Martin, 2007; Hefner, 2007). وهي تصف صورتها المتغيرة عن الله على النحو الآتي: «عندما كنت طفلة، تصوّرت الله رجلاً كبيراً على سحاب، له لحية... ربما، سمعت ذلك من آخرين، ولم أتأمل فيه قطُّ [أنا الآن أعرف أفضل]».

ما الذي يمكن الخروج به من هذه المقتطفات؟ تتمتّع نينا (مثل غيرها من الأطفال) بعقلٍ مستقلٍ وخلّاق، وإلى حدٍّ ما تبني رؤيتها العالمية الدينية على ملاحظاتها الخاصة، وقياساتها، ومخيّلاتها، وتأمّلاتها. والواضح أنه من غير المحتمل أن تكون الملامح الفردية المتميّزة ناشئةً من التنشئة الاجتماعية على يد الكبار. فمع نموّ كفاءتها المعرفية، نجدها حلّلت رؤاها بصورة أكثر نقدية، وعدّلتها عندما وجدت ضرورة لذلك.

لاحظنا عملية شبيهة تضمّنت مهمّة رسم «العالم» مثلما يراه الأطفال: بداية من أرض مسطّحة (يدعمها أساس حجري) مع سماء مثبّتة فوقها تتدلّى منها الشمس والقمر والنجوم (وتعيش الآلهة وراءها) إلى أرض كروية ممسوكة من أعلى (بدعم من الربّ) إلى أرض كروية تسبح بحرية (Vosniadou and Brewer, 1992). والواضح أنّ صياغة المفاهيم عن العالم عند الأطفال (الصغار) تشترك في خصائص رؤى كانت موجودة في الماضي (Reich, 1997). فهل سمعوا حول هذه الرؤى السابقة وتبنّوها، أم أنهم «اكتشفوها» بأنفسهم؟ أفضل التفسير الأخير (Gelman, 2003; Mandler, 2004; Rakison and Oakes 2003).

تطور الإنسان: الأفراد وتفاعلاتهم

لكي ينمو الأطفال والرُّضّع جسدياً وعقليّاً فهم لا يحتاجون فحسب إلى شرب ونوم وتدفئة، بل إلى أن يكونوا مقبولين ويحتاجون إلى معانقة وابتسامة ولعب معهم أيضاً، وأن يتم حملهم عالياً (Berk, 2004)، وإلى نظر في المرآة وسماع صدى الصوت (Nehaniv and Dautenhahn, 2007). ومن ثم، فإنّ ثنائية الطفل ـ مقدّم الرعاية هي التي تحدّد إلى حدّ كبير تطوّر حديث الولادة، وليس جيناته وأعصابه فحسب. وهذا ما يسري، بعد إجراء التعديلات اللازمة، حتّى على ثنائية الروبوت ـ مقدّم الرعاية (Breazeal and Scassellati, 2000).

وحقيقة الأمر، أن السلوك يتفاعل مع التعبير الجيني ويؤثّر فيه (Sabatini [et al.], 2007)، والنشاطات (المثارة) تدعم الوصلات العصبية في المخّ، بل وتنشئ وصلات جديدة. على سبيل المثال ـ على عكس كفاءة الكلام (منطقة بروكا (Broca's area) المسؤولة عن إنتاج الكلام، ومنطقة فيرنيك (Wernicke's area) المسؤولة عن استيعاب اللغة) ـ لا يوجد منطقة «توصيل مقدّم» في المخّ لكفاءة القراءة ـ أي تشفير النصّ وترجمته إلى صورة كلامية ـ من المفترض أن تتطوّر (Wolfe and Nevills, 2004). وإذا تحدثنا على مستوى أعمّ، فإنّ المخّ يترجم العلاقات إلى إشارات بيولوجية تؤثّر في كلّ من وظيفة الجسد وبنية المخّ المصغّرة (Eisenberg, 1995; Bauer, 2007).

يشير برنارد سبيلكا (Spilka, 2003: 71) إلى أنه «لا توجد صلة مباشرة بين الدين والجينات الوراثية. وقد نجد صلة غير مباشرة بحكم وظائف الدين المختلفة التي يؤدّيها في الحياة. ومن ثم، يتمثّل اقتراحنا هنا أنّ إيمان الناس الديني يشبع حاجاتهم إلى معنى، وتحكّم، وعلاقات اجتماعية»؛ إذ يرغب أشخاصٌ كثيرون في تخفيف الظروف التي تشكّل ضغوطاً عليهم وتتبع هذا الهدف بنشاط.

في هذا السياق، هناك نقطةٌ مهمة غالباً ما أبخس تقديرها تتعلّق بأهمية التوازن الملائم بين الفرد والمجتمع. ففي أزمان سابقة، كان على الأفراد ببساطة «تتبع القواعد والالتزام بها» إذا أرادوا البقاء. أما في الزمن الحاضر، فإنّ الميل، على الأقلّ في البلدان المتقدّمة، هو المبالغة في التشديد على الاستحقاقات الفردية، والحريات والحقوق. وبصرف النظر عن روح العصر هذه (Zeitgeist) فإنّ ما تتميّز به مجتمعات كثيرة من طبيعة تعددية وعولمة لا ييسّران من تحقيق التوازن المرغوب (انظر مثلاً: Kegan, 1994; Riccardi, 2007). وعلى الرغم من ذلك، فإنّ مطالب البقاء التي يلتزم بها جميع أعضاء المجتمع الإنساني وفق مقاييس معيّنة، نأمل أن تتحقّق من خلال عملية ديمقراطية عقلانية.

على أساس ما تقدّم من تحليل، فإنّ أيَّ نظرية شاملة عن التطوّر الديني (والروحاني) التخلّقي تحتاج إلى أن تتضمّن الملامح الآتية (Reich, 1992: 151): تفسير العمليات النفسية (الانفعالية، والفكرية، والإرادية) ذات الصلة التي

تحدث في الكائن الحي، من بينها جوانب العمليات التي يشار إليها بوصفها صياغة للمعنى؛ (٢) تحليل التطوّر بوصفه تنظيماً تدريجياً لنفسية الفرد والواقع البيوفيزيائي، والثقافي الاجتماعي، والروحاني المدرك؛ (٣) ترسيم السياقات الاجتماعية التي يحدث فيها التطوّر والطرائق التي ترتبط بها هذه السياقات بالتطوّر الديني الفردي؛ (٤) تفسير الخصائص العالمية للتطوّر الديني وكذلك الفروق الفردية؛ (٥) توضيح الآليات المؤثّرة ففي التغيّر التطوّري وفعاليات العوامل التي تؤيّد التطوّر الديني أو تعرقله.

لست على دراية بأيّ نظرية تحقّق هذه الأمنيّات الخمس. وفيما يتعلّق بالوقت الراهن، لا بدّ من استحضار نظريات عديدة لفهم تطوّر ديني ما وتفسيره (انظر مثلاً: Reich, 1992: 173-174)، من بينها بالطبع أجزاء مختبرة إمبريقيّاً من نظريات العلم المعرفي.

حريٌّ بنا التأكيد هنا أنّ أهمية هذه القضايا مهّدت الطريق لمواجهات العالم اليوم، التي ليس من النادر أن يؤدي الدين فيها دوراً. وهذا ما يثير السؤال عما إذا كان في استطاعة الجنس البشري البقاء فعليّاً. ومن ثم، فإنّ من شأن الفهم الأفضل للدين وتطوّره أن يساعد ربّما على تحقيق «العيش معاً» بسلام وبصيغة أفضل (Riccardi, 2007).

الارتقاء الديني والروحاني

مقدّمة

يعدُّ الارتقاء الديني والروحاني قضية معقّدة ومثيرة للجدال، في الصيغة البارزة التي قدّمها بها جورج سكارلت (Scarlett, 2005). فهو يناقش الارتقاء (التحرّك نحو الكمال) مقابل التغيّر مع الزمن؛ والمجالات (المرتبطة بالدين عموماً والارتقاء الروحاني) مقابل الأشخاص (الارتقاء نحو نماذج روحانية)؛ والإدراك والعقل مقابل التخيّل الديني والروحاني؛ التحليل البنائي مقابل تحليل المضمون؛ الإيمان مقابل المعتقد؛ مقاربة الجوهري ـ الوظيفي عند كويلكز (Kwileckis)؛ حركة الطفولة الروحانية؛ والنظريات الثقافية ـ المعرفية؛ ونظريات الأنظمة الارتقائية (التعاملات بين الأفراد ومختلف سياقاتهم المترسّخة). وبينما يجد سكارلت (Scarlett) (وآخرون) كثيراً من الأخطاء عند

بياجيه (Piaget) وفي تفسيراته البنائية المرحلية، فإنّه يرى أنّ ثمّة حاجة إلى «جمع نقاط القوة التي تنطوي عليها المقاربات البنائية المرحلية مع نقاط القوة في المقاربات الحالية (Scarlett, 2005: 31). ففي هذه المرحلة فعليّاً، قد يشكّ المرء، وهو ما سيصير يوماً بعد آخر أكثر وضوحاً، أنّ العلم المعرفي للدين يغطّي أرضية أقل.

قبل الوصول إلى المقاربات البنائية ـ المرحلية، لا بدّ من كلمة حول عمل بياجيه (وما يشبهه من أعمال باحثين آخرين). إنّ النقد، من وجهة نظري، مبالغ فيه، ربما بسبب المعرفة غير الكافية بأعمال بياجيه حول الارتقاء الديني (Reich, 2003a: 5-6; 2004)، وحول وجهات نظر الأطفال عن العالم (Piaget, 1929 [1926])، التي تبدو لسوء الطالع منسية إلى حد كبيرة. فدراساته عن ارتقاء التفكير المنطقي ـ الحسابي يشير إلى موضوعات إبستيمولوجية بمسحة مثالية. وتسلسل المراحل الارتقائية عنده لهذا النوع من التفكير (المرحلة الحسّية الحركية، والمرحلة الما قبل إجرائية، والعمليات المحدّدة، والعمليات الرسمية) لم تكن تعني توضيح المسار الارتقائي المعرفي الفعلي لكلّ فرد. ومن عساه يفاجأ، عند الدراية بالبيئة الاجتماعية والمجتمعية في العشرينيات والثلاثينيات (عندما أجرى بياجيه دراساته الإمبريقية الأساسية) من أنّ أطفال اليوم ومراهقيه ـ وهم مطمورون في عالم من التلفزيون والحواسيب والألعاب الإلكترونية ـ يتطورون أسرع في بعض النواحي مقارنة بعقود كثيرة ماضية؟ ولم يكن مفهوم بياجيه عن المراحل الارتقائية العالمية (مقابل تطوّرات مرتبطة بمجال محدّد) مؤكّداً بشكل قاطع، وهو لم يدرس الارتقاء في سنّ الكبار. وعلى الرغم من ذلك، تظل، على الأقل، رؤيتان أساسيتان مهمّتان صائبتين (انظر مثلاً: Reich, 2003a: 2-4): (١) البنى النفسية موجودة فعليّاً بما يؤدّي إلى منطق ارتقائي معين: أي، انطلاقاً من التفكير البسيط والأكثر عفوية وغير المنعكس البراغماتي إلى تفكير ممنهج أكثر توجّهاً نحو هدف ما، وصولاً إلى التفكير المعقّد المجرّد المنعكس (لا يحدث العكس ببساطة مع الأشخاص الأصحاء؛ ويمكن للتنشئة الاجتماعية أن تؤثّر في سرعة الارتقاء، ولكن لا تؤثّر في ترتيبه المنطقي)؛ و(٢) الأفراد غير واعين بارتقائهم الفكري المستمر وآلياته؛ لذلك لا يمكن شرحها بوسائل الاستبيانات المعيارية. . .إلخ، ولكن يمكن استنتاجها من أداء المهمّة أو حلّ المشكلة فقط (انظر مثلاً: Reich, 2002: 191-198).

النظريات البنائية ـ المرحلية في الارتقاء الديني والإيماني

سبق أن تعاملت في مقامات أخرى، على نطاق واسع، مع هذه النظريات (Reich, 1990; 1992; 1993; 2003a; 2005; 2008)، وتحديداً مع نظرية تطوّر الإيمان (Faith Development Theory) لجيمس فولر (Fowler, 1981)، ونظرية الحكم الديني على الشيء (Theory of Religious Judgement) لفريتز أوزر (Fritz Oser)، وبول غموندر (Paul Gmünder) (وللاطّلاع على مراجعة نقدية للنظريتين، انظر أيضاً: Fowler, Nipkow, and Schweitzer, 1991). في هذه الكتابات، نجد أن نقاط الضعف والقوة الفئوية والفردية التي تنطوي عليها النظريات البنائية ـ المرحلية حول الارتقاء الديني والإيماني قد نوقشت على نطاق واسع. وتعدّ نظرية فولر على الأخصّ معينة في الإرشاد الرعوي، في حين تفيد نظريات أوزر وغموندر في التربية الدينية.

سنجد الارتقاء المعرفي متضمّناً في كلتا النظريتين، على الرغم من حدوث ذلك بطرائق مختلفة؛ إذ تأتي مرحلة ماقبل الإيمان عند فولر (Fowler, 1981: 243-257)، ومراحل الإيمان الستّ عنده على النحو الآتي: (٠) إيمان بدائي غير متميّز؛ (١) إيمان حدسي ـ إسقاطي؛ (٢) إيمان أسطوري ـ أدبي: (٣) إيمان اصطناعي ـ تقليدي؛ (٤) إيمان فردي ـ انعكاسي؛ (٥) إيمان مقترن؛ (٦) إيمان ذو طابع عالمي. وتتمثّل الأبعاد السبعة الأصلية التي تدخل في جميع المراحل عند فولر في: (أ) صورة المنطق؛ (ب) أخذ منظور؛ (ج) صورة الأحكام الأخلاقية؛ (د) روابط الوعي الاجتماعي؛ (هـ) موضع السلطة؛ (و) صورة تماسك العالم: (ز) وظيفة رمزية؛ (ح) أضيف إليها لاحقاً (ك) مراحل الذات (Fowler, 1987). والواضح أن جميع الأبعاد الأصلية لها مضمون معرفي بدرجات مختلفة؛ (أ) صورة المنطق، قطعاً معرفية. ويرى فولر تطوّر الفكر المنطقي مبدئيّاً عبر خطوط بياجيه ثم (في المرحلة الخامسة) تكون مستندة إلى ما يسمّيه «منطق ديالكتيكي» (وهو ما أسمّيه أنا منطق التفكير العلائقي السياقي، Reich 2002: 43-46). ويرد تطوّر المعرفة الإبستيمولوجية ضمناً في نظريته.

على الرغم من ذلك، فإنّ نظرية فولر عن ارتقاء الإيمان تمتدّ إلى ما وراء الارتقاء المعرفي. فهي تتضمّن أيضاً صور وحقائق السلطة والأساطير وقضايا السيطرة والضبط.

أمّا نظرية أوزر وغموندر (Oser and Gmünder, 1991 [1984])، فهي تتعامل مع العلاقة المتطوّرة بين الشخص ـ الله، في تفسيرها من تجربة الواقع وربطه بالربّ، ولا سيما في أوقات الأزمة؛ إذ تتطوّر هذه العلاقة تطوراً نوعياً على مدار دورة الحياة. والمراحل الخمس التي تعرّضت للملاحظة تجريبياً هي: (١) المدد الغيبي (deus ex machina)؛ (٢) «أعطيك الذي قد تعطيه أنت» (Do ut des)؛ (٣) الربوبية (deism)؛ (٤) خطة آلهية؛ (٥) تضامن عالمي.

تميّز هذه المراحل قدرة الأشخاص المتطوّرة على إعادة البناء الديني للأحداث محلّ النقاش. وقد حللت هذه القدرة في ضوء تطوّر تعامل الشخص مع الأزواج ذات الأبعاد القطبية الثمانية: التعالي مقابل المحايثة، المقدّس مقابل المدنّس، الخلود مقابل الزوال، المدد الإلهي مقابل الحظّ، الإيمان (الثقة) مقابل الخوف (عدم الثقة)، الأمل مقابل العبث، الشفافية الوظيفية مقابل اللاشفافية، الحرية مقابل الخضوع.

يدرك الارتقاء الديني بوصفه تغيّراتٍ متميزةً في العلاقة بين قطبي كلّ زوج من هذه الأزواج ـ على سبيل المثال التعالي مقابل المحايثة. وهذا ما يعني من الناحية السيكولوجية، أنّ الأفراد ينتجون توازنات خاصة بالمرحلة بين المحايث والمتعالي (Oser and Gmünder, 1991 [1984]: 27). ومع الارتقاء، لم يَعد يُنظر إلى قطبين لزوج معين بوصفهما مانعين لبعضهما بعضاً بشكل متبادل، بل يُدركان بوصفهما يقيدان ويمكّنان بعضهما بعضاً: تأتي حرية المؤمنين المتديّنين من خلال خضوعهم لله. ويأتي هنا التفكير العلائقي والسياقي بمنطقه الذي يتغلّب على قيود المنطق الثنائي الكلاسيكي المعرقلة، ليكون خير معين في صنع هذا التغيير (Oser and Reich, 1996; 2002; Reich, 2002: 130-132).

المعرفة الإبستيمية

من وجهة نظري لا يلاحظ طلاب الارتقاء الديني، وخاصة العلماء المعرفيين، بما يكفي المعرفة الإبستيمولوجية (epistemic cognition): أي (أ) الارتقاء الأنطولوجي؛ (ب) مراحل التأمّل الإبستيمولوجي؛ (ج) مطابقة صورة الفكر المستخدم (ومنطقه المتضمّن فيه) مع بنية المهمّة أو المشكلة محلّ البحث. وسوف نتعامل مع هذه النقاط فيما يأتي بنوع من الإيجاز.

الارتقاء الأنطولوجي

«هل الجنيات أو الكوارك (quark)، أو الحصان أحادي القرن كائنات

موجودة أم لا؟» «هل هذا الشخص الذي يعطيني هدايا هو عمي بالفعل أم لا؟» «هل السحب حية أم ميتة؟». لأسباب مختلفة قد يستغرق الأطفال الصغار سنوات ليصبحوا على بيّنة فيما يتعلّق بهذا النوع من الأسئلة (انظر مثلاً: مراحل رايش من التأمّل في القضايا الإبستيمولوجية Reich, 2002: 28-29). ويرتبط الارتقاء الأنطولوجي بوجود أو عدم وجود كيانات مختلفة ومسنداتها ـ وبصورة أكثر تحديداً، التصنيفات المادية المطلوبة لمناقشة تلك المسندات (Fetz, Reich, and Valentin, 2001: 145-147; Reich, 2003a: 22). وتتفاقم المشكلة بفعل حقيقة أنّ المتعالي يأتي في الدين، ومعه أيضاً مشكلاته التي تطرأ على ذهن الكبار حياله (Wulff, 1997: 634-641).

إنّ مرحلة التأمّل في القضايا الإبستيمولوجية ودرجة سيطرة صور الفكر المختلفة (بمنطقها الأصيل) ستشترك في تحديد مستوى الارتقاء الأنطولوجي. وهذا بدوره سيشارك (مع عوامل أخرى، تحديداً الخبرات الدينية، والتفاعل مع المحيط المادي والإنساني، وأحداث الحياة الخاصة وأثرها) في تحديد الارتقاء الديني وما يتوفر لتدين المرء من عمق وأهمية.

مراحل التأمّل في القضايا الإبستيمولوجية

تظهر المقابلات مع نينا تأملاً متطوّراً في القضايا الإبستيمولوجية. هل هذا صحيح أم خطأ؟ إلى أيّ حدّ أتيقن من معرفتي؟ هل يمكننا معرفة هذا من الأصل؟ تشير دراساتنا إلى مرحلة تسبق مراحل ثلاث تميز هذا النوع من الارتقاء، ترتبط فيها الثانية والثالثة ارتباطاً وثيقاً (Fetz, Reich, and Valentin, 2001: 140-145 and 159-162; Reich, 2002: 29-32; 2003a: 17-19).

في المرحلة **صفر** (حتّى تسع سنوات في هذه الدراسة) لا يكون الطفل على وعي حقيقي بالقضايا الإبستيمولوجية، ومن ثم، لا يفكّر فيها نقدياً («كانت حواء هي أول امرأة. . . أمها. . »). وحقيقة الأمر أن الأطفال حتى بلوغ هذه السنّ يعتقدون أساساً (بعيداً عن مسألة الذوق) أن جميع الأشخاص يصلون إلى النتائج نفسها إذا توفّرت لديهم المعلومات نفسها. وهي حالة مستقلة عن فهم الفرق بين تقديم بيان مبنيّ على حقائق، وخداع شخص ما والكذب، وارتكاب الخطأ. . . إلخ، ممّا يستطيع طفل في الرابعة من عمره أن يفعله.

المرحلة **الأولى** هي التفكير في الموضوع: «هل هذا حقيقة؟» على سبيل

المثال، فسرت فتاة في أواخر مرحلة الطفولة أنه مع كلّ هذا الكمّ الهائل من الناس في هذا العالم، لا يستطيع الله مراقبة كل شخص. ومن ثم، يرسل الله لكل شخص فينا ملاكاً حارساً يمكن أن يقوم بهذه المهمّة نيابةً عن الربّ. ومع التقدّم فيما يتعلّق بالمرحلة صفر، تصبح النقطة الرئيسة هي أنّ الأفراد في هذه المرحلة يظلّون سجناء أفكارهم وتصويراتهم؛ فهم في الأساس يناقشون ما هو «عن» الله، أي ما يخصّ الله بحد ذاته، متضمّناً ذلك وجود الله نفسه، ولا يحلّلون نقدياً «ماذا» فيما يتعلّق بالربّ، أي «طبيعة الربّ وصفاته، أو الأهمّ، كيف يمكننا معرفة هذا بصورة ثابتة وموثوقة. في الممارسة الفعلية، تجدهم يهدمون رؤيتهم الشخصية غير المشكوك فيها من خلال التفسير نفسه. ومن ثم، تصبح من بين القضايا، إن لم تكن القضية الرئيسة، ما إذا كانت صيغة التفسير، تحديداً الله موجود «فعليّاً» أم لا. في مرحلة ما من تطوّر التفكير في الموضوع، يعاد تمييز الجنيات والكريسماس، وسانتا كلوز، وأرنب عيد الفصح... إلخ واحداً تلو الآخر بوصفها شخصياتٍ من عالم الطفولة، لا من عالم الكبار «الواقعي». ومن ثَم، من المحتمل التخلي عن الله إلى جانب التخلي عن هذه الشخصيات.

في المرحلة **الثانية** يتحوّل التفكير إلى وسيلة المرء في معرفة «حقائق» معيّنة. على سبيل المثال، يصبح المراهق على وعي بأنّ التفكير القياسي لا يسفر بالضرورة عن معرفة «حقيقية» حول الربّ. وإذا كان البشر في حاجة إلى الأكل والشرب، فإنّ هذا لا يعني ضمناً أنّ الله يأكل ويشرب. أو إذا كان البشر يشيّدون بيوتاً بموادّ بناء وعلى أساس نموذج، فإنّ هذا لا يعني أن الله يخلق الكون من مادة معيّنة موجودة مثل الأحجار، والمياه، والهواء (مثلما حاجّ بعض الأطفال ممّن أجريت معهم المقابلة). إذ إنّ التكفير في الوسائل التي تتيح للأطفال الانعتاق من فكرة الله الشخصية الناتجة من سؤال من هو الله فعلياً وما هو. ونتيجة هذا هو نوع من الثيولوجيا السلبية: الله ليس هو الصانع الحرفي الذي بنى الكون من مادّة خام معيّنة على أساس نموذج ما (أو ببساطة من لا شيء، بالسحر).

يتضمّن بلوغ المرحلة **الثالثة** فهم قضايا الإبستيمولوجية أكثر عمومية مثل الخيارات الأساسية: هل أنا واقعي، وإن كنت كذلك، فإلى أيّ صيغة أنتمي («ساذج»، نقدي، افتراضي...إلخ)؛ أم أنا بنائي (بنائي راديكالي، بنائي

اجتماعي. . .إلخ)؛ أم نسبي، أم ما بعد حداثي، أم أي شيء آخر؟ ومن ثم، من بين أشياء كثيرة، ستصبح حدود ما يستطيع البشر معرفته من الثيمات المحورية. وقد تختلف الإجابات، وعلى الرغم من ذلك، ستكون هنا إجابات أساسية من قبيل: «بوصفنا كباراً، تجد عقولنا صعوبة في تصوّر أنّ شيئاً ما يمكن أن يأتي من العدم».

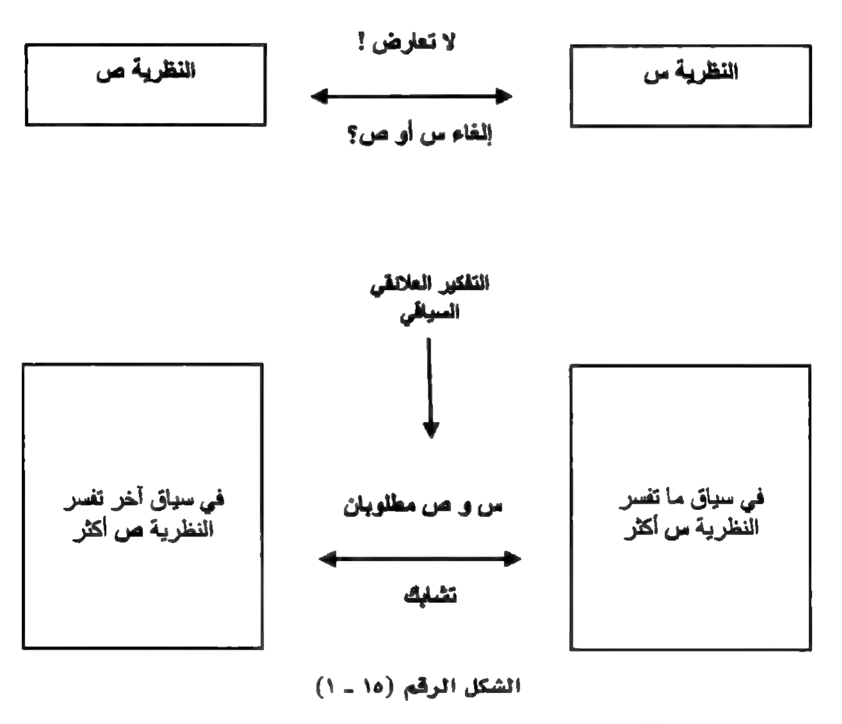
مجمل القول: بعيداً عن تعلّم حقائق جديدة، وقبل كلّ شيء حقائق ذات طبيعة مختلفة، فإنّ ارتقاء المعرفة الإبستيمولوجية هي التي تمهّد لتغيير رؤية المرء العالمية ونظرته الدينية: «لقد فكّرت في كيفية اتساق جميع الأمور معاً [وبناء على ذلك غيّرت معتقداتي]». «فيما بعد تصبح أكثر نقداً فيما يتعلّق بنفسك ومعتقداتك [ومن ثم، تتغيّر]» (Reich, Oser, and Valentin, 1994: 164).

مطابقة صورة الفكر لبنية المشكلة

تفهم صورة الفكر هنا على أنها بنية معيّنة من عناصر التفكير (والتفكير المنطقي) التي يضمن تنظيمها العلائقي توظيف الكل. من الأمثلة على ذلك: (١) عمليات بياجيه، (٢) الفكر الديالكتيكي، (٣) الفكر القياسي، (٤) التفكير العلائقي والسياقي، و(٥) التفكير المعقّد معرفيّاً. في كلّ مرّة يكون مطلوب صورة مختلفة من صور الفكر ـ أي، أنّ احتلال المرتبة نفسها في الأمثلة الأولى واللاحقة من قائمة الأمثلة ـ لحلّ المهام/المشكلات الآتية على النحو الأمثل: (١) لغز الكلمات المتقاطعة، (٢) عقد مفاوضات بين الاتحادات العمالية وصاحب العمل، (٣) تفسير ما هو غير معروف بما هو معروف، (٤) تفسير طريقة الضوء الشبيه بالجسيمات والشبيه بالموجات (<http://www.colorado.edu/physics/2000/applets/twoslitsa.html>)، (٥) ملء منصب واضح المعالم (Reich, 2002: 88-97). على سبيل المثال، ملء منصب ما على نحو مثالي يحتاج إلى تفكير معقّد معرفيّ (التمييز بين الجوانب المختلفة وإدماجها في محصّلة جزئية).

يتضمّن التفكير العلائقي السياقي منطقاً ثلاثيّاً مع «قيم ـ الحقيقة» متوافقة، وغير متوافقة، ولا تندرج تحت قائمة التوافق، وإذا كان التفكير العلائقي السياقي قابلاً للتطبيق، فإنّ أيَّ نظريتين متنافستين (مثل الطبيعة والغذاء بوصفهما تفسيراً للمهارات) لا ينظر إليهما بأنهما غير متوافقتين

بالتبادل، بل بعيدين عن قائمة التوافق، أي في سياق معيّن تفسر إحدى النظريتين أكثر، وفي سياق آخر تفسر الأخرى؛ فكلتاهما مطلوبة من أجل فهم كامل (انظر الشكل الرقم (١٥ ـ ١)). كذلك يساعد التفكير العلائقي السياقي في فهم المذاهب الدينية، وكيف يتطوّر الأفراد دينياً (Reich, 2002: 116-32) عبر التخلّص من عقبة المنطق الثنائي: «إما س أو لا س يمكن أن يكون صحيحاً، وليس الاثنين معاً» الذي لم يعد ينطبق من دون حدود. ومع التفكير العلائقي السياقي تدرك هذه الوصفة كونها مرتبطة بمجال معيّن، وليس بوصفها مقاربة صائبة عالمياً.



الشكل الرقم (١٥ ـ ١)

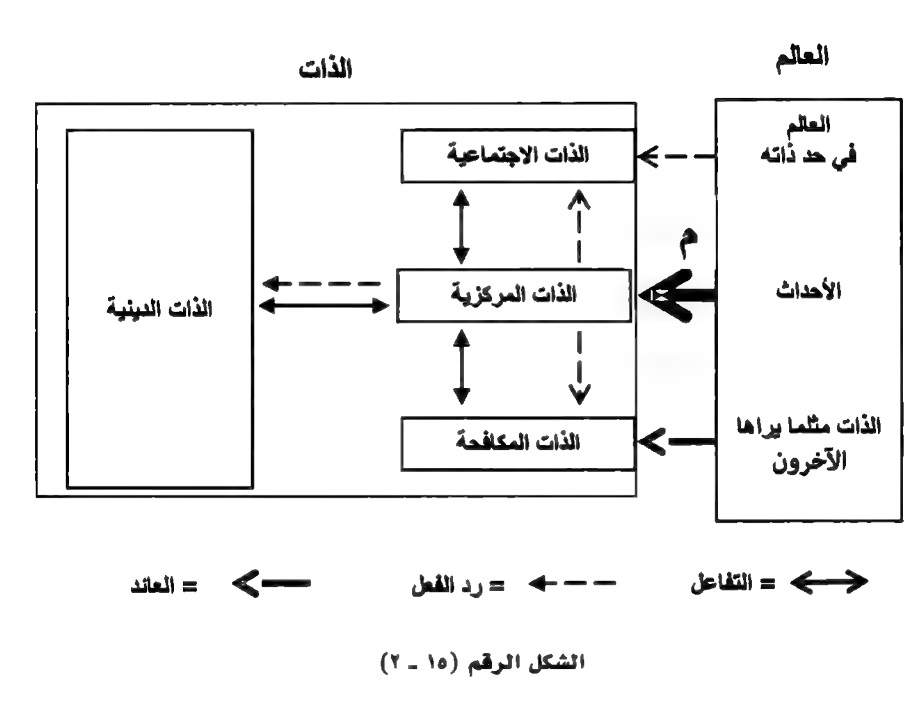
الجزء الأعلى: استخدام المنطق الثنائي الكلاسيكي، لا يوجد اعتراف بتعارض بين النظرية س والنظرية ص، وهو ما قد يقودنا إلى استبعاد س أو ص. الجزء الأسفل: في الحالات الملائمة، يحلّ تطبيق منطق التفكير العلائقي السياقي الثلاثي هذه المشكلة.

المصدر: (Reich, 2008).

ملاحظات ختامية

في الوقت الذي يمثّل فيه العلم المعرفي مكوّناً مهمّاً من مكوّنات عملية فهم الدين والروحانية، وتطوّرهما في أثناء الحياة، توجد مكوّنات أخرى

مطلوبة أيضاً من أجل فهم أكثر اكتمالاً، مثلما أوضحنا في هذا الفصل وغيره من فصول هذا الكتاب. ولتوضيح هذا بشكل تصويري، أودُّ الإشارة إلى نموذجي الأولي عن التغيّر الديني والروحاني (Reich, 2003b). وبتصوّره قائماً على الفعل، يدمج هذا النموذج حلقات العائد (feedback) بين الذات وبيئتها وأيضاً الحلقات المختلفة داخل الذات. (الشكل الرقم (١٥ ـ ٢)).



الشكل الرقم (١٥ ـ ٢)

نموذج دينامي للتغيّر الديني. التمثيل التخطيطي لتغيّر دينامي محدّد: م المحرك، التفاعل وردّ الفعل والعائد.

المصدر: (Reich, 2008).

وتفهم هذه البنية السيكولوجية للذات على أنها قطعة واحدة؛ إذ تخدم التقسيمات الفرعية الموضحة أساساً في تسهيل تطبيق النموذج تطبيقاً كاملاً. وفي الوقت الحاضر تخدم في وصف التغيرات الدينامية المتضمنة للتدين والروحانية، حتى لا يثيرهما. ويمكن تحريك التغيّرات سواء بأحداث خارجية (تجربة دينية عميقة، مولد طفل، فقدان شخص. . .إلخ) أو من داخل الذات أو النفس (نضج، أحلام، تأمّل عميق. . .إلخ). ويؤثّر المحرك الخارجي (حرف [م] بالأسود البارز في الشكل الرقم (١٥ ـ ٢) مباشرة في

الذات المحورية. وهذا هو جسد الإنسان، شاملاً الدماغ، والمعرفة، والانفعالات، والإرادة/الدافعية، والذاكرة، واللاشعور. ومن ثمّ تتفاعل الذات المركزية مع الذات المكافحة (أهداف قصيرة المدى، وأهداف حياتية طويلة المدى، ورؤية عالمية)، والذات الاجتماعية (آخرون مهمون، ثقافة=بيئة رمزية ثقافية ـ اجتماعية)، والذات الدينية (العلاقة مع ما يعتبر المتعالي أو المطلق، وتبعات ذلك على حياة المرء). والتفاعل بين هذه الذوات الجزئية المتعددة يسفر عن ردّ فعل تجاه الحدث المحرك. وهذا بدوره يوفّر عائداً للذات: إذا كانت الدورة نافعة، تعزز الرؤية والموقف العالميان الدينيان؛ وفي حالة النقيض، قد يحدث التغيير.

قدمت هذا النموذج هنا على أساس قيمته الإرشادية. فهو يتيح لي تقديم نتائج جهود عديدة تشترك فيها تخصّصات معرفية مختلفة لتوضيح الدين وارتقائه من دون قيود سابقة وبوصف مقاربة ذلك هي الفضلى (Reich, 2003b). وبالطبع بمجرّد أن يتطوّر هذا النموذج كاملاً، فقد يكون مختلفاً تماماً عمّا هو عليه الآن، ولا سيما إذا نجحت الجهود في محاكاة التوظيف البشري من خلال نماذج من الإنسان الآلي متقدّمة أو أجهزة كمبيوتر خارقة. والنقطة المحورية هنا، هي أن المقاربات التي هي مفرطة في التبسيط، مهما كانت إسهاماتها القيّمة في رؤية أكثر شمولاً، عند تطبيقها وحدها، لا يمكن أن تؤدّي إلى فهم كامل للارتقاء الديني والروحاني وإلى تضمين رؤية متوجّهة نحو المستقبل.

المراجع

Atran, Scott (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Origins of Religious Thoughts.* Oxford: Oxford University Press.

Azari, Nina P. and Marc Slors (2007). "From Brain Imagining Religious Experience to Explaining Religion: A Critique." *Archive for the Psychology of Religion*: vol. 29, pp. 67-85.

Barrett, Justin L. (2007). "Is the Spell Really Broken? Bio-psychological Explanation of Religion and Theistic Belief." *Theology and Science*: vol. 5, no. 1, pp 57-72.

Bauer, Joachim (2007). *Das Gedächtnis des Körpers: Wie Beziehungen und Lebensstile unsere Gene steuern.* 11th enlarged ed. Munich: Piper.

Berk, Laura (2004). *Awakening Children's Minds: How Parents and Teachers Can Make a Difference.* New York and Oxford: Oxford University Press.

Boyer, Pascal (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought.* London: Random House; New York: Basic Books.

________ (2003). "Religious Thought and Behaviour as Byproducts of Brain Function." *Trends in Cognitive Sciences, 7/3, pp. 119-24; accessed 28 Aug. 2007 from: <http://artsci.wustl.edu/~anthro/blurb/b-boyer.html>.*

Breazeal, Cynthia, and Brian Scassellati (2000). "Infant-like Social Interactions between a Robot and a Human Caregiver." *Adaptive Behavior:* vol. 8, no. 1, pp. 49-74.

Bulkeley, K. (2006). Review of the 2004 volumes by H. Whitehouse, I. Pyysiainen, and J. L. Barrett on the Cognitive Science of Religion. *International Journal for the Psychology of Religion*: vol. 16, pp. 239-243.

Eisenberg, Leon (1995). "The Social Construction of the Human Brain." *American Journal of Psychiatry*: vol. 152, pp. 1563-1575.

Fetz, Reto L., K. Helmut Reich and Peter Valentin (2001). *Weltbildentwicklung und Sch«pfungsverstaˆndnis. Eine strukturgenetische Untersuchung bei Kindern und Jugendlichen.* Stuttgart: Kohlhammer.

Fowler, James W. (1981). *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco: Harper and Row.

_______ (1987). *Faith Development and Pastoral Care*. Philadelphia: Fortress Press.

_______ ,Karl Ernst Nipkow and Friedrich Schweitzer (eds.) (1991 [1988]). *Stages of Faith and Religious Development: Implications for Church, Education, and Society*. New York: Crossroad.

Friedenberg, Jay, and Gordon Silberman (2006). *Cognitive Science: An Introduction to the Study of Mind.* Thousand Oaks, CA; London: Sage.

Gazzaniga, Michael S. (2004). *The Cognitive Neuroscience*, vol. 3. Cambridge, MA: MIT Press.

Gelman, Susan A. (2003). *The Essential Child: Origins of Essentialism in Everyday Thought*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Gibson, Nicholas J. S., and Justin L. Barrett (2008). "On Psychology and Evolution of Religion: Five Types of Contribution Needed from Psychologist." in: Joseph Abdul Bulbulia [et al.] (eds.). *The Evolution of Religion: Studies, Theories, and Critiques*. Santa Margarita, CA: Collins Foundation Press, pp. 333-338.

Glock, Charles Y. (1962). "On the Study of Religious Commitment." *Religious Education*, research supplement: vol. 57, no. 4, S98-S110.

Haidt, Jonathan (2001). "The Emotional Dog and its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment." *Psychological Review*: vol. 108, pp. 814-834.

Hefner, Philip (2007). "Science and Well-Winnowed Wisdom: The Grand Quest." (editorial). Zygon: *Journal of Religion and Science*: vol. 42, no. 4, pp. 799-802.

Holyoak, Keith J., and Robert G. Morrison (eds.) (2005). *The Cambridge Handbook of Thinking and Reasoning*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press.

James, William (1902). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London; New York: Longmans, Green, and Co.

Kegan, Robert (1994). *In Over Our Heads: The Mental Demands of Modern Life*. Cambridge, MA; London: Harvard University Press.

Kelly, Michael H., and Frank C. Keil (1985). "The More Things Change: Metamorphoses and Conceptual Structure." *Cognitive Science*: vol. 9: 403-416.

Kwilecki, Susan, with Paul Kwilecki (1999). *Becoming Religious: Understanding Devotion to the Unseen*. Cranbury, NJ: Bucknell University Press.

Mandler, Jean Matter (2004). *The Foundations of Mind: Origins of Conceptual Thought*. New York and Oxford: Oxford University Press.

Martin, Louis (2007). "Mundus Mendax, The Global Spiral: A Publication of the Metanexus Institute." 24 August 2007 (accessed 28 August 2007), <http://www.metanexus.net/Magazine/Default.aspx?TabId=68&id=7091&SkinSrc=%5bG%5bG%5Skins%2f_default%2fN+Skin&ContainerSrc=%5bG%5dContainers%2f_default%2fNo+ Container>.

Miller, George A. (2003). "The Cognitive Revolution: A Historical Perspective." *Trends in Cognitive Sciences*: vol. 7, no. 3, pp. 141-144 (accessed 28 August 2007), <http://www.cogsci. princeton.edu/?geo/Miller.pdf>.

Nagel, Thomas (1974). "What it is Like to Be a Bat." *Philosophical Review*: vol. 83, pp. 435-450.

Nehaniv, Chrystopher L. and Kerstin Dautenhahn (eds.) (2007). *Imitation and Social Learning in Robots, Humans and Animals: Behavioural, Social and Communicative Dimensions*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press.

Nynäs, Peter (2008). "Religious Counter-Intuitive Representations from a Perspective of Early Intersubjective Development and Complex Representational Constellations: A Methodological Reflection." *Archive for the Psychology of Religion*: vol. 30, pp. 37-55.

Oser, Fritz K., and Paul Gmünder (1991 [1984]). *Religious Judgement. A Developmental Approach*. Translated and enlarged by N. F. Hahn. Birmingham, Ala.: Religious Education Press.

________ and K. Helmut Reich (1996). "Religious Development from a Psychological Perspective." *World Psychology*: vol. 2, nos. 3-4, pp. 365-396.

Otto, Rudolf (1923 [1922]). *The Idea of the Holy*. Oxford: Oxford University Press.

Oviedo, Lluis (2008). "Is a Complete Biogenetic Account of Religion Feasible?." *Zygon: Journal of Religion and Sciences*: vol. 43, no. 1, pp. 103-126.

Ozarak, Elisabeth Weiss (2005). "Cognitive Approaches to Religion." in: Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park (eds.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York; London: Guilford Press, pp. 216-234.

Piaget, Jean (1929 [1926]). *The Child's Conception of the World*. London: Kegan Paul Trench Trubner; several later English editions.

Pratt, James Bissett (1920). *The Religious Consciousness: A Psychological Study*. New York: Macmillan.

Pyysiäinen, Ilkka (2001). *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Leiden; Boston, MA: Brill.

_______ (2004). *Magic, Miracles, and Religion: A Scientist's Perspective*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Rakison, David H., and Lisa M. Oakes (eds.) (2003). *Early Category and Concept Development: Making Sense of the Blooming, Buzzing Confusion*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Reich, K. Helmut (1990). "The Relation between Science and Theology: The Case for Complementarity Revisited." *Zygon: Journal of Religion and Science*, 25/4, pp. 369-90.

_______ (1992). "Religious Development across the Life Span: Conventional and Cognitive Developmental Approaches." in: David L. Featherman, Richard M. Lerner, and M. Perlmutter (eds.). *Life Span Development and Behavior*, vol. XI. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum, pp. 145-188.

_______ (1993). "Cognitive-Developmental Approaches to Religiousness: Which Version for Which Purpose?." *International Journal for the Psychology of Religion*: vol. 3, pp. 145-171.

_______ (1997). "Empirical Evidence for Parallelisms between ScientiWc Developments from their Origins to Galileo and the World View of Children." Preprints des MPI für Wissenschaftsgeschichte (Berlin), no. 70.

_______ (2002). *Developing the Horizons of the Mind: Relational and Contextual Reasoning and the Resolution of Cognitive Conflict*. Cambridge, MA; New York: Cambridge University Press.

_______ (2003a). "Cognitive Preconditions for Religious Development." *Research in the Social Scientific Study of Religion*: vol. 14, pp. 1-32.

_______ (2003b). "The Person-God Relationship: A Dynamic Model." *International Journal for the Psychology of Religion*: vol. 13, pp. 229-247.

_______ (2003c). "Some German (Pre-(adolescents' Views on the Importance of Friends and God: A Pilot Study." *Journal of Christian Education*: vol. 46, no. 3, pp. 47-61.

_______ (2004). "Jean Piagets Vorstellungen von Religion und Entwicklung." in A. A. Bucher with M. Brumlik and K. H. Reich, *Psychobiographien religiöser Entwicklung: GlaubensproWlezwischen Individualität und Universalität*. Stuttgart: Kohlhammer, pp. 123-137.

_______ (2005). "Stage-Structural Approach to Religious Development." in: Elizabeth M. Dowling and W. George Scarlett (eds.). *Encyclopedia of Spiritual and Religious Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 431-437.

_______ (2008). "Extending the Psychology of Religion: A Call for Exploration of Psychological Universals, More Inclusive Approaches, and Comprehensive Models." *Archive for the Psychology of Religion*: vol. 30, pp. 115-134.

_______ (in press). "The Oser-Gmünder Model of Religious Development." in: David M. Wulff (ed.). *Handbook of Psychology of Religion*. New York; Oxford: Oxford University Press.

_______ and Oser, Fritz K. (2002). "Eine reifere Mensch-"Gott"-Beziehung und komplexeres Denken: Zwei ungleiche Seiten der selben Entwicklung." in: E. Beckers, H.-J. Hahn, H. A. Kick, and H. Schlosser (eds.). *Die Programmierung des kindlichen und jugendlichen Gehirns. 3. Symposium des Professorenforums*, Gieêen. Germany: Verlag des Professorenforums, (updated version of Oser and Reich 1996), pp. 77-96.

_______ , _______ and Valentin, Peter (1994). "Knowing Why I Now Know Better: Children's and Youth's Explanations of Their World View Changes." *Journal of Research on Adolescence*: vol. 4, pp. 151-173.

Riccardi, Andrea (2007). *Vivre Ensemble*. Paris: Desclée de Brouwer.

Rue, Loyal D. (2005). *Religion Is Not About God: How Spiritual Traditions Nurture our Biological Nature and What to Expect When They Fail*. New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press.

Sabatini, Michael J. [et al.] (2007). "Amygdala Gene Expression Correlates of Social Behavior in Monkeys Experiencing Maternal Separation." *Journal of Neuroscience*: vol. 27, no. 12, pp. 3295-3304.

Scarlett, W. George (2005). "Toward a Developmental Analysis of Religious and Spiritual Development." in: E. C. Roehlkepartain [et al.] (eds.). *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, pp. 21-33.

Smart, Ninian (1989). *The World's Religions: Old Traditions and Modern Transformation*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Smith, W. Cantwell (1979). *Faith and Belief*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Sobel, Carolyn P. (2001). *The Cognitive Sciences: An Interdisciplinary Approach*. Mountain View, CA: Mayfield.

Spilka, Bernard (2003). "Religion and Biology." in: B. Spilka [et al.]. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. 3rd ed. New York; London: Guilford Press, pp. 54-72.

Vosniadou, Stella, and William P. Brewer (1992). "Mental Models of the Earth: A Study of Conceptual Change in Childhood." *Cognitive Psychology*: vol. 24, pp. 535-585.

Walach, Harald, and K. Helmut Reich (2005). "Reconnecting Science and Religion: Toward Overcoming a Taboo." *Zygon*: *Journal of Religion and Science*: vol. 40, pp. 423-441.

Watts, Fraser N. and Mark Williams (1988). *The Psychology of Religious Knowing*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Wolfe, Patricia, and Pamela Nevills (2004). *Building the Reading Brain*, PreK-3. Thousand Oaks, CA; London: Corwin.

Wulff, David M. (1997). *Psychology of Religion: Classsic and Contemporary Views*. New York: Wiley.

قراءات مقترحة

Dowling, Elisabeth M., and Scarlett, W. George (eds.) (2005). *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Oser, Fritz K., W. George Scarlett and Anton Bucher (2006). "Religious and Spiritual Development throughout the Life Span." in: W. Damon and R. M. Lemer (eds.-in-chief). *Handbook of Child Psychology*, 6th ed. *Vol. I: Theoretical Models of Human Development*. edited by R. M. Lerner. Hoboken, NJ: Wiley, 942-998.

Paloutzian, Raymond F., and Park, Crystal L. (eds.) (2005). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. New York; London: Guilford Press.

Roehlkepartain, Eugene C. [et al.] (eds.) (2005). *The Handbook of Spiritual Development in Childhood and Adolescence*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Russell, Robert J. [et al.] (eds.) (1999). *Scientific Perspectives on Divine Action, vol. IV: Neuroscience and the Person*. Vatican City State: Vatican Observatory Publications; Berkeley, CA: Center for Theology and Natural Science (CNTS).

Spilka, Bernard [et al.] (2003). *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. 3rd ed. New York; London: Guilford Press.

Wulff, David W. (ed.) (in press). *Handbook of Psychology of Religion*. New York; Oxford: Oxford University Press.

القسم الثالث

الدينُ والحدود
الأخلاقُ، والعلم،
واللادين، والفن، والتجسّد (الغيبوبة)

الفصل السادس عشر

العلمُ والدين

وليام سيمز باينبريدج

سعى كثيرٌ من العلماء ودارسو الدين في السنوات الأخيرة لتحديد العَلاقات الممكنة والسليمة بين العلم والدين. تعود رؤاهم إلى الوقائع التاريخية في الجزء الأخير من القرن العشرين، ومن ثَمَّ، فقد لا تنطبق بالدرجة نفسها من الوضوح على الفترات السابقة أو اللاحقة؛ إذ تميّزت تلك الحقبة بازدياد أهمية التكنولوجيا القائمة على العلم، ولكن بطريقة متجزئة. وقد انقسم العلم والهندسة كلاهما إلى تخصّصاتٍ أضيقَ، ومن ثمّ لم يكن للعلم رأي واحد في قضايا ترتبط بالدين. ففي صيغة مناظرة أصبح الدين أيضاً متجزئاً، وترتبط فئاته المختلفة ـ بطرائق متنوّعة ـ بكثير من مجالات العلم. ولم يكن لدى الطوائف السائدة ذاتِ المستويات الرفيعة من التعليم والمتعلمنة نسبيّاً ميلٌ إلى الجدال حول العلم أكثر من ميل الفئات أو الطوائف المحافظة أو الحركة الإنجيلية إلى ذلك. وعلى الرغم من ذلك أصبحت هناك أسبابٌ وجيهةٌ لتوقّع أنّ العلاقة الأساسية بين العلم والدين هي نوع من العداوة المتبادلة.

المنظورات الأكاديمية

من الناحية التاريخية، يبدو أن بعض الديانات قد شجعت العلوم، فيما تظهر ديانات بعينها وكأنّ لها أواصر صلةٍ بفروع معيّنة من العلوم حتّى في الزمن الحاضر. وقد جادل روبرت ميرتون (Merton, 1970) وريتشارد وستفول (Westfall, 1958)، بصورة منفصلة، في أنّ البروتستانتية في إنكلترا القرن السابع عشر حفّزت التقدّم العلمي والتكنولوجي. أما بالنسبة إلى ماكس فيبر فإنّ الأخلاق البروتستانتية كان لها علاقة اختيارية بالرأسمالية، ولم يكن

الدين بأيٍّ وسيلة من الوسائل السببَ الوحيد، وربّما لم يؤد أيَّ دور بعد أن ثبّت العلم أقدامَه.

وتوجد خيوطٌ عديدة إلى حجّة أوسع؛ فقد يشجّع الدين في بعض الأحيان على قيم، مثل الحزم والعقلانية اللذين يؤدّيان إلى ممارسة العلم، وقد تشجع معتقدات معينة على التفكير العلمي. على سبيل المثال، قد يعني التوحيد أنّ الكون يتبع مجموعة واحدة من القوانين بدلاً من أن يكون مجهولاً بصورة تنطوي على الفوضى، بل يمكن للعلم أن يصير نشاطاً دينيّاً، وذلك إذا رأيناه طريقة للوصول إلى مزيد من الاكتشافات حول الله وعالم الطبيعة الذي خلقه. وأخيراً، يمكن للأثر أن يكون غير مباشر، مثلما يحدث عندما يقمع الدين الرسمي المعمول به في الدولة السحر، ومن ثَم يتم دفع الناس المرضى إلى الأطبّاء التقليديين من أجل تلقي العلاجات (Larner, 1984). ولمّا كانت سمعة الأطباء، أصحابِ المناصب المحترمة في المجتمع، مهمةً للغاية لهم، فإنهم سيسعون لإيجاد علاج فعّال تجريبياً، ومن ثم دعم العلوم الطبّية.

أمّا الكتّاب الشعبيّون مثل فريتجوف كابرا (Capra, 1975) وغاري زوكاف (Zukav, 1979)، فقد جادلا بأنّ بعض مفاهيم الفيزياء الحديثة لها تشابهات قوية مع الحركات الدينية أو الصوفية الآسيوية. والعكس صحيح؛ إذ يمكن قراءة حججهم بوصفها زعماً بأنّ الفيزياء الحديثة لا تتوافق تحديداً مع الديانات التوحيدية اليهودية ـ المسيحية ـ الإسلامية. وقد تشمل قائمة المفاهيم المتناقضة: النسبية العامة (general relativity)، ونظرية الكم (quantum theory)، وعدم الاتساق وعدم التكامل في الرياضيات (inconsistency and incompleteness in mathematics)، ونماذج الواقع القائمة على الفوضى والتعقيد، وربّما أيضاً نماذج العقل المتعلقة بعلم التحكّم (cybernetic models of the mind)، وتمدد الكون الذي يتسارع بسبب الطاقة المظلمة. ومن ثَم، يصبح السؤال عن إمكانية ظهور تقليد ديني جديد ذي توجُّه علمي يساعد الناس على قبول الإدراكات الجديدة للواقع التي يقترحها العلماء. فبعض التيارات الدينية الجديدة، مثل الساينتولوجيا (Scientology)، قد أكّدت أنها نفسها علومٌ تمتلك أساليب روحانيةً.

ربّما كان أكثر تصنيف علمي بحثي للعلاقات بين العلم والدين تأثيراً هو ما طرحه إيان بربور (Barbour, 1990) الذي اقترح أن العلم والدين قد يرتبطان عبر واحدة من الطرائق الأربع الآتية: الاستقلال، الحوار، التكامل، الصراع. وكان العالم ستيفن جاي غولد (Stephen Jay Gould) هو المؤيّد الأكثر بلاغة لوجهة نظر استقلال العلم عن الدين. فبصفته عالماً من ناحية، ومبسطاً للعلم كي يكون في متناول فهم العامة من ناحية أخرى، نراه خاض معركة ضد الدين عندما هاجم الأخير مبادئ النشوء والارتقاء التي تميّز حقله، أي علم المتحجّرات (paleontology). ومن الجائز أن تكون معركته التي استمرّت عقدين من الزمن مع مرض السرطان قد جعلته يأخذ الدين على محمل الجد، لكنّه لم يصبح نفسه متديناً. ففي أحد كتبه الأخيرة، الذي أخذ عنوان **الصخور على مدى العصور** (*Rocks of Ages*) (Gould, 1999)، وقد أعلن عن مبدأ سمّاه السلطات التعليمية غير المتداخلة (مبدأ نوما) (Non-Overlapping Magisteria (NOMA)). فسلطة العلم التعليمية تشبع الرغبة الإنسانية في فهم الخاصية الحقيقية للطبيعة، في حين تشبع سلطة الدين التعليمية الرغبة في إيجاد معنى لحياتنا وأساس قوي للأخلاق.

يمكن للحوار أن يتخذ أشكالاً مختلفة، ولكنّ الشكل الأكثر أهمية كان المناقشة التي انخرط فيها مئات العلماء والبحاثة والعلماء حول الحفاظ على البيئة الطبيعية. على سبيل المثال، في نادي الصحافة الوطني في واشنطن العاصمة (National Press Club in Washington DC)، بتاريخ السابع عشر من كانون الثاني/يناير، تواصل العلماء مع مركز جامعة هارفارد للصحة والبيئة العالمية، بالاشتراك مع قادة من الطائفة الإنجيلية، وأصدروا «مناشدة عاجلة للتحرّك: نحو اتحاد العلماء والإنجيليين لحماية الخلق». أمّا المثال البحثي الرئيس في هذا الصدد، فهو العمل الذي أتمّه برون تايلور (Taylor, 2005) وكثير من الزملاء في وضع **موسوعة الدين والطبيعة** (*The Encyclopedia of Religion and Nature*). ومن بين الأسئلة المهمة في هذا المجال هي الصلات الممكنة بين تقاليد دينية معينة والحماية البيئية. هل للحركة البيئية تأثير في التشجيع على إحياء ديانات الطبيعة ما قبل المسيحية، من بينها الجماعات الوثنية الجديدة ذات توجه تقديس الطبيعة؟ وهل تثبط الطائفة البروتستانتية الإنجيلية ضمنياً التيار البيئي عبر الترويج

لمعتقدات أنّ الله قد منح العالم للبشرية لنستخدمه، وأنّ الله سيحفظ البيئة طالما حافظنا على الإيمان؟ أيّاً كانت الإجابة الصحيحة عن هذه الأسئلة، فإنّها تصوّر حقيقة أنّ الحوار قد يكون مثمراً أكثر عندما يجمع فرعاً معيناً من العلم يتميّز بشيء مهم لمناقشته مع تقاليد دينية معيّنة وليس عندما يجمع بين العلم والدين بشكل عام.

يتغير احتمال الصراع عبر المكان والزمان، فهو يزداد عندما يوجد شيءٌ ما محدّد نحارِب من أجله وتحت ظروف اجتماعية اقتصادية عندما يصعب الانسحاب من النزاع. والحجّة التي يمكن أن نسوقها هنا هي أنّ الجزء الأخير من القرن العشرين كان زمناً، على غير العادة، مؤدياً إلى سلام بين العلم والدين، وهو ما جاء بعد فترة انفصل فيها الدين تدريجيّاً عن الحياة العامّة، فاقداً علاقته الراسخة بالدولة، فيما رسّخ العلم علاقاتٍ رسمية بها. ومن المفيد هنا، النظر في تاريخ دعم الحكومة للعلم في الولايات المتحدة. فباستثناءات قليلة، مثل المسح الجيولوجي الذي أجرته الولايات المتحدة، لم تخصص سوى أموال قليلة للعلم في القرن التاسع عشر. وفي شيء يشبه صورتها الحديثة تشكّلت المعاهد الوطنية للصحة (National Institutes for Health) في عام ١٩٣٠ على أساس عمل صحي عام سابق؛ وتأسست أيضاً مؤسّسة العلوم الوطنية (National Science Foundation) في ١٩٥٠، والإدارة الوطنية للملاحة الجوية والفضاء (ناسا) (National Aeronautics and Space Administration) عام ١٩٥٨. فقد تغيّر الوضع المؤسّسي تغيّراً حادّاً مقارنة بالقرون السابقة التي شهدت صراعاً صريحاً بين العلم والدين في المحيط العام؛ ولكنّ هذا لا يعني أنّ الصراع بجميع أشكاله قد انتهى، أو أنّ التغيّرات التاريخية الإضافية قد لا تؤسّس لساحات معارك محتملة جديدة.

قدم فيليب هفنر (Hefner, 1997) تصنيفاً من ستّة خياراتٍ يمكن أن يجري الدين الحوار فيها مع العلم وأن يتأثر به. وهفنر هو المحرّر المعمّر لـ **زيغون: صحيفة الدين والعلم** (*Zygon: Journal of Religion and Science*). ففي كانون الثاني/ يناير ٢٠٠٧ وصف موقع الصحيفة الإلكتروني وجهة نظره في أنّ «الفرضية التي تقدّمها زيغون عن أنّ الحكمة الدينية التي تطوّرت على مدى زمني طويل ترتبط باكتشافات علمية مهمة وحديثة حول العالم والطبيعة الإنسانية، وفي تلك النقطة تسفر عن تعبير صادر عن المعاني الأساسية

والقيم والقناعات الأخلاقية التي توفّر إرشاداً صائباً وفعّالاً لتعزيز الحياة الإنسانية». ويسمّي هفنر الخيارات: الخيار الحديث، وخيار العصر الجديد ما بعد الحداثي، والخيار النقدي ما بعد التنويري، والخيار البنائيّ ما بعد الحداثي، والخيار التقليدي البنائي، والخيار الإنجيلي المسيحي.

يسعى **الخيار الحديث** لترجمة الحكمة المتراكمة للديانات العالمية الكبرى إلى مصطلحات علمية. وينبغي للعلماء الاعتراف بأن الدين هو نتاج عملية تطوّر شكّلته ليخدم بقاء البشرية ورفاهيتها، والاعتراف كذلك بأنّ العلم قد ظلّ طرفاً في عملية العلمنة التي تسبّبت في تآكل الأعراف التقليدية، والمعتقدات، والقوانين الأخلاقية التي خدمت البشرية جيّداً على مر القرون. وإذا كان علينا التغلب على الضياع وإدارة التكنولوجيا إدارة حكيمة، فإنّ الحكمة التي اختبرت على مدى الزمن وتجسّدت في الاستعارات الدينية تحتاج إلى أن تترجم إلى مصطلحات فعّالة في العصر العلمي، وذلك ترويجاً للإيثار، وضبط النفس والانضباط. أمّا خيار **العصر الجديد ما بعد الحداثي**، فيلقي من خلاله هفنر شكوكاً حول قدرة الدين التقليدي المستمرة على منح التوجيه، باحثاً في المقابل في أساطير جديدة لتأليف إجماع تعددي.

ويرفض الخيار **ما بعد التنويري النقدي** فكرة أنّ الدين ينبغي أن يكون سلطة مركزية للمجتمع، بل يفترض بالأحرى أن يسكن «الهامش الغامض» للعلم، متجاوزاً ما نستطيع معرفته عقلانيّاً وممثلاً، بهذه الطريقة، الميول الإنسانية التي يسعى العلم لإخضاعها. بينما يرغب الخيار **البنائي ما بعد الحداثي** في تحرير الدين من الافتراضات الأورثوذكسية، وهو ما قد يعكس تفاوتات السلطة في المجتمع أكثر من حقائق الكون، من دون الرغبة في إبعاد الدين من الفضاء العام أو إنشاء أورثوذكسية جديدة. ويأتي الخيار **التقليدي البنائي** محاولة لاهوتية لإعادة تفسير المفاهيم العلمية في ضوء الدين التقليدي، على سبيل المثال، بالقول إنّ الانفجار الكبير (Big Bang) الذي افترضه علماء الفيزياء الفلكيون كان هو الحادث الوارد في التوراة عندما قال «ليكن نوراً». وأخيراً يعيد الخيار **الإنجيلي المسيحي** تأكيد أنّ المعتقدات التقليدية ليست مجرد حقيقة بالمعنى المجازي، بل بالمعنى الواقعي والمنطقي أيضاً، بصورة لا تقلّ بأي حال عن النظريات العلمية.

يتعاطف كلّ من بربور وهفنر مع الدين، وتبتّ تصنيفات هفنر حول الطريقة التي ينبغي للدين أن يستجيب بها للعلم أكثر بكثير ممّا تبتّ في الطريقة التي ينبغي للعلم أن يستجيب بها للدين. والعالمان يقرّان بأنّ العلم والدين قد يدخلان في صراع، لكنهما يأملان في اتفاق سلمي ومفيد على نحو متبادل. والاهتمام ببعض المجالات المحدّدة في النزاع، الماضي والحاضر، يمكن أن يضع هذه الآمال على طريق المستقبل.

مركزية الأرض

ينظر البشر بطبيعتهم إلى الإنسان بأنه العنصر الأهم في الوجود (anthropocentric). فهم يهتمّون بأشياء تؤثّر في حياتهم الخاصة، والبحث عن المعرفة متطابق مع البحث عن الفائدة الشخصية. فعندما نظروا أوّل مرة إلى السماء بعين باحثة عن إجابات، افترضوا وجود صلات بحياتهم الخاصة. الشمس تمنح الدفء والنور، فما وظيفة القمر والنجوم والكواكب؟ وقد استخلص القدماء بعض الفوائد الثانوية من علم الفلك، في الأساس في الملاحة والتقويم، لكنّهم سعوا للمزيد. وآل الأمر بالبابليين إلى الاعتقاد في أن آلهتهم عاشوا في الكواكب وأنشؤوا تقليد علم التنجيم الذي ما زال نوعاً ما شائعاً في الحضارة الغربية، بوصفه طريقة لتوقع القدر الذي ستمنحه هذه الآلهة. وقد أثار هذا العمل تقدّمهم في الرياضيات، وما زال العلماء في العصر الحديث يستخدمون ما قام به البابليون من تقسيم الدائرة إلى ٣٦٠ درجة (Toulmin and GoodWeld, 1961).

بنى عِلما الفلك والتنجيم اليونانيان على ما قدّمه البابليون. وتعدّ الديانة الميثرائية (Mithraism) من أكثر الحركات الدينية نجاحاً التي نافست المسيحية في السنوات الأولى من الإمبراطورية الرومانية، التي أدخلت الرمزية التنجيمية في صميم معتقدها، ووجدت معنى روحياً ثورياً في مبادرة الاعتدالين (precession of the equinoxes) [أي تساوي الليل والنهار] (Ulansey, 1989). وكان اكتشاف المبادرة ـ وهو تحوّل ظاهر في النجوم تسبّبه الحركة التدريجية لمحور الأرض ـ من بين انتصارات علم الفلك القديم. ففي القرن الأول قبل الميلاد، تحرّك وضع الشمس في الاعتدال الربيعي من برج الحمل إلى برج الحوت، مفتتحاً «عصر الحوت» وفي مستقبلنا الخاص ستمر ببرج الدلو

مانحة إيّانا «عصر الدلو» المحتفى به. ومن المثير للاهتمام تخمين كيف يمكن لتاريخ العلم أن يكون مختلفاً، كون الميثرائية هي التي انتصرت وليس المسيحية.

المسيحية على عكس الميثرائية، غير مشبعة بالرمزية التنجيمية، وتؤدي النجوم أدواراً ثانوية للغاية في الكتاب المقدّس. وتظهر كلمة «كوكب» (planet) مرة واحدة في نسخة الملك جيمس، في سفر الملوك الثاني، الأصحاح الثالث والعشرين الآية الخامسة منه عندما يقمع يوشيا كهنة الأصنام ومن «يوقدون للبعل، وللشمس، وللقمر، والكواكب، ولكلّ أجناد السماء»(*). ويتقبّل الكتاب المقدّس المفهوم ما قبل العلمي عن تحرك الأجرام السماوية فوق أرض ثابتة. على سبيل المثال، في سفر الجامعة الأصحاح الأول الآية الخامسة: «والشمس تشرق، والشمس تغرب، وتسرع إلى موضعها حيث تشرق». وهناك مقطعان يصفان معجزة الشمس والقمر بأنهما راكدان (سفر يشوع الأصحاح ١٠، الآيتان ١٢ ـ ١٣)(**)؛ وسفر حبقوق الأصحاح ٣، الآية ١١)(***)، من دون وعي بالكارثة التي يمكن أن تحدث من التوقّف المفاجئ في دورة الأرض. وتحديداً لأنّه رفض علم التنجيم عند البابليين، فقد كان من الممكن للتقليد المسيحي ـ اليهودي أن يكون أفضل استعداداً من الميثرائية فيقبل ظهور علم الفلك الحديث، وذلك ببساطة لأن علم الفلك كان إلى حدّ كبير غير ملائم لمعتقداتها الدينية المركزية.

على الرغم من ذلك، ومثلما نعرف كلنا، في بداية القرن السابع عشر عانى غاليليو من الإقامة الجبرية وهُدّد بالتعذيب والموت؛ لأنه علّم الناس أنّ الأرض تدور حول الشمس بعد أن شجبت الكنيسة هذه النظرية. وتاريخ هذه الفترة هو تاريخ معقّد، وربّما كانت مصيبة غاليليو مجرّد أثر جانبي

(*) وردت في النسخة العربية من الكتاب المقدّس «. . . للبعل والشمس والقمر والمنازل. . » العهد القديم. سفر الملوك الثاني (المترجم).

(**) «حِينَئِذٍ كَلَّمَ يَشُوعُ الرَّبَّ، يَوْمَ أَسْلَمَ الرَّبُّ الأَمُورِيِّينَ أَمَامَ بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَقَالَ أَمَامَ عُيُونِ إِسْرَائِيلَ: «يَا شَمْسُ دُومِي عَلَى جِبْعُونَ، وَيَا قَمَرُ عَلَى وَادِي أَيَّلُونَ» (المترجم).

(***) اَلشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَقَفَا فِي بُرُوجِهِمَا لِنُورِ سِهَامِكَ الطَّائِرَةِ، لِلَمَعَانِ بَرْقِ مَجْدِكَ» (سفر حبقوق، الأصحاح ٣، الآية ١١) (المترجم).

للمكائد السياسية التي أثارها التنافس بين الكاثوليكية والبروتستانتية. وكان علم الفلك قد بدأ في الظهور بوصفه علماً مستقلاً، وكان كثير من الفلكيين الروّاد (خاصة تايكو براهي (Tycho Brahe) ويوهانز كبلر (Kepler)) محترفين في علم التنجيم.

وقد جادل المؤرّخ الاجتماعي توماس كون (Kuhn, 1957) أنّ هذه الفترة رأت ثورة كبيرة في العلم، بعيداً تماماً عن تضميناتها الدينية. فبواسطة التلسكوب، اكتشف غاليليو الأقمار الأربعة الكبرى حول كوكب المشتري، وهي أول أجرام فلكية يمكن رؤيتها تدور حول شيء آخر غير الأرض. وطور نيكولاس كوبرنيقوس (Nicolaus Copernicus) وكبلر نماذج رياضية صارمة لحركات الكواكب حول الشمس، من بينها كوكب الأرض، وقدّم نيوتن نظرية رياضية عن الجاذبية ليفسّر القوى في عملها، مطوّراً حساب التفاضل والتكامل في هذه العملية. وثمّة ثلاثُ نقاط مهمة في نقاشنا هنا. **الأولى**، أنّ علم الفلك الجديد اعترف، بحقّ، بأن الأجرام السماوية كانت أشياء مادية فيزيائية، وليست كائنات روحية. النقطة **الثانية**، أنه فَصَل النجوم والكواكب عن مخاوف الحياة اليومية ورغباتها. **الثالثة**، أنه أبعد البشرية من مركز الكون، وقد روّجت هذه التطوّرات الثلاثة لحركة العلمنة بإنكار أنّ الكون عالم روحاني متمركز حول البشر.

منذ أيام غاليليو، استمرّت هذه العملية من تبديد الغموض والغرابة. وربّما من النتائج الطبيعية المباشرة لنموذج مركزية الشمس في النظام الشمسي هو اكتشاف أنّ النجوم بعيدة جدّاً؛ لأنّ وضعها النسبي لا يتغيّر تغيّراً ملحوظاً على مدار الأشهر الستة مع تحرّك الشمس لأكثر من ١٨٠ مليون ميل من أحد جوانب مدارها إلى الجانب المقابل. وفي القرن العشرين، أظهرت القياسات الدقيقة أنّ هذا الاختلاف في الموضع موجود بالفعل، لكنّه دقيق للغاية حتى فيما يتعلّق بأقرب النجوم لنا. وأقرب النجوم لنا غير الشمس يبدو متحرّكاً على خلفية نجوم أبعد بدرجة واحد على أربعة آلاف، ممّا يعني أنّ المسافة تبلغ ٢٥,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠,٠٠٠ ميل. وقد كشفت اكتشافات جديدة أنّ الشمس هي نجم عادي بعيد عن مركز المجرة التي هي واحدة من عدد لا حدّ له من المجرات التي تملأ الفضاء الأكبر والأوسع من الفضاء الذي تشمله مجرتنا.

يعدّ هذا الوعي الفلكي الحديث متواضعاً وربّما يبدو ليعزّز المزمور الثامن عندما يسأل «فمن هو الإنسان حتى تذكره؟» غير أنه لا يقوّض الشعور بأنّنا مخلوقات الله المميزة فقط، بل يُضعف بعض الحجج التقليدية عن وجود الله نفسه، خاصة الحجّة من منظور التصميم. وهي النظرية التي تقول إنّ العالَم قد خلقه إله خيّر ليكون مسخَّراً لنا، لأنه ملائم تماماً لوجودنا. وتسبق حجّة التصميم تاريخ المسيحية، وتظهر ملامحها بصورة بارزة في الكتاب العاشر من كتاب أفلاطون **القوانين** (*The Laws*).

وقد عبّر عالم الاجتماع والكيمياء الحيوية لورنس جوزيف هاندرسون (Henderson, 1913; 1917) عن نسخة معقدة من هذه الحجّة في كتابَين ظهرا أوائل القرن العشرين، عارضاً تحليلاً كيميائيّاً مفصّلاً لتدعيم الرؤية القائلة إنّ خواصّ الهيدروجين والأوكسجين والكربون وغيرها من العناصر من غير المُحتمل أن تكون مناسبة لنشوء الحياة وتطوّرها، بما يستحيل معه أن تكون هناك «آلية» يمكن أن تكون مسؤولة، وأن الكون يمكن أن يكون دليلاً على صنع الله أو «الغائية».

وتضعف حجّة التصميم بمجرّد إدراك أنّ الكون يضمّ ما لا يُعدُّ ولا يُحصى من الكواكب، تضمّ قدراً هائلاً من الأوضاع، مثل أنّ الحياة العاقلة ربما قد ظهرت على بعض هذه الكواكب بمحض الصدفة. وهذه الحجّة المضادة غالباً ما تسمّى المبدأ الأنثروبي (Anthropic Principle): الظروف التي نلاحظها في بيئتنا هي الملائمة لوجودنا لأنه في هذه البيئة فقط أتينا إلى الوجود (Barrow and Tipler, 1986; Bainbridge, 1997). فأنت لا تقرأ هذه المقالة على كوكب الزهرة؛ لأن مناخه المدمّر والحارق والحمضي سوف يقتلك في الحال، ومن ثم، فإنّ وجودنا في بيئة ملائمة هو مجرّد أثر الانتقاء. وخلق مثل هذا الكون الواسع سيبدو الطريقة الأقلّ فعالية لأن يخلقنا الله، وهو ما يثير الشكوك في أنّنا لسنا مهمّين بدرجة كبيرة عند الله على الإطلاق، إذا كان موجوداً في الأصل.

لم يخبرنا العلم بعدُ كيف أتى الكون كلّه للوجود: ومن ثم، فإنّ أيَّ نقاش آخر في هذا الصدد لا بدّ من أن ينطوي على نوع من التخمين. من بين الاحتمالات أن يكون الكون كلّه حدثاً كمياً وتذبذباً عشوائياً غير مسبَّب

في الفضاء. والملاحظة وثيقة الصلة هنا هي أنّ إجمالي مجموع جميع القوى الموجبة والسالبة في الكون تبدو قريبة إلى الصفر، وإذا كان المجموع فعليّاً صفراً، فليس هناك حاجة إطلاقاً إلى جهد خلاق لخلق العالم. وترى نظرية التضخّم ـ التي تحظى حالياً باحترام ـ حول التاريخ الأول للكون أن الكون الذي نلاحظه هو مجرّد جزء ضئيل غير قابل للقياس من كون متعدّد مقسّم إلى عدد لامتناهٍ من المناطق تحوي كلّ التركيبات الممكنة من الصفات الفيزيائية، من بينها الخواص المختلفة للعناصر الكيميائية، ومن ثم، توفّر مجالاً إضافياً للمبدأ الأنثروبي في تفسير الثوابت الأساسية في علم الفيزياء. ومفاهيم الفضاء نفسها والزمن قد تعكس فقط الكيفية التي يجب أن نتطور بها لندرك العلاقات بين القوى والكيانات في عالمنا، وقد لا يكون لها معنى موضوعي للأكوان عامة.

من الناحية السوسيولوجية يعدّ ابتعاد الفيزياء المعاصرة والكوزمولوجيا عن الثقافات الإنسانية السائدة حقيقة بارزة، بما يكفي القول إنّ قليلاً من البشر لديهم فكرة عمّا يتحدّث حوله علماء الكون، وكثيرٌ من الأفكار في الفيزياء وعلم الفلك تعدّ شديدة المعارضة للحدس. فالناس يمضون في حياتهم اليومية كما لو كانت الأرض هي مركز الكون، ولا يزالون يقولون إنّ الشمس تشرق وتغرب، حتّى لو علم الأكثرية عند مستوى ما أنّ الأرض تدور فعليّاً حول محورها. ومن ثم، فإنّه بعد ثورة غاليليو، كان تأثير التقدّم الفلكي في الدين تأثيراً خفيفاً فالفلكيون، من جانبهم، ظلوا يعملون من دون الإفادة من التوجيه الديني. وقبل أن تتصارع المفاهيم الحديثة في الكوزمولوجيا والفيزياء الفلكية، مع الدين بطريقة مهمة من الناحية السوسيولوجية، ستحتاج تغييرات أخرى إلى ترسيخ صلة وثيقة، مجدداً، بين النجوم البعيدة وحياتنا العادية.

النشوء والارتقاء

يحوي كلّ دين أو ثقافة تقليدية كبرى أسطورة واحدة على الأقلّ حول أصول الكائنات الحية، ولكن التقليد المسيحي ـ اليهودي هو الذي دخل في صراع مع نظرية النشوء والارتقاء، بشكل خاص، بسبب فكرة الانتقاء الطبيعي في القرن التاسع عشر؛ لأن هذا المنظور كان قد اختُرع وانتشر في

البداية في الأمم مسيحية. وقبل عَمل تشارلز داروين، أثّر الدين في علم الجيولوجيا وعلم المتحجّرات في جدال هائل بين أصحاب نظرية الكارثة (catastrophists)، وأصحاب نظرية التدرج (gradualists) (Gillispie, 1951)؛ إذ كان الكارثيون متأثرين بأسطورة طوفان نوح، واعتقدوا أن السجل الجيولوجي للطبقات والحفريات قد وضع في سلسلة من المظاهر المختصرة نسبيّاً من التغيّر الكارثي. أمّا التدرّجيون، فاعتقدوا أنّ الأرض تغيّرت ببطء شديد على مدى ملايين السنين، فرؤيتهم أن الأرض قديمة جدّاً هو افتراض لازم للتطور عبر الانتقاء الطبيعي؛ لأنه لا يمكن أن يحدث سريعاً.

واليوم، فإن نظرية التدرج ليست سائدة في علم الجيولوجيا فحسب، بل مدعومة من أدلة إمبريقية وفيرة أيضاً، تشمل دليلاً على قدم الأرض من خلال طرق تحديد التاريخ بالإشعاع. وعلى الرغم من ذلك، ظهر دور أيضاً في السنوات الأخيرة لنوع من الكارثية الجديدة (neo-catastrophism)، يعتقد فيها أن تأثيرات أحد الكويكبات في كوكبنا قد أنهت عصر الديناصورات، وافترض أيضاً أن تكون الانقطاعات في السجلّ الأحفوري هي نتيجة حوادث جيولوجية ومناخية بل وتطورية مختصرة نسبيّاً. وفكرة أن تأثيرات الكويكب العشوائي أساساً يمكن أن تكون قد قتلت الديناصورات، ربّما تعطي الثدييات فرصة أكبر للتطوّر إلى بشر، وهو ما لا ينسجم مع الدين التقليدي، مثلما فعلت الكارثية المُبكرة في بداية القرن التاسع عشر.

في نظر الفيلسوف دانيال دينيت (Daniel C. Dennett) إنّ فكرة النشوء والارتقاء عبر الانتقاء الطبيعي هي في الأساس فكرة ثورية، وهي ليست غير متوافقة مع الدين فحسب، بل مع كثير من مفاهيم إنسانية تقليدية أخرى أيضاً. وهو يشير إلى أنّ النظرية تتألّف من ثلاث أفكار رئيسة (Dennett, 1995: 343):

١ ـ التباين: يوجد وفرة دائمة في العناصر المختلفة.

٢ ـ الوراثة أو الاستنساخ: للعناصر قدرة على خلق نسخات منها أو استنساخ نفسها.

٣ ـ «لياقة تفاضلية»: يتغير عدد النسخات التي أنشئت في زمن معين لعنصر ما، وذلك بحسب التفاعل بين خواص هذا العنصر وخواصّ البيئة التي يستمرّ فيها.

ويمكن للعناصر أن تكون جينات فئران، على سبيل مثال افتراضي، ومن ثم، فإنّ الطفرات في قوانينها الوراثية التي يسبّبها ضرر عارض بسبب الفيروسات أو الإشعاع تضمن أنه سيكون هناك مجموعة من التباينات الوراثية، أليلات (alleles)(*) لكل جين. ولنتخيل أنّ بعض الجينات تؤثّر في طريقة جاذبية قطعة الجبن ورائحتها عند الفأر، بينما تؤثّر جينات أخرى في ردّ فعل الفأر على الأشياء الصغيرة المستطيلة. فالفئران التي تحب الجبن لكنها لا تخاف من الأشياء الصغيرة المستطيلة ستقتلهم مصايد الفئران، ومن ثم ينحّون جيناتهم الوراثية من المجموعة الوراثية. أمّا الفئران التي تفتقد مثل هذا الصفات فإنها ستحيا، وتتوالد، وتسود. وبينما سيستجيب البشر بوعي باختراع مصايد فئران جديدة، فإنه لا يوجد لدى الفئران فعل واعٍ لتفادي المصايد. لم يصنعهم الله نافرين من المصايد؛ ولا هم قاموا بجدالٍ حول القوارض وبدراسات إمبريقية عن حالات الموت الغامضة التي تحدث للفئران وقرّروا بناء على ذلك تجنّب الشراك والمصايد. فالنشوء والارتقاء عملية ميكانيكية تماماً، تفتقد الهدف أو الوعي، قائمة على انتقاء منحاز لعيّنة من تباين عشوائي.

يشير بورتر أبوت (Abbott, 2003) إلى أنّ الفكر الإنساني ينظم الأشياء في ضوء السرديات ـ القصص التي يواجه فيها الأبطال عوائق ويتخذون أفعالاً في تتبُّع الأهداف ـ ومن ثم، لا يمكن لنظرية النشوء والارتقاء العلمية أن تنافس القصص الدينية؛ لأنها غير قابلة للسرد. أمّا الدين، فيقدم «أعظم قصة يمكن سردها». فضلاً عن ذلك، فإنّ الديانات الغربية تقدّم قصصاً ترتبط مباشرة بحياة الشخص العادي، عارضة تعبيرات سردية للأمل والراحة. فمن عساه يكون بلا قلب ليفسّر لأمٍ فقدت طفلها أن الموت سيكون شيئاً جيداً؛ لأنه ينحّي الجينات الدنيا الضعيفة من المجموعة الجينية؟

غير أنّ الملامح التي تبرز يوماً بعد آخر للحياة الحديثة إنما تتناغم مع النشوء عبر الانتقاء الطبيعي بل وتحتاج إليه. فالأمراض المعدية عادة ما تناقش اليوم في صور طفرات الأمراض ـ مثل الإيدز وأنفلونزا الطيور ـ التي

(*) الأليل/التحليل/البديل نسخة أو شكل بديل للجين أو الموقع الكروموسومي وعادة يتكوّن من مجموعة جينات. انظر ويكيبيديا. (المترجم).

تصبح معدية أكثر وسبباً لانتشار الأوبئة. ويمكن للنجاح الاقتصادي لمنتجات أو شركات معينة أن يتشكّل في مصطلحات الانتقاء الطبيعي؛ إذ كان الدين نفسه قد وصف في مصطلحات نشوئية ارتقائية على يد السوسيولوجي تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) عام ١٩٦٤. والشيء المهم في هذا السياق، هو أن مناهج الكمبيوتر الفعّالة في حلّ المشكلات وتصميم التكنولوجيات قد وظفت النشوء والارتقاء منذ إدخال اللوغاريتمات الوراثية أول مرة في علم الكمبيوتر منذ عقود مضت (Holland, 1975). ونجاح نظرية النشوء والارتقاء عبر الانتقاء الطبيعي يأخذ في الظهور يوماً بعد آخر، في توسيع دائرة المجالات العملية، وهو ما يحتمل أن يزيد من ثقل حدسها المعارض والتضمينات المستهجنة.

في الولايات المتحدة على وجه الخصوص، أخذت المعارضة الدينية لنظرية النشوء والارتقاء في بعض الأحيان صورة علمية كاذبة، تحت مصطلحات مثل «علم الخلق» أو «نظرية التصميم الذكي». ومع تنوّع الناس ممّن أصبحوا علماء، والانفتاح النسبي للنقاشات العلمية، يمكن للمرء أن يفكّر في أنّ قليلاً من الجيولوجيين العظام وعلماء المتحجّرات سيقرون هذه الأفكار، وإن يكن لأسباب شخصية فقط. وفي هذا الصدد، يكشف بحث لرونالد نمبرز (Numbers, 2006) عن أن المروجين لعملية الخلق بلا استثناء تقريباً هم علماء غير أكفاء ليس لهم إنجازات مضافة إلى رصيدهم أو تكاد تكون معدومة.

علم النفس

يمكن القول إنّ المسألة الحرجة حول الدين ليست في وجود الله من عدمه، بل في وجود الروح. فقد تنبّأ عالم النفس المعرفي في جامعة يال (Yale) بول بلوم (Bloom, 2004) أنّ العلم والدين سوف يتعاركان حول تعريف العقل البشري في القرن الحادي والعشرين. وقد سعى كثير من العلماء المعرفيين بالفعل لتفسير الدين بوصفه نتيجة طبيعية لنشوء البشر وارتقائهم البيولوجي، وبعمل ذلك يوجدون تفسيراً له. ويجادل بلوم نفسه بأننا نعتقد كذباً أننا نملك أرواحاً؛ لأننا غير واعين بالطريقة التي تعمل بها أدمغتنا.

وإذا تحدّثنا من الناحية التاريخية، على الرغم من ذلك، إنّ العلاقة بين

الدين وعلوم العقل كانت متوتّرة على الأقلّ منذ منتصف القرن التاسع عشر، عندما رسّخ الطب النفسي أقدامه أول مرّة على أساس احترافي. ومع توثيق الأطباء لكيفية سَلْب الإصابة أو المرض المريضَ قدراته العقلية أو المعنوية، كافحوا لطمأنة رجال الدين أنّ اكتشافاتهم (بطريقة أو بأخرى) لم تكن تتعارض مع المفاهيم الدينية عن الروح الخالدة (Ray 1863; 1871). وفي منتصف القرن التاسع عشر، اعتقد الأطباء النفسيون في بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة أنّ الجنون الديني يمكن أن يكون سببه الإثارة المفرطة التي تولّدها اجتماعات الإحياء، لكنّهم كانوا حريصين على أن يعفوا عن الطوائف السائدة التي ينتمي إليها معظم زبائنهم الذين يدفعون أجر علاجهم (Bainbridge, 1984). ولا تزال القضايا التي أثارها الطبّ النفسي فيما يتعلّق بالمسؤولية الأخلاقية وطبيعة الروح لا تسبّب إزعاجاً للكنائس وحدها بل للنسق القانوني أيضاً في عصرنا.

أصبحت التوتّرات أكثر حدة مع صعود حركة التحليل النفسي، مثلما صوّرتها أحد عناوين فرويد في كتبه حول الدين (Freud, 1927): **مستقبل الوهم** (*The Future of an Illusion*). وقد ذهب تلميذ فرويد جيزا روهيم (Roheim, 1955) إلى أبعد من ذلك عندما نعت الدين بأنه ذهان مشترك. والمفارقة هنا، أنّ كثيراً من المؤلفين جادلوا بأنّ التحليل النفسي قد استند إلى تراث فرويد اليهودي. ولم يستوحِ جون كوديهي (Cuddihy, 1974) ذلك من المكانة الثرية ثقافيّاً بل من المكانةَ المهمّشة اجتماعيّاً لليهود المتعلّمين في أوروبا الغربية. أمّا ديفيد باكان (Bakan, 1958) ونandور فودور (Fodor, 1971) فجادلا بأنّ التحليل النفسي كان التعبير عن التصوّف اليهودي. وأشار مؤلّفون آخرون، مثل بيتر بريغين (Breggin, 1971) أنّ العلاج النفسي القائم في توجّهاته على التحليل النفسي كان صورة من صور الأخلاق التطبيقية بدلاً من أن يكون تقنية سيكولوجية قائمة على العلم. ويمكن لهذا التحليل في حدّه الأقصى المنطقي أن يجادل بأنّ التحليل النفسي كان دينيّاً في الصميم، سواء عقيدة صوفية أو صورة جديدة يصعب تصنيفها ضمن فئة معيّنة من صور الأخلاق الروحية. ومن ثم، من شأنه أن يكون، طبيعياً، في تنافس مباشر مع الدين المسيحي التقليدي للمجتمع المحيط، ومن ثم، يكون منحازاً إلى تشخيص الدين الراسخ بأنه مَرَضي. المثير للاهتمام هنا، أنه عندما يكتب

العالم المعرفي المعاصر ستيفن بينكر (Pinker, 1997) لجمهور بعيد عن الجوانب التقنية، ويشعر بضرورة مهاجمة فرويد والدين التقليدي معاً.

من ناحية مبدئية يغطّي «العلم المعرفي» جميع الدراسات المنهجية للذكاء البشري أو الحيواني أو الآلي، متضمّناً ذلك الإدراك والانفعال وكذلك المعرفة. فنرى موقع جمعية العلوم المعرفية (Cognitive Science Society) والصفحة الأولى من صحيفتها **العلوم المعرفية** (*Cognitive Science*)، تدرج سبعة حقول: الذكاء الاصطناعي، والألسنية، وعلم النفس، والفلسفة، وعلم الأعصاب، والأنثروبولوجيا، والتربية. وربّما من المصادفة التراجيدية في التاريخ أن السوسيولوجيا والعلوم السياسية لم يشاركا بفعالية في تطور «العلوم ـ المعرفية»، وهذه إغفالات ستحتاج إلى التصحيح من قِبل أجيال المستقبل؛ ففي مجالات بحثية مثل المواقف، والمعتقدات، والتأثير الاجتماعي، والأيديولوجيا، فإن هذين العلمين بلا شكّ معرفيان مثل أيّ علوم أخرى.

تعدّ نظرية التبادل في الدين التي اقترحها ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1987) ـ التي تسمّى أحياناً، بشكل محدود جداً، «مقاربة الاختيار العقلاني» ـ سوسيولوجية بلا أدنى شكّ؛ لكنها معرفية أيضاً. وهي تبدأ بمجموعة من البدهيات، ملاحظة أنّ إدراك الإنسان وفعله يقعان عبر الزمن من الماضي إلى المستقبل؛ إذ يتألّف الماضي من عالم من الظروف التي يمكن معرفتها ولكن لا يمكن التأثير فيها، أما المستقبل، فقوامه عالم من الظروف التي يمكن التأثير فيها من دون معرفتها. وفعل الإنسان يوجهه نسق من معالجة المعلومات المعقّدة ولكن المحدودة التي تعمل على تحديد المشكلات وتحاول إيجاد حلول لها. فبعض المكافآت المرغوبة تكون محدودة في كمّيتها، من بينها المكافآت غير الموجودة. وفي غياب مكافأة مرغوبة بشدة، سيسعى البشر لمعلومات، في الغالب عبر التبادلات الاجتماعية، التي ستخبرهم كيف يحصلون على المكافأة. وفيما يتبادل الناس مكافآت من أنواع كثيرة، فإنهم يدخلون في التزامات تجاه بعضهم بعضاً. وعندما لا يستطيع أحد الأشخاص تقديم مكافأة يحتاج إليها الشخص الذي يمارس معه التبادل، يظهر ميل إلى تقديم «مُعوِّض» بدلاً من المكافأة، وهو اعتقاد بأن المكافأة يمكن الحصول عليها في المستقبل. وكلّما كانت

المكافأة صعبة ومرغوبة، بعدت في المستقبل، إلى أن تصبح خارقة للطبيعة. والكائنات الخارقة للطبيعة هي كائنات مبنية اجتماعياً ومتخيّلة تقدّم مكافآت لا يمكن للبشر منحها. وعلى مدار التاريخ، ومع بدء المنظمات الرسمية في الظهور، فإنّ تبادل المُعوّضات القائمة على كائنات خارقة للطبيعة تمهّد السبيل لظهور مؤسّسة الدين.

ولنلاحظ شيئين في هذه النظرية السوسيولوجية المتماسكة عن الدين. **أولاً**: إنها شديدة المعرفية. فالبشر يخططون لمستقبل، ويتبادلون المعلومات، ويحلّلون المشكلات تحت سيطرة العقول التي هي أنظمة معالجة للمعلومات. **ثانياً**: إنها شديدة الضرر بالدين. فعلى عكس بارسونز وغيره من أصحاب النظرية الوظيفية، لا تفترض هذه النظرية أنّ الدين يقوم بوظيفة إيجابية. والمعنى المتضمّن هنا هو أنّ المعوّضات هي معتقدات كاذبة، على الرغم ممّا تشير إليه إصدارات نظرية التبادل في الغالب بأنّ المعوضات هي مثل سندات الدين (IOUs) التي قد يمكن أن تُصرَف مقابل مكافآت فعلية في ظلّ ظروف مستقبلية ممكن تصورها. وفي غياب دليل إمبريقي مقنع على أن الدين مفيد بطريقة ما غير مباشرة، فإنّ هذه النظرية تفضح الدين بوصفه بنية من الأوهام والخداع.

ثمة شبكة من الأفكار المعروفة بصورة أفضل في إطار مجتمع العلوم المعرفية اقترحها كثير من الكتاب يمكن تسميتها نظرية «الاستدلال الاجتماعي» في الدين. وقد جادل كلّ من باسكال بوير (Pascal Boyer, 2001)، وسكوت أتران (Atran, 2002)، وجاستن باريت (Barrett, 2004)، علماء نفس عديدين أو علماء أنثروبولوجيا آخرين بأنّ الاعتقاد بوجود كائنات خارقة للطبيعة يأتي من وظيفة محدّدة برمجها النشوء والارتقاء في أدمغتنا، سواء كانت مستقرّة في بنى دماغية معيّنة أو مشفرة بطريقة أكثر دقّة وخفية. فعلى مدار مئات الآلاف بل ملايين السنين تطوّر عبرها الذكاء الإنساني، عشنا في ظلّ ظروف احتجنا فيها إلى التعامل مع الحيوانات والبشر في بيئتنا. وكما يروق لي هنا صياغة الأمر، إنّنا تعلّمنا فهم من يفترسنا، وفرائسنا، وشركائنا. واحتجنا في هذا إلى التنبؤ بسلوك الحيوانات الخطيرة التي أرادت أكلنا وتلك التي أردنا نحن أكلها. وفي التبادل مع بشر آخرين، احتجنا إلى معرفة كيف نحفزهم على مساعدتنا، وكيف نميّز بين من هم أهل للثقة ومن هم غير ذلك كشركاء في التبادل.

في ظلّ هذه الضغوط الثورية كلّها، طوّر العقل البشري «نسقاً للاستدلال» يفسّر إدراكات الكائنات الذكية الأخرى ونيّاتها. وكان من الأهمية إلى حدّ كبير لرفاهية عيشنا وبقائنا تولّي المسؤولية، تلقائياً، تحت ظروف هائلة التنوّع. فأينما واجهتنا مجموعة من الظواهر تظهر سلوكاً معقّداً، نستدعي نسقنا من الاستدلال الاجتماعي. ويمكننا فعل ذلك مع الطقس، على سبيل المثال، أو تيّار مائي متدفّق، أو الكون كله. وبحسب هذه النظرية، فإنّ الدين هو نتيجة نسق استدلال اجتماعي مفرط النشاط يرى الكائنات الذكية عندما لا تكون موجودة فعليّاً.

لن يكون من الصعب، فرضاً، دمج نظرية التبادل مع نظرية الاستدلال الاجتماعي، كخطوة باتجاه علاقات أقرب بين السوسيولوجيا والعلوم المعرفية، فالنظريتان كلتاهما تصف موقفاً ساخراً. والدين تعبيرٌ عن طبيعة بشرية جوهرية، ولا سيّما لبعض وظائف العقل البشري الأكثر قيمة؛ لكن الاعتقاد الديني هو مجموعة من الأخطاء المعرفية. وغني عن القول إن هاتين النظريتين قد يتبيّن أنهما على خطأ، أو أنهما على صواب إلى حدّ كبير ولكنهما غير مكتملتين. ولا تأتي الافتراضات النظرية الأساسية في أيّ من الحالتين معادية للدين، على عكس النتائج المستخلصة. فإذا كانت العلوم المعرفية تزداد في تأثيرها الاجتماعي، ربّما على أساس نجاحات علمية متماسكة في مجالات مختلفة، ستكون هناك فرصة جيدة، مثلما يرى بلوم، وهو ما سيأتي في صراع مباشر مع الإيمان.

نقطة التقاء

جادل السوسيولوجي إدوارد ويلسون (Wilson, 1998) في أنّ علوماً كثيرة تتوحّد سريعاً في علم واحد، وهي عملية يسمّيها «تلاقي العلوم» (consilience) وقد حرّر كلٌّ من المهندس ميهيل روكو (Mihail Roco) والسوسيولوجي وليام باينبريدج (Bainbridge, 2003) سلسلة كتب جادل مؤلّفوها في أنّ فروع التكنولوجيا المتنوّعة تتقارب، خاصة النانوتكنولوجي، والبيوتكنولوجي، وتكنولوجيا المعلومات، والتكنولوجيات الجديدة القائمة على العلوم المعرفية. ويشير ويلسون وباينبريدج في صراحة تامة إلى أنّ الدين ربّما لا يستطيع المشاركة في هذا الاتحاد، بنتيجة مؤدّاها أنّ الصراع بين عوالم الإيمان والبحث من المحتمل أن يزداد اشتعالاً.

إن لم يعد هناك أيّ فجوات رئيسة في المعرفة، فإنّ أيّ إله لتغطية الفجوات سيكون بالضرورة ضئيلاً. فعندما تفتّت العلم، لم يمر العلماء مباشرة بأي تناقض بين العمل الذي قاموا به ومعتقدات أسرهم الدينية التقليدية. ولكن عند تطبيق النشوء والارتقاء عبر الانتقاء الطبيعي والذكاء الاصطناعي عبر المجالات كلها، سيكون من الصعب على العلماء أنفسهم المحافظة على الإيمان الديني. فالعلم المتّحد لديه القدرة على أن يصبح ثقافة عالمية شاملة؛ لأنّ القدرة التكنولوجية لأيّ أمّة يجب أن تستند إلى هذا العلم. وقد ينظّر أحدنا حول أنّ العداوة بين العلم والدين سوف تمتدّ إلى العالم بأسره.

يستند هذا السيناريو إلى افتراض أنّ العلم فعليّاً مؤثّر في المجتمع الحديث، وهو ما قد يكون مخالفاً للحالة. فمنتجات العلم التكنولوجية أساسية للرفاهية الاقتصادية، لكنّ العلماء لا يسيطرون عليها، بل تجد في المقابل، المقاولين والتنفيذيين في الشركات الكبرى، وصناع السياسات في الحكومة يقبضون على السلطة ولا يفيدون من العلم إلا عندما يحلو لهم. فعلى مدى سنوات طويلة، أجرت مؤسّسة العلوم الوطنية في الولايات المتحدة (the US National Science Foundation) استطلاعاً للرأي يدرس مواقف الجمهور الأمريكي ووعيه. ووجد بالإجمال أنّ نحو ١٥٪ فقط من العينة المأخوذة زعموا أنهم على وعي تام بما يحدث في العلوم (Division of Science Resources Statistics, 2002).

ونرى هُوّة الفهم التي تفصل بين العلماء وعامّة الناس مصوّرة جيّداً عبر مصطلحين في اختبار علمي تضمّنه المسح الاجتماعي العام (General Social Survey)؛ إذ استجاب له ٢,٤٣٤ من الأمريكيين الراشدين الذين سألوا إذا كانت هاتان العبارتان صحيحتين أم لا: «ينطوي علم التنجيم ـ دراسة إشارات النجوم ـ على حقيقة علمية ما»؛ و«تطوّر البشر من أجناس حيوانية سابقة». فالعلم، سيفيد بأن عبارة علم التنجيم خطأ، والثانية (حول النشوء وهي العبارة التي تجنّبت استخدام هذا المصطلح) صحيحة، ونحو ٢٥٪ يعتقدون بأنّ العبارتين صحيحتان، في حين يعتقد ٢٥٪ آخرون أنهما غير ذلك. ومن ثم، فإن نصف الجمهور اختلف مع العلماء نصف الوقت، ونحو ٢٦٪ يقولون إنّ علم التنجيم ربما ينطوي على حقيقة ما، لكنّ النشوء ليس

حقيقيّاً، مختلفين تماماً مع العلماء. والموقف الذي يمكن للعلم أن يجيزه - علم التنجيم كاذب، والنشوء صادق - لم يعتقد فيه سوى ٢٤٪ من الجمهور.

حقائق أن العلم لم يتحدّ فعلياً بعد، وأن معظم الناس لا يفهمون إلا القليل جداً حول العلم، يعني أن المحافظين المتدينين ممن يرفضون نظرية النشوء ليسوا عدائيين ضد العلماء عموماً. ولكن في الولايات المتحدة، حدّد بعض المعلّقين تيّاراً مقلقاً يصير فيه الحزبان السياسيان الرئيسان مستقطبين دينيّاً، مع تشبيه الإنجيليين بالجمهوريين.

يجادل كريس موني (Mooney, 2005) في أنّ الحزب الجمهوري أصبح عدوّاً للعلم؛ لأنّ كثيراً من الشركات الكبرى التي تدعمه ترغب في إخفاء النتائج البحثية المثيرة للمتاعب حول الأضرار الصحية والبيئية التي تسبّبها منتجاتها، وقد أصبح الحزب أقوى عبر جذب المحافظين المتديّنين الرافضين للعلم لأنّه يهدّد نسقهم الأيديولوجي والأخلاقي. وقبل ذلك بسنوات طويلة أظهر أوتو لارسن (Larsen, 1992) أن إدارة ريغان حاولت إلغاء العلوم الاجتماعية من مؤسّسة العلوم الوطنية في عام ١٩٨٢، وذلك فرضاً لأنّهم يعتقدون أنه يدعم أيديولوجيات اليسار. وقد اشتكى السوسيولوجيان رودني ستارك وروجر فينك (Stark and Finke, 2000) أنّ السوسيولوجيين العلمانيين قد أظهروا انحيازاً ضد الدين قائماً على علمانية أيديولوجية بدلاً من قيامه على تحليل موضوعي. وإذا صح كلامهما، فإنه يصبح ثمة احتمال لتوفيق في المستقبل، إذا خضعت السوسيولوجيا للدين، وإن لم يكن، قد لا يتحقّق هذا التوفيق.

إذا نحّينا هذه الأسئلة جانباً، فسنجد كثيراً ممّا يمكن قوله عن البحث الإمبريقي المحدّد بتركيز جيد والواقعي حول العلاقة المعقّدة بين العلم والدين، من عينة البحث الذي أجراه روبرت كامبل (Campbell, 2005; Campbell and Curtis, 1996) الذي يميل إلى اكتشاف أنّ الشباب يرون أنّ الدين والعلم يمكن أن يتعايشا، وأن رؤاهم تتشكّل إلى حدّ كبير عبر الأصدقاء والأسرة، وأن هناك اختلافاتٍ وطنيةً جوهرية. وتميل التغيّرات في المواقف العامة والمعتقدات إلى البطء، ولكن ليس بشكل جامد، وأنه من المنطقي توقّع أن تعكس تغيّرات ملموسة في حياة الناس الخاصة، أكثر من التيارات الفكرية المجرّدة وسط طبقة المثقّفين.

سعى كثيرٌ من المفكّرين الأتقياء، وعلماء العلوم الاجتماعية المتدينين، وغيرهم من قادة الرأي لتقوية الانسجام بين الدين والعلم. على سبيل المثال، تضمّ مؤسّسة جون تامبلتون (John Templeton Foundation) برنامجاً قوياً عن العلم والدين، تصفه على موقعها الإلكتروني بأنه «في مزاولة البحث على الحدود بين العلم والدين، تسعى المؤسسة لتوحيد العلم الموثوق والدقيق مع استكشاف المساعي الروحية والدينية الأساسية عند البشرية». أمّا موقع **زيغون** فيقول: «يسعى المساهمون في هذه الصحيفة للحفاظ على الوحدة بين ما قد يصبح في الغالب منفصلاً: القيم مع المعرفة، والخير مع الحقيقة، والدين مع العلم». ويشير التراث التاريخي والسوسيولوجي إلى أنّ إنجاز كلّ هذا سيكون أمراً صعباً.

المراجع

Abbott, H. Porter (2003). "Unnarratable Knowledge: The Difficulty of Understanding Evolution by Natural Selection," in: David Herman (ed.). *Narrative Theory and the Cognitive Sciences*. Stanford, CA: Center for the Study of Language and Information, pp. 143-162.

Atran, Scott (2002). *In Gods We Trust*. Oxford: Oxford University Press.

Bainbridge, William Sims (1984). "Religious Insanity in America: The Official Nineteenth-Century Theory." *Sociological Analysis*: vol. 45, pp. 223-240.

________ (1997). "The Omicron Point: Sociological Application of the Anthropic Theory." in: Raymond A. Eve, Sara Horsfall and Mary E. Lee (eds.). *Chaos and Complexity in Sociology: Myths, Models and Theory*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 91-101.

Bakan, David (1958). *Sigmund Freud and the Jewish Mystical Tradition*. Princeton, NJ: Van Nostrand.

Barbour, Ian G. (1990). *Religion in an Age of Science*. San Francisco: Harper and Row.

Barrett, Justin L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?*. Walnut Creek, CA: Altamira Press.

Barrow, John D., and Frank J. Tipler (1986). *The Anthropic Cosmological Principle*. New York: Oxford University Press.

Bloom, Paul (2004). *Descartes' Baby: How the Science of Child Development Explains what Makes Us Human*. New York: Basic Books.

Boyer, Pascal (2001). *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York: Basic Books.

Breggin, Peter Roger (1971). "Psychotherapy as Applied Ethics." *Psychiatry*: vol. 34, pp. 59-74.

Campbell, Robert A. (2005). "Students' Views on the Relationship between Religion and Science: Analyses of Results from a Comparative Survey." *Canadian Review of Sociology and Anthropology:* vol. 42, no. 3, pp. 249-265.

________ and James E. Curtis (1996). "The Public's Views on the Future of Religion and Science: Cross-National Survey Results." *Review of Religious Research*: vol. 37, no. 3, pp. 164-171.

Capra, Fritjof (1975). *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels between Modern Physics and Eastern Mysticism.* New York: Random House.

Cuddihy, John Murray (1974). *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Leivi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity.* New York: Basic Books.

Dennett, Daniel C. (1995). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life.* New York: Simon and Schuster.

Division of Science Resources Statistics (2002). *Science and Engineering Indicators-2002.* Arlington, VA: National Science Foundation.

Fodor, Nandor (1971). *Freud, Jung and Occultism.* New Hyde Park, NY: International Universities Press.

Freud, Sigmund (1961 [1927]). *The Future of an Illusion.* Garden City, NY: Doubleday.

Gillispie, Charles Coulston (1951). *Genesis and Geology: A Study in the Relations of Scientific Thought, Natural Theology, and Social Opinion in Great Britain, 1790-1850.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gould, Stephen Jay (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life.* New York: Ballantine.

Hefner, Philip (1997). "The Science-Religion Relation: Controversy, Convergence, and Search for Meaning." *International Journal for the Psychology of Religion*: vol. 7, no. 3, pp. 143-157.

Henderson, Lawrence Joseph (1913). *The Fitness of the Environment.* New York: Macmillan.

________ (1917). *The Order of Nature.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Holland, John H. (1975). *Natural and Artificial Systems.* Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Kuhn, Thomas S. (1957). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Larner, Christina (1984). *Witchcraft and Religion: The Politics of Popular Belief.* New York: Blackwell.

Larsen, Otto N. (1992). *Milestones and Millstones: Social Science at the National Science Foundation, 1945-1991*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Merton, Robert K. (1970). *Science, Technology and Society in Seventeenth-Century* England. New York: H. Fertig.

Mooney, Chris (2005). *The Republican War on Science*. New York: Basic Books.

Numbers, Ronald L. (2006). *The Creationists: From Scientific Creationism to Intelligent Design*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Parsons, Talcott (1964). "Evolutionary Universals in Society." *American Sociological Review*: vol. 29, pp. 339-357.

Pinker, Steven (1997). *How the Mind Works*. New York: Norton.

Ray, Isaac (1863). *Mental Hygiene*. Boston: Ticknor and Fields.

_______ (1871). *A Treatise on the Medical Jurisprudence of Insanity*. Boston, MA: Little Brown.

Roco, Mihail C., and Bainbridge, William Sims (2003). *Converging Technologies for Improving Human Performance*. Dordrecht: Kluwer.

Roheim, Geza (1955). *Magic and Schizophrenia*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Stark, Rodney, and Bainbridge, William Sims (1987). *A Theory of Religion*. New York: Peter Lang for the University of Toronto.

_______ and Roger Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Taylor, Bron R. (ed.) (2005). *The Encyclopedia of Religion and Nature*. New York: Thoemmes Continuum.

Toulmin, Stephen E. and June Goodfield (1961). *The Fabric of the Heavens*. New York: Harper.

Ulansey, David (1989). *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World*. New York: Oxford University Press.

Westfall, Richard S. (1958). *Science and Religion in Seventeenth-Century England*. New Haven, CT: Yale University Press.

Wilson, Edward O. (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Knopf.

Zukav, Gary (1979). *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics*. New York: Morrow.

قراءات مقترحة

Bainbridge, William Sims (2007). *Across the Secular Abyss*. Lanham, Md.: Lexington.

Taylor, Bron R. (ed.) (2005). *The Encyclopedia of Religion and Nature*. New York: Thoemmes Continuum.

الفصل السابع عشر

الإلحاد

وليام سيمز باينبريدج

في الوقت الذي يزخر فيه التراثُ البحثي للعلوم الاجتماعية بقدر هائل من البحث في مجال الدين، تظلُّ الدراسة عن اللادين هزيلة ومفتّتة وغير مقدّرة. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ حقيقة قدرة بعض الأفراد على المضيّ قُدُماً من دون إيمان ديني تظلّ مثار أسئلة تشكّل تحدّياً لجميع نظريات الدين. فنحن لا يمكننا فهم الإيمان من دون أن نأخذ في الحسبان حالة غيابه، ولا يمكننا فهم تاريخ الدين فهماً كاملاً من دون تخيّل اختفائه. وعلى أيّ حال، وما زالت جماعة الملحدين تحت الدراسة في مجتمع وثيق الصلة بالدين، وكثير منهم يشكون أنّهم ضحية الدين.

تعريف الإلحاد وقياسه

يمكن تعريف «الإلحاد» بطرائقَ شتّى، بناء على هدف المرء، والسياق الاجتماعي المحيط به، ومعتقداته الخاصة حول الإلوهية. على سبيل المثال، قد يقول المرء إنّ الملحدين هم أناس لا يؤمنون بوجود الله، أو هم من يرفضون بطريقة ما فعّالة إمكانية وجوده. وهذا التمييز يثير، مباشرة، مشكلة تعريف «الاعتقاد» والذي يعتمد بدوره على معايير في المجتمع المحيط. ففي مجتمع تقليدي مسيحي أو مسلم، من المتوقّع أن ينادي الناس بالإيمان بالله، بالتزام قويّ بنسق الاعتقاد واضح المعالم. وفي ظلّ هذه الأحوال، قد لا يكون الملحدُ أكثر من شخص يخفي شكوكاً جادّة. وبلا شك، أنه في مجتمع يؤمن بعدة آلهة يمكن للملحد أن يكون هو الشخص الذي لا يؤمن بعدد كافٍ من الآلهة، ومن ثم قد يتّهم الموحّد مثلاً بالإلحاد.

حتى هذه التفاصيل مثل مسألة ضرورة استخدام الحرف الكبير في أول

المفردة الإنكليزية (Atheist) من عدمها، كلّها تعتمد على قرارات المرء في هذه القضايا. ربّما استخدام المفردة (atheist) من دون حرف استهلالي كبير يعني غياب الاعتقاد، بينما استخدام المفردة مع حرف كبير في أولها (Atheist) يعبر عن الاقتناع بعدم وجود آلهة، وهي مستهلّة بحرف كبير لإظهار مقارنة مع مسيحيّ مُقرّ بدينه. وفي المقابل، يمكن للمرء أن يجادل في أنّ الكلمة ينبغي أن لا تستهلّ بحرف كبير ما لم يكن الناس ينتمون إلى منظّمات ملحدين معينة، وهم في حقيقة الأمر نادرون. وقد اخترنا في هذه المقالة صيغة تكبير حرف الاستهلال اعترافاً بأنّ الملحدين جماعة أقلية يعانون نوعاً من التمييز في كثير من المجتمعات، وهو ما يشمل بالتأكيد الولايات المتحدة. وباستخدام مصطلحات جورج سميث (Smith, 1979) «الإلحاد الضمني» (implicit atheism) هو مجرّد غياب للاعتقاد، بينما يصبح «الإلحاد الصريح» هو الرفض الواعي (ربّما العلني) لوجود آلهة.

يقارن الإلحاد في الغالب باللاأدرية (Agnosticism). والفارق ليس واضحاً تماماً من الناحية المفاهيمية فحسب، بل يفترض أنّ اللاأدريين يعارضون من لديهم إيمان ديني بقوة أقل من معارضة الملحدين لهم، وكذلك إن عداوة من لديهم إيمان ديني للاأدريين هي أقل من عداوتهم للملحدين. ومثلما لاحظ جاي. جي. شورمان (Schurman, 1895) من أكثر من قرن مضى، يمكن تعريف اللاأدرية بطريقتين مختلفتين: **الأولى**، أن يكون اللاأدري فرداً لا يعرف شخصيّاً ما إذا كان الله موجوداً أم لا. **والثانية**، أنه قد يكون شخصاً يتبنّى موقفاً فلسفيّاً من المستحيل معرفته. وهذه الطريقة الثانية، وهو التنوّع الفلسفي للاأدرية، هي في الواقع مشابهة تماماً للإلحاد، كونها ترفض النوع المعروف من الربّ أو الإله الذي يعتقد فيه معظم الناس.

عندما بدأ علماء العلوم الاجتماعية سؤال الناس حول ديانتهم في استطلاعات الرأي، أصبح من الواضح أنّ هناك جماعة ثالثة تفتقد الإيمان الديني، على الأقلّ بحجم الجماعتين الأخريين، لكنها غير مرتبطة بأيّ موقف فلسفي كامل، وهي تسمّى غالباً، على نحو مسيء، «اللاشيئيّين» (nones) في تلاعب بكلمة (nuns) الإنكليزية التي تعني الراهبات، لأنّنا عندما نسألهم ما الديانة التي ينتمون إليها يقولون «لا شيء» (Vernon, 1968). بعض هؤلاء اللاشيئيين قد يكونون في الواقع ملحدين يخفون معتقداتهم خوفاً من

انتقام جماعة المتديّنين في بيئتهم. وقد يكون آخرون لاأدريين جاهلين بالمصطلح أو الحجج الفلسفية المرتبطة به، وآخرون قد يكونون، ببساطة، غير مكترثين بالدين، وليس لديهم آراء حوله. وقد تبيّن أن قسماً صغيراً هم أعضاء في طوائف دينية متطرّفة يربطون «الدين» بالتيّار السائد أو الفئات الليبرالية التي يرفضونها، وهكذا يجيبون من دون قصد على الاستطلاع بأنهم غير متدينين بينما هم في الواقع يعنون أنهم متدينون بإفراط. وقد يكون بعض منهم مؤمنين لا يرتادون الكنيسة ويعتقدون أن المسألة هي في انتمائهم إلى دين منظّم من عدمه. وأخيراً هناك آخرون ممن يسمّيهم الباحثون «مفكّرين أحراراً» (freethinkers) يتبنّون وجهات نظر فريدة ليست متشابهة مع تلك الموجودة عند من ينتمون إلى طائفة دينية معينة، على الرغم من أنّ هذا المصطلح يبدو أنه قد سقط من الاستخدام الشائع في العقود الأخيرة.

بوضع مثل هذه التمييزات في اعتبارهم، كتب علماء العلوم الاجتماعية بنوداً في استطلاعات الرأي سعياً للتمييز بين الفئات المختلفة من الاعتقاد. السؤال الذي له تأثير خاص هو حول الله والمتضمّن في المسح الاجتماعي العام ((General Social Survey (GSS))، وهو دراسة متكرّرة قائمة على استبيان للأمريكيين البالغين، وهي متوفّرة إلكترونياً بنظام تحليلي إحصائي ممتاز[1]. وقد طرح هذا السؤال كلّ ست سنوات في الفترة الممتدة من عام ١٩٨٨ إلى عام ٢٠٠٠، مع ست عبارات قدّمت للمستطلعة آراؤهم لاختيار واحدة هي الأقرب لهم في التعبير عما يعتقدون حول الله. وقد اختارت نسبة ٦٤,٤٪ عبارة: «أعرف أنّ الله موجود فعلياً ولا يساورني شكّ في هذا»، وقال ١٦,٦٪ آخرون: «على الرغم مما يراودني من شكوك، أشعر أنّني أؤمن بالله»، واختار ٤,١٪ العبارة المصاغة بصورة غريبة ومرتبكة: «أجد نفسي أؤمن بالله أحياناً، وأحياناً أخرى لا أشعر بهذا»، ومن ثَم فقد أقرّ ٨٥٪ من الأمريكيين بدرجة من الإيمان بالله وفق التعريف التقليدي.

أكبر مجموعة من النسبة المتبقّية قوامها ٨,٤٪ يمكن وصفهم بالربوبيين (Deists) لأنهم اختاروا عبارة: «لا أؤمن بإله خاص، ولكن أؤمن بقوة أعلى من نوع ما». و٤,٠٪ فقط كانوا لاأدريين، اختاروا عبارة: «لا أعرف إذا كان هناك ربٌّ أم لا ولا أعتقد أنّ هناك طريقة لمعرفة ذلك». ومن ثم، لا يتبقّى

---

(١) <http://sda.berkeley.edu/archive.htm>.

لدينا سوى ٢,٥٪ هم الملحدون، الذين أعلنوا: «لا أؤمن بوجود الله». أجاب ما مجموعه ٨٠٢٧ من الناس عن الأسئلة، وقد اختار ٢٠٣ منهم فقط خيار الإلحاد. وبناءً على أنّ معظم مجموعات بيانات المسح تجتذب مستجيبين أقلّ كثيراً من المسح الاجتماعي العام، فإننا لا نملك سوى بيانات قليلة حول العدد الكافي من الملحدين لتنفيذ تحليل إحصائي كبير، وهو سبب من أسباب عدم وجود تراث علمي اجتماعي واسع عن الإلحاد، على الرغم من أنّ مجرّد تصوّرنا للملحدين بوصفهم مجموعة أقلية بائسة يوجب علينا أن نجد أسباباً علمية وإنسانية لبذل جهد خاص لدراستهم.

عوامل مرتبطة بالإلحاد

باتّباع اقتراح ريتشارد دوكينز (Dawkins, 2006) وهو عالم وناقد عنيف للدين، بدأ بعض الملحدين يدعون أنفسهم «الألمعيين» وهو ما يعني أنهم متّقدو الذكاء وأنّ مستقبل البشرية سيكون لامعاً لو أنّنا هجرنا الخرافات الدينية. ومهما كانت ألمعية بعض النقاد للإيمان، فإننا لا نملك دليلاً على أنّ الملحدين في العموم أكثر ذكاءً من غيرهم. وحقيقة الأمر أنّ بعض بيانات المسح الاجتماعي العام تشير إلى شيء مختلف تماماً.

يحوي المسح مجموعة من الأسئلة عن معنى الكلمة، وإجمال عدد الإجابات الصائبة ـ وهو متغيّر يسمّى حصيلة الكلمات (WORDSUM) ـ يعمل جيّداً وإلى حدّ معقول كاختبار ذكاء مختصر. وقد حسبت معدل الدرجات لأناس أعطوا إجابات مختلفة عن سؤال حول وجود الله. وجدنا تبايناً بسيطاً بين من تيقّن من وجود الله (٥,٨٣) والمتذبذبين الذين يؤمنون بالله أحياناً (٥,٨٤). أولئك الذين تساورهم الشكوك ولكنهم ما زالوا يؤمنون، يحقّقون درجة أعلى (٦,٢٩). أمّا موقف الربوبيين، فقد سجّل إلى حد كبير نسبة أعلى (٦,٨٢) وجاءت أعلى درجة للاأدريين (٧,٠٥)، في حين سجّل الملحدون نسبة منخفضة عنها (٦,١٣) صحيح أنها أعلى من نسبة المؤمنين المتشددين والمتذبذبين، لكنّها أقلّ منها عند الأشكال الأكثر تعقيداً من الإيمان وبعيدة أكثر عن اللاأدريين.

من الطرائق الأخرى لاختبار الوضع الفكري للملحدين، باستخدام بيانات المسح الاجتماعي العام، هو النظر في مستويات التعليم المختلفة. من بين ٦٢٠٧ أمريكي في سنّ الرشد أجابوا عن الأسئلة شكّل الملحدون

ممن لم يكملوا أربع سنوات الجامعة ٢,١٪، مقارنة بنسبة ٤ في المئة من الملحدين من بين ١٧٩٤ ممّن تخرّجوا في كليات. بالمقارنة نجد أرقام اللاأدريين هي ٣,١٪ ممّن لم يكملوا سنوات الكلية، و٧,٤٪ وسط الخريجين. ومن ثم يتّضح أنّ مستوى التعليم الجامعي لا يتضاعف في فئة الملحدين، بل يأتي أكثر من الضعف قليلاً في فئة اللاأدريين. ومن بين ١٧٩٤ أجابوا عن الاستطلاع ممّن تخرّجوا في الجامعة حقّق ٥٤٩ منهم درجات تخرّج. شكّل الملحدون نحو ٤,١٪ من خريجي الكليات بدرجات عادية، و٣,٨٪ فقط بدرجات متميّزة. وقد اختلف الاتجاه تماماً عند اللاأدريين إذ شكّلوا ٥,٨٪ وسط الخريجين العاديين، و١٠,٩٪ وسط أصحاب الدرجات المتميزة.

يتضح إذاً أنّ اللاأدرية قد تكون طريقة أكثر تعقيداً لأن تكون لادينيّاً مقارنة بالإلحاد، أو بالأحرى ربّما نقول إنها صيغة أكثر تهذيباً. فالشخص اللاأدري يتجنّب الجدال حول وجود الله مع المؤمنين، في حين يتحدّى الملحد إيمانهم مباشرة. وعندما أجرى كلّ من سنيل بوتني وراسل ميدلتون (Putney and Middleton, 1961) مسحاً للتمرّد الديني وسط الشباب من عقود مضت، استخدما سؤالاً حول الله مقارنة بسؤال في المسح الاجتماعي العام، لكنّه يحدد إجابتين بوصفهما إلحاداً: «أنا متأكّد أنه لا يوجد ربّ» «على الرغم من أن المرء لا يستطيع التأكّد من ذلك، إلا أني أعتقد أنّه لا يوجد إله». وركّزت الإجابات التي تكشف عن اللاأدرية على شكوك شخصية بدلاً من العجز فلسفيّاً عن البتّ في الأمر: «أجد من المستحيل أن أقرّر ما إذا كنت أؤمن بالله أم لا». أمّا الإجابة التي تنمّ عن موقف الربوبيّين فقد جاءت أيضاً مختلفة بعض الشيء عن الخيار الوارد في المسح الاجتماعي العام: «أؤمن بالله، لكن كقوة حيادية وليست معنية بالأفراد»، وثمّة نقطتان جديرتان بالملاحظة هنا. **الأولى**، إنّ دراسات الاستبيان ضمّت تنوّعاً من البيانات حول الله التي دلّت على درجات مختلفة من رفض الإيمان التقليدي بإله خاص. **الثانية** لا يمكننا أبداً التأكّد من مدى قرب رؤى المفحوصين الشخصية من الصياغة الدقيقة للإجابة التي اختاروها ومدى ملاءمتها في الواقع لها. ولا سيّما أنه من الضرر تخمين الفارق في المعنى الذي يقدّمه المستجيبون للاستبيان للخيارات التي يحددها الباحث بوصفها تفيد الإلحاد في مقابل اللاأدرية.

لا شكّ في أنّ السياق الاجتماعي مهمٌّ في كيفية تحديد الناس خياراتهم الخاصة. وقد وجد بوتني وميدلتون أنّ كثيراً من المستجيبين لاستبياناتهم قد بعدوا عن رؤى والديهم الدينية، واتجهوا، بالدرجة الأولى، نحو الإجابة النموذجية المنتشرة بين أبناء جيلهم. ولمّا كان المستجيبون طلاباً في الجامعة، فليس من المفاجئ أن يميلوا إلى منظور أكثر علمانية، على الرغم من ذلك أصبح بعض الشباب أكثر تديناً من آبائهم، وكثير من هؤلاء لم تشملهم الدراسة؛ لأنّهم لم يداوموا على الحضور في الجامعة. وكان ثمّة دليل أيضاً أنّ الشباب ممّن يختلف والديهم مع بعضهما بعضاً حول الدين يميلون إلى أن يكونوا أقرب إلى وجهة نظر أمهاتهم. وإذا كانت الكلية بيئة مرحبة باللادينيين، فإن الثقافات كلها إذاً تختلف ربما على أساس تاريخها المتميز.

في دراسة متعدّدة القوميات، اختبرت برناديت هايز (Hayes, 2000) العوامل المرتبطة بأن تكون «مستقلاً دينيّاً» مع وصف الملحدين أحياناً كفئة منفصلة. والملاحظ هنا أنّ الرجال كانوا أكثر ميلاً إلى أن يكونوا ملائمين لهذه الأوصاف من النساء. ويكشف المسح الاجتماعي العام عن الآتي: من بين ١٩٣٩ رجلاً أجابوا عن السؤال عن الله الذي عرضناه سالفاً، كان ٣,٧٪ منهم ملحدين، و٦,٠٪ لاأدريين. أما من بين ٣٢٢٧ سيدة مثلت الملحدات ١,٧٪ واللاأدريات ٢,٥٪.

وكنت بصفتي عضواً في فريق يرأسه جيمس ويت (Witte, 2003)، قادراً على تضمين عناصر مرتبطة بالدين في مسح عام ٢٠٠١، وهو عبارة عن دراسة استبيانية إلكترونية رئيسة برعاية ناشونال جيوغرافيك سوسايتي (National Geographic Society). سألت سلسلة بنود في البداية المستجيبين للدراسة عن التقاليد الدينية التي ينتمون إليها، ثم سألت من أجاب «لا يوجد» أن يحدّدوا صراحة إن كانوا ملحدين، أم لاأدريين، أم ببساطة «ليس لديهم دين». وفي هذه الدراسة لم تكن الفروق بين الجنسين كبيرة. شكّل الملحدون ٦,٤٪ من عدد ٥٧٤٤ رجلاً، و٥,٠٪ من ٥٢٧٢ سيدة، وشكل اللاأدريون ٦,٧٪ من الرجال مقابل ٦,١ من النساء، ومن «ليس لديهم دين» شكلوا ١١,٠٪ من الرجال مقابل ١٠,٤٪ من النساء. وهذا ما يوحي لي أنّه على الرغم من أن الفروق الجنسية فيما يتعلّق بالإيمان بالله هي حقيقية، فإنّها على الأقل تنتج جزئيّاً من التعليم والمتغيّرات الثقافية التي تنخفض لحدها

الأدنى عند أخذ عينة من مستخدمي شبكة الإنترنت وقرّاء ناشونال جيوغرافيك (National Geographic).

في الإقرار بأن مسح ٢٠٠١ هو إيحائي على أفضل وجه؛ لأنه لا يعمل على عينة عشوائية، تقدم هذه الدراسة الدولية فرصة المقارنة بين الثقافات؛ لأنها كانت تدار بأربع لغات: الإنكليزية والإسبانية والألمانية والإيطالية. بجمع الفئات اللادينية الثلاث (غير المتدينين، واللاأدريون، والملحدون) نجد أنّ الجماعات اللغوية تختلف بعض الشيء في رفض الدين: الإنكليزية (٢٢,٨٪)، الإسبانية (١٨,٣٪) والألمانية (٢٦,٧٪) والإيطالية (٢٣,٥٪). ولأنهم كانوا منتخبين على الموقع الإلكتروني عبر ناشونال جيوغرافيك سوسايتي وغيرها من المؤسّسات التربوية المختلفة، كان المستجيبون أفضل تعليماً من المعدل. وعلى الرغم من ذلك، يمكن أن يحدونا الأمل ألا يشوّه هذا الانحياز إلى حدّ كبير المقارنات العابرة للقوميات. وتتنوّع هذه الفئة من اللادينيين المقرين بالإلحاد تنوّعاً كبيراً عبر هذه الفئات الأربع: الإنكليزية (٢٢,٤٪)، الإسبانية (٢٢,٤٪)، الألمانية (٤٣,٨)، الإيطالية (٣٧,٤٪).

يمكننا أن نخمّن أنّ قوة الإلحاد وسط متحدّثي الألمانية تعكس، جزئياً، البقايا التاريخية للإلحاد الذي كانت الدولة ترعاه في ألمانيا الشرقية، وأن قوته عند الإيطاليين تعكس الجدال التاريخي حول دور الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في السياسة الإيطالية. النقطة الأكثر عمومية هنا، هي أنّ الإلحاد هو مجرّد صورة من الصور العديدة للنفور من الدين، وأنّ الظروف الاجتماعية ستؤثّر في الطريقة التي غالباً ما يعبّر بها الأفراد عن هذا الموقف الخاصّ.

يذكر كولن كامبل (Campbell, 1972) أنّ علماء العلوم الاجتماعية قد يميلون إلى تصوّر الإلحاد في ضوء النفور من المجتمع، ولا سيّما لو كانوا ملتزمين بالتقليد الذي رسّخه إميل دوركايم (Durkheim, 1915) الذي يعتبر الدين تعبيراً عن مجتمع اجتماعي. وفي النسخة الأكثر تبسيطاً، تقول السوسيولوجيا الدوركايمية إنّ الشخص عندما يعبد الله، فإنه في الحقيقة يعبد المجتمع. والناس الذين يرفضون لأي سبب كان الخضوع لمطالب المجتمع الدينية هم ملحدون، وقد وضعت هذا نصب عيني في تحليلي الصلة بين

الإلحاد والردود على عدة أسئلة وضعها باحثون آخرون في مسح ٢٠٠١، كانت مرتبطة بالالتزامات الاجتماعية.

وأشار عدد من المقارنات إلى أن الملحدين ليسوا في الأساس معادين للمجتمع، بل يميلون إلى أن يكونوا ضعفاء من حيث الروابط الاجتماعية المتينة. فمن بين ٤٣٩٦ كان هناك ٥٪ فقط من الأفراد المتزوجين ملحدين، مقارنة بنسبة ٩,١٪ من ٨٠٦ مستجيبين كانوا طرفاً في علاقة بين اثنين يعيشان معاً من دون زواج رسمي. ومن بين الأشخاص الذي أنجبوا طفلين أو أكثر، كان ٣,٩ في المئة ملحدين، مقارنة بنسبة ٥,٨٪ ممن أنجبوا طفلاً واحداً، و٦,٢٪ من بين من لم ينجبوا أطفالاً. وأحد الأسئلة البارزة التي طرحت كان عن مقدار استمتاع المستجيب بحالة لمّ الشمل العائلي. نسبة الملحدين تنوّعت تنوّعاً كبيراً بين المستجيبين: من يروق لهم لمّ الشمل بشدة (٣,٤٪) ومن يروق لهم بدرجة معتدلة (٥,٧) ومن خامرتهم مشاعر مختلطة (٩,١٪) ومن لا يروق لهم لمّ الشمل كثيراً (٩,٨٪) ومن لا يروق لهم أبداً (١٥,٩٪). والواضح أنّ الملحدين يقاومون الالتزامات الاجتماعية، ويمكننا من ثمّ التساؤل ما إذا كان المجتمع يردّ لهم هذا المعروف.

العدائية تجاه الملحدين

يعاني الملحدون معظم الأحيان بطرائق غير ملحوظة أو خفية من الاضطهاد والتمييز في الولايات المتحدة وبدرجات مختلفة في أمم أخرى أيضاً. أحد مصادر الإساءة إليهم هو الكتاب المقدّس، خاصة بداية المزمور الرابع عشر:

- نسخة الملك جيمس: «قَالَ الْجَاهِلُ فِي قَلْبِهِ: «لَيْسَ إِلهٌ». فَسَدُوا وَرَجِسُوا بِأَفْعَالِهِمْ. لَيْسَ مَنْ يَعْمَلُ صَلَاحاً».

- النسخة الإنكليزية المعاصرة: «فقط الجَاهِلُ قَالَ فِي قلبه، لا يوجدُ إلهٌ. أناسٌ مثلُ هؤلاءِ هُم بِلا نَفعٍ، بِلا قَلبٍ، قُساةٌ ولا يَفعَلُون أَبَداً صَلَاحاً».

تفيد بعض القواميس العلمانية أنّ أحد المعاني التقليدية لمفردة «إلحاد» (atheism) هو «الشرّ» (wickedness). وللتأكيد، فإنّ أكثر من رؤية واحدة من

الرؤى السائدة عن الدين ترمي الملحدين بنظرة سلبية. فإذا كان المرء يؤمن بإله يأمر بالعبادة والطاعة، فإنّ الملحدين أشرارٌ لرفضهم الله. ولكن حتى لو كان المرء يعتقد فحسب أنّ الدين يساعد الناس على عيش حياة أخلاقية، وقتئذٍ سيكون عازفاً عن الثقة في أيّ ملحد. ففي عام ٢٠٠٢، وجد مسح الدين في الحياة العامة (Religion in Public Life Survey) أن ٤٤,٥٪ من الأمريكيين يعتقدون «أنه من الضروري الإيمان بالله بغية أن تكون أخلاقيّاً وأن يكون لديك قيمٌ خيّرة». ولنلاحظ أنّ العبارة تقول «من الضروري»، وليس «من المساعِد» فحسب. ويمكن تحميل البيانات الأصلية من أرشيف بيانات جمعية الدين (Association of Religion Data Archives)[٢]، وعند تحليلها تبيّن أنّ ٦٥٪ من الذين يرتادون الكنيسة أكثر من مرة واحدة أسبوعيّاً يشعرون بهذه الطريقة، بل إنّ ٢٥,٧٪ ممّن لا يذهبون إلى الكنيسة على الإطلاق يشعرون أيضاً هكذا.

قد يعاني الملحدون سوء المعاملة حتى لو كان أغلب الناس متسامحين معهم. والمثال الذي كثيراً ما يذكره الملحدون أنفسهم هو الشكوى من أنّ الملحد في العلن لا يمكن في الواقع أن يأمل في إحراز منصب سياسي رفيع في الولايات المتحدة. ومثلما مرّت بتجربته جماعات أقلية أخرى، قد يكون هناك تمييز مستتر ضدهم في العمل أو في هيئات المجتمع. المجال الذي كان بؤرة البحث العلمي الاجتماعي المكثّف هو السياسات العامة حول الإلحاد في التعليم والاتصال الجماهيري.

على مدار السنين، طرح المسح الاجتماعي العام ثلاثة أسئلة تستهدف معرفة رؤى الناس حول «من هو ضد جميع الكنائس والدين». وعلى الرغم من عدم استخدام كلمة «ملحد»، فإنّ كتاب تشفير المسح الاجتماعي العام يسمّي صراحة هذه الأسئلة أسئلة الملحدين. **أحد الأسئلة** مثلاً يسأل: «إذا أراد مثل هذا الشخص إلقاء خطاب في (مدينتك/ بلدتك/ مجتمعك) ضد الكنائس والدين، هل ينبغي السماح له بالحديث، أم لا؟ وبناء على جمهور قوامه ٢٩,٨١٨ من المستجيبين، قال ٣٠,٤٪ أنه ينبغي عدم السماح لمثل هذا الشخص أن يتحدّث. يمكن للملحدين أن تتملّكهم الجرأة من تقلّص

---

(٢) <http://www.TheARDA.com>.

الفئة التي تشعر بهذه الطريقة عن أيّ وقت سابق؛ إذ انخفضت نسبتهم من ٣٣,٤٪ عام ١٩٧٢، إلى ٢٢,٨٪ في ٢٠٠٤. **السؤال الثاني** كان: «هل ينبغي السماح لهذا الشخص التدريس في كلية أو جامعة، أم لا؟» في هذه الحالة، نصف المستجيبين تقريباً ٤٩,٨٪ لن يسمحوا له بممارسة التدريس. ومن عام ١٩٧٢ إلى ٢٠٠٤ تقلّصت نسبة هذه الإجابة المعادية للملحد من ٥٨,١٪ إلى ٣٣,٩٪. أمّا **السؤال الثالث**، فكان: «إذا أشار بعض الناس في مجتمعك إلى أنّ كتاباً ألّفه هذا الشخص ضد الكنائس والدين ينبغي إزالته من المكتبة العامة، هل تؤيد هذا، أم لا؟» أيد ٣٣,٦٪ إزالة الكتاب، ثم انحدرت النسبة في عام ١٩٧٢ من ٣٧,٢٪ إلى ٢٦,٢٪ في ٢٠٠٤.

في عام ١٩٩١، سأل المسح الاجتماعي العالمي أيضاً: «هل ينبغي منع الكتب والأفلام التي تهاجم الأديان بالقانون أم ينبغي السماح بوجودها؟» من بين ١١٧٧ مستجيباً، ذكر ١٥,٦٪ أنه قطعاً ينبغي حظرها، و١٧,٩٪ قالوا إنّها ربّما ينبغي منعها. ومن ثَم، فإنّ أكثر من ثلث الجمهور الأمريكي كان مستعداً لقمع نقد الدين، على حدّ تعبير الملحدين. ومثلما أفاد أرشيف بيانات جمعية الدين، فإن مسح بايلور للدين (Baylor Religion Survey) وجد أن ٣٣,٣٪ من المستجيبين لا يتّفقون مع هذه العبارة: «ينبغي السماح لأيّ شخص ملحد ممارسة التدريس في مدرسة ثانوية». ولنلاحظ أنّ هذا البند لا يذكر أن الملحد سوف يمارس التدريس ضد الدين. ولمّا كان أعضاء المجتمع الأفضل تعليماً، يتمتّعون ببعض الحنكة فيما يتعلّق بالاقتراعات ودراسات الرأي، وقد يفضّلون حرية التعبير، فإنّ كثيراً من المستجيبين قد يشعرون بسلبية تجاه الملحدين لكنّهم يتجنّبون تبنّي المواقف المتطرّفة المقدّمة في هذه البنود المعادية للملحدين.

خلفية تاريخية

ينتشر الاعتقاد على نطاق واسع أن الإلحاد ظاهرة حديثة، من دون أيّ تأكد من صحّة هذا؛ إذ يشير رودني ستارك وروجر فينك (Stark and Finke, 2000) أنّ جميع المجتمعات تحوي ملحدين، ولكن فقط هي المجتمعات الليبرالية عالمية الطابع هي التي تمنحهم حرية التحدث ومن ثم، تضعهم في الحسبان، غير أنه في إحدى المقالات الموسوعية الحديثة حول الإلحاد نجد

جون هنري (Henry, 2000) يؤكّد أنّ الدين كان «جانباً مميّزاً» للثقافة الغربية ربّما حتّى القرن السابع عشر. وأكثر من ذلك، يعبر هنري عن شكوك في أنّ أناكساغوراس (Anaxagoras) وسقراط أو أي من اليونانيين القدماء كانوا فعليّاً ملحدين، وهو ما كان أثره أنّ الدين ربّما كان جانباً مميزاً لمجتمعات قديمة أيضاً. وهذه النقطة تثير مباشرة ثلاثة أسئلة علمية ـ اجتماعية لا يمكننا الإجابة عنها هنا: إلى أيّ مدى تسيطر الثقافة المحيطة على معتقد الفرد؟ إلى أيّ مدى تكون الثقافات كلّيات موحّدة لا مجموعات مبنية برخاوة من عناصر غير متوافقة في الغالب؟ إلى أيّ مدى تمثّل الوثائق والإصدارات المكتوبة الباقية النطاق الكامل لثقافاتها، بدلاً من مجرّد التعبير عن رؤى ضيّقة لثقافة فرعية أدبية؟

في دراسته التاريخية **من دون الله، من دون عقيدة** *(Without God, Without Creed)*، قدم جيمس ترنر (Turner, 1985) أفكاراً قيمة حول أصول الإلحاد الثقافية ـ الاجتماعية، على الرغم من أنه لم يطبّق أيّاً من مناهج البحث العلمي ـ الاجتماعي المطلوبة لاختبار فرضياته. وهو يجادل بقوة في المقابل بأنّ الإلحاد لم يكن ممكناً حتّى القرن التاسع عشر، عندما كان لصعود العلم وتغيّرات ثقافية معينة في الدين نفسه أن تحقق لقليل من المفكرين إمكانية صياغة مفهوم عن العالم من دون اللجوء إلى مفهوم الله. وبحسب ترنر، فقد ظهر في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية، إطار جديد من التفكير حول العالم من نحو قرنين، تميز بأربع خصائص رئيسة: (١) أنه وثق في مزاعم اختبرت بالتجربة أكثر من افتراضه معرفة منقولة من أجيال سابقة. (٢) اعتمد على حقائق إمبريقية أكثر من اعتماده على معتقدات تتجاوز العالم المادي. (٣) يفضّل الدقّة في الإعلان عن الحقائق والصياغة المنطقية للأفكار. (٤) أنه افترض، بل تطلّع آملاً، أنّ المعرفة سوف تتحسّن على مرّ الزمن، وأنّ الناس في العصر الحديث سيعرفون أكثر من أقرانهم في العصور القديمة.

بالعمل في المؤسّسات الدينية، والمؤسّسات التجارية، والعلوم، والحكومة، كان لهذه العوامل الأربعة مجتمعة، مثلما قال ترنر، أن تخلق رؤية عالمية جديدة لم تكن معتمدة على الله. وهناك عوامل أخرى ذات صلة ساعدت أيضاً على تمهيد الطريق للإلحاد وسط النخب المثقّفة. فقد أصبح يُنظر إلى اللغة حول الحقائق الروحية نظرةً مختلفة عن الوصف المعتاد،

فأصبحت مجازية، ومن ثَم أقلّ صدقاً. وكذلك أصبح الدين موضوعاً للوجدان فحسب. ثم جاءت الثيوديسيا لتطرح سؤالاً حول الطريقة التي ينبغي أن يشعر بها الشخص في العصر الحديث حيال إله يسمح بالشرّ والمعاناة في العالم. وهنا كان للمُثل الديمقراطية أن تعري شرعية السلطات الدينية، وربّما شرعية الإله؛ فلا ينحني مواطنو النظم الديمقراطية للسادة. أصبح الأفراد يشعرون بأنّ عليهم واجب السعي للحقيقة، وهو ما تضمّن أنهم لا يملكونها فعلياً، وقد فاق هذا الواجب وسائل الراحة التي يمنحها الإيمان. أصبح الدين من ثَم ينظر إليه في سياقات ليست قليلة بوصفه عائقاً للتقدّم الإنساني الاجتماعي والفكري، وتعلم بعض الإصلاحيين استنباط الأمل من التماهي مع تقدّم الإنسانية، حتى في وجه الموت. وربّما لم تكن هذه العوامل كلها بالقوة الكافية لدفع الأغلبية إلى أن تصبح ملحدة، لكنّها دفعت المتعلّمين في اتجاه إنكار الإيمان، مثلما ذكر ترنر.

تقتصر البيانات التي قدّمها ترنر على الإصدارات الدينية والفلسفية في القرون الأولى، ومن ثَم يمكن القول بجزم، إنّ فكرته الرئيسة تستند إلى افتراضات حول الواقع الإمبريقي الذي يمكن أن نتصوّر أنه خطأ. وبينما لا يمكننا السفر عبر آلة الزمن إلى القرن الثاني عشر كي نقابل عامة الناس ونحدد إذا كان أي منهم ملحداً، أو نستجوب مفكرين لنرى ما فكروا فيه فعليّاً خلف مظاهرهم المحترمة، يظلّ من الممكن إجراء مسح لآراء الناس في أمم نامية لنرى كم الملحدين؛ إذ ربّما تكون العولمة قد حقّقت تقدّماً بعيداً ممّا يستحيل معه العثور على «سكان أصليين بدائيين» لم يتأثروا بالأفكار العلمانية من الأمم الصناعية. ولكن تراني أذكّر بمسح لأربعة مجتمعات شرق أفريقيا أقرب إلى البدائية أُجري في الستينيات من القرن الماضي يقدم بعض الرؤى المساعدة. وقد اختلفت المجتمعات الأربعة مثلما أفاد روبرت بي إدغرتون (Edgerton, 1966) عن بعضها بعضاً اختلافاً كبيراً فيما يتعلّق بتفسيراتهم للمرض العقلي؛ إذ كان أعضاء الهيهي (Hehe) والكامبا (Kamba) يميلون إلى الاعتقاد بأنّ المرض العقلي هو نتيجة عوامل خارقة للطبيعة، بينما لم يعرف أشخاص من البوكوت (Pokot) وسَبي (Sebei) الاضطراب العقلي أو نسبوه إلى مرض جسدي. وهذا ما يوحي لي أن الشعوب ما قبل الحديثة كانت ذات قابلية لتكون ملحدة.

لا تأتي نظرية ترنر مماثلة تماماً لنظرية العلمنة، التي ترى في صورتها الأبسط أن التقدّم الاجتماعي والفكري يجعل من الدين مسألة عفّى عليها الزمن، بل نراه في حجّته يقول إنّ الإلحاد أصبح ممكناً في القرون الأخيرة، ولكنه ليس ضرورياً ربما. فالرؤى غير الدينية عن الحياة البشرية والعالم المحيط موجودة حالياً، ولكن هذه الحقيقة لا تفيدنا كثيراً فيما يتعلّق بنسبة من سيتبنّون هذه الرؤى. فكثير من علماء العلوم الاجتماعية كتبوا مؤخّراً حول الوضع الملتبس للعلمنة، ومن بينهم وليام سواتوس الابن (William H. Swatos Jr)، وكيفن جاي كريستيانو (Christiano, 1999). وأفضل ما يمكن قوله عن حالة التراث المتوافر حول هذا الموضوع هو أنّ الدليل مختلط؛ إذ إن الدين قد فقد بعضاً من تأثيره الذي تميّز به في البداية في المجتمع، ووفقاً لبعض القياسات يبدو الإيمان كأنه يضعف في بعض المجتمعات. غير أن الإحياء الديني ينتشر في المجتمع الحديث، وهذا واضح في كثير من المجتمعات المفترض أنها متقدّمة.

في عمله الضخم **الديناميات الاجتماعية والثقافية** *(Social and Cultural Dynamics)*، دفع بيتريم سوروكين (Sorokin, 1937) بأنّ كلّ حضارة ناجحة تمضي في دورة من التغيّر الثقافي مقارنة بالعلمنة والإحياء الديني. فتكون حضارة ما مؤسسة على إراقة الدماء، عندما تطوّر جماعة معينة ثقافة قوية قائمة على أفكار متعالية وتخوض فتوحات في البلدان المجاورة وتحولهم إلى أفكارها. وسمى سوروكين هذه المرحلة الأولى مرحلة «الفكرية» (ideational) قائلاً إنّ الناس في الثقافة الفكرية يعتبرون الحقيقة روحية في طبيعتها. فلو عرّفنا الدين تعريفاً واسعاً، لقلنا إنّ كل حضارة جديدة تقوم على رؤية دينية متميزة وقوية تمنحها الثقة بالنفس والدافع إلى خوض أعمال صعبة وخطيرة. ومع مرور الوقت، وتقوية الحضارة لفتوحاتها، يأخذ الإيمان بالرؤية الثقافية الأصلية في التآكل. يصبح المجتمع «مدركاً بالحواسّ» وهي تركيبة ثقافية مختلفة تماماً تسعى للحقيقة في الواقع المادي وعالم التجربة. وبعد مرور الوقت، عادة بعد عدّة قرون، تتحوّل الحضارة تماماً بعيداً عن الإيمان الخارق للطبيعة، ويضعف ثباتها، وتصبح عاجزة عن الدفاع عن نفسها. وتقترب الحضارة من الانهيار، ولكن قد ينقذها إيمان متجدد وتصبح في مرحلة فكرية مرة أخرى. غير أنّ تأسيس مرحلة الفكرية يتمّ بصورة وحشية،

والدين في نظرية سوروكين مرتبط بالبربرية. فعندما يتحدّث أحد أمراء الحرب عن الإيمان، فإنه يطالب فعليّاً بالولاء. ومن الجدير بالملاحظة أنّ أحد معاني «الحقيقة» هو «الولاء».

مسألة الحقيقة

من الناحية العملية تتجنّب جميع الأدبيات العلمية الاجتماعية حول الدين التعامل مع السؤال المركزي: هل هو حقيقي؟ هذه المسألة لا يمكن تجنبها في حالة الإلحاد، وذلك إذا أردنا فعليّاً فهم القضايا العلمية الاجتماعية العميقة التي يسلط الضوء عليها. وهذا ما قد نسمّيه طبيعة «المعرفة الاجتماعية».

إنّ عبارة "Quid est veritas? Est vir qui adest" اللاتينية الغامضة التي يتشكّل شقّيها بصورة لافتة من الأحرف نفسها غالباً ما تترجم إلى «ما الحقيقة؟ إنه الإنسان الذي يقف أمامك». وهذا ما يجعلنا نستحضر صور المسيح واقفاً أمام بيلاطس، والتي يمكن على الرغم من ذلك قراءتها بطرائق كثيرة مختلفة. على سبيل المثال، إنّ الإجابات عن الأسئلة الأكثر عمقاً لا يمكن فصلها عن الأسئلة نفسها؛ فالحقيقة يمكن أن تتجسّد في البشر، بدلاً من تجسدها في كلمات أو مجرّدات أخرى، وقد تكون الحقيقة النهائية سرّاً لا يمكن الاقتراب منه إلا عبر مجازات واستعارات، ربما بسبب أنّ الجنس البشري تطوّر ليزدهر لا ليتفلسف. وعلى الرغم من ذلك فإن حقيقة أنّ هذه الممارسة من أحجية الكلمات الشعرية قد تعين هذه المعاني للحقيقة لا تتضمن أن تلك المعاني، في الواقع، هي الحقيقة حول حقيقة.

لعلّ نقطة البداية الموفّقة هي عمل الفيلسوف وعالم النفس وليام جيمس. فعلى مدار حياته، تصارع جيمس مع ميلين متعارضين: من ناحية، التزام بالإمبريقية العقلانية الساعية للحقيقة في الظواهر التي يمكن ملاحظتها، ومن ناحية أخرى، انجذاب عميق لإمكانية التعالي على العالم الدنيوي. وكان بحثه المبكر في الظواهر النفسية المفترضة، قد جرى في زمن لم يكن علم النفس قد رفض فيه بعد وجود أشياء مثل توارد الخواطر والاستبصار، وهو مثال على محاولته التوفيق بين هذين الميلين المتعارضين عملياً (James, 1986). والمثال الآخر نجده في مقالته «إرادة الاعتقاد» "The Will to Believe" التي تنجح في

تعريف القضايا الرئيسة سواء كان المرء على استعداد للحكم عليها أنها تناولت تلك القضايا بنجاح أم لا (James, 1979).

كان جيمس يكتب حول تلك المواقف التي يجبر فيها شخص ما على الاختيار بين بدائل في غياب دليل جيد يمكن الاستعانة به في تقييمها. وموضوعه الجوهري في هذا السياق هو المعتقد الديني، ويؤكّد جزء من حجّته أنّ اللاأدرية ليست في الواقع خياراً قادراً على البقاء. ومن هنا تراه يذكّر القارئ بـ«الرهان» الشهير لعالم الرياضيات والفيلسوف الفرنسي بليز باسكال. فبعيداً تماماً عن نوعيتها الدينية، تعدّ هذه الحجّة بياناً كلاسيكيّاً عن نظرية القرار العلمية الاجتماعية، فأنت لديك خياران: أن تؤمن بالربّ المسيحي أو لا تؤمن. والعالم، إذا جاز القول، أمامه أيضاً خياران: أن يكون لديه ربّ المسيحيين أو لا. وهذا النموذج البسيط من الخيارين الثنائيين هو أداة قياسية لنظرية اللعبة الحديثة، بإعطاء أربع نتائج ممكنة، وبمقارنة القيم النسبية لهذه النتائج، يمكن للمرء أن يقرّر إذا كان سيؤمن بالله أم لا.

إذا كنت تؤمن بالله المسيحي، وهو موجود بالفعل، فستدخل الجنة وتنال مكافآت لا حصر لها، وإذا آمنت بالله المسيحي، لكنه غير موجود، فلن تخسر كثيراً، بل ربّما تأتيك مكاسب ثانوية من حياة الإيمان، أما إذا رفضت الله المسيحي، وكان موجوداً، فستخسر فرصة دخول الجنة، بل ربّما ذهبت إلى الجحيم (وهو أمرٌ يتوقّف على التفاصيل اللاهوتية التي لا مكان لتفنيدها هنا). وإذا رفضت الربّ المسيحي ولم يكن موجوداً في الحقيقة، فأنت لا تكسب شيئاً. وتحليل مصفوفة المكافأة هذه يعني أنه ينبغي لك أن تؤمن بالربّ المسيحي.

لا يبدو رهان باسكال شافياً بمجرّد أن يبدأ المرء في الاعتراف باحتمالات أخرى، مثل أن يكون هناك آلهة متعددة، أو تخمين أنّ الله يحبّ المشكّكين الصادقين وأنه رحّب بكلّ الفلاسفة الرواقيين والملحدين القساة في الفردوس تقديراً لشجاعتهم ونزاهتهم، أو عدد من الأسباب لقبول معتقد خطأ يمكن أن يتعاقب على مدار قرارات المرء في حياته إلى أن يصل إلى أثر سلبي نهائي. بالنظر إلى هذه المشكلة، كان جيمس مضطراً إلى رفض نظم الاعتقاد البديلة وذلك لمجرد أنّ جمهوره الخاصّ قد شبّ وكبر في

مجتمع مسيحي إلى حدّ كبير، وهو لن يجد هذه النظم جذّابة من الناحية الوجدانية. وعلى الرغم من أنّها نقطة ثانوية في حدّ ذاتها، فهي تأتي قريبة لإحدى النقطتين اللتين قدّمهما جيمس: عند مواجهة بدائل غير يقينية في مجال مهمّ من مجالات الحياة، يحقّ لنا الاختيار من دون أن نتّهم بالعشوائية أو الإيمان الفاسد.

النقطة الأخرى التي أثارها جيمس، وهي أساسية في مقاربته الفلسفية كلها، هي: أنّ الإيمان الديني من النوع التقليدي مفيد للفرد. فهو يمنحه أساساً للأخلاق، ويعزّز التفاعل الإنساني، ويخدم احتياجاتنا النفسية المباشرة ويتحوّل أيضاً إلى عوامل حياة أفضل في المستقبل. وكان جيمس براغماتياً صريحاً، يرى أنّ الأفكار الصحيحة هي أفكار مفيدة. وكان على وعي بأنّ هذا الموقف يمكن أن ينسجم مع نظريات النشوء والارتقاء البيولوجية: فقد طوّر الجنس البشري اللغة والعقول المركّبة لأنّ التحسّن في القدرات على التواصل والحساب ساعدت على البقاء والتكاثر. وإذا نحّينا جانباً مقالة جيمس التي تبعد قرناً في الزمن، كيف يمكن للدين أن ينفع الناس؟ هناك بالفعل على الأقلّ أربع طرائق مختلفة يمكن أن يكون لأيّ إيمان بالله ـ وإن كان «خطأ من الناحية الموضوعية» ـ مفيداً للفرد:

١ ـ إنه يمنح مباشرة مكافآت ذاتية، تشمل الأمل في المستقبل واسترخاء التوترات الوجدانية فيما يتعلّق بالمشكلات العملية التي لا يمكن حلّها.

٢ ـ يؤدّي بصورة غير مباشرة إلى أفعال شخصية مفيدة للفرد ـ مثل اتباع نمط حياة صحي لأنه مقرّر في ديانة معينة.

٣ ـ ييسّر وجود نتائج جيدة في التفاعل مع الآخرين ممّن يشاركونك المعتقد، بل ويحافظ على تحديد إيجابي للعلاقة عندما يكون المرء في حقيقة الأمر مستغلاً للآخر.

٤ ـ يرسي مجتمعاً أخلاقيّاً في المجتمع الأكبر بفوائد كثيرة إيجابية ثانوية وفرعية، مثل دعم الأعمال الخيرية لمساعدة الناس أثناء وقت الضيق.

في كتابي الأخير، **على جانبي الهاوية العلمانية** *(Across the Secular*

Abyss) (Bainbridge, 2007a) بحثت في مجموعة من الأدلة وخلصت إلى أنّ الدين يتضمّن بعضاً من هذه الفوائد، على الرغم من أنها غالباً ما تكون محلّ مبالغة وتظهر مضمحلة في المجتمع الحديث، بمعزل تامّ عن أيّ ضعف في العقيدة الدينية. على سبيل المثال، لدينا دليل ثابت نوعاً ما على أنّ الدين يردع عن الجرائم الصغيرة مثل السرقة، ولكن ذلك يحصل بشكل رئيس من خلال دعم المجتمع الأخلاقي وليس من خلال سيكولوجية المؤمنين الأفراد. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أنه لا يوجد دليل على أنّ الدين يردع عن القتل. ففي مثال آخر، نجد قدرة الدين على منع الانتحار قد تراجعت في القرن العشرين، حتى على الرغم من عدم تراجع العضوية في الكنيسة. ونحن لا نملك فعليّاً تراثاً علميّاً متيناً ومنظماً جيداً حول الأضرار المحتملة التي يمكن أن يسبّبها الدين، أو فوائد التشكيك في الدين، على الرغم من أن مسحاً لما قد نشر سيرجّح بلا شكّ كفّة بعض الأعمال قليلة القيمة. وتشمل بعض التخمينات في هذا الاتجاه:

١ ـ يشرع الدين، ويشجّع على نحو غير مباشر، بل ويسبّب أحياناً مباشرة العداءات بين الجماعات التي تفضي إلى حرب وقتل بلا معنى.

٢ ـ في مجتمع ديني من الطوائف والحركات المختلفة، ستستغلّ جماعات كثيرة أكثر تطرّفاً الأعضاء، واضعة كلّاً من الأعضاء وغير الأعضاء موضع الخطر الجسدي والنفسي، وحاطّة من شأن الإجماع الاجتماعي المطلوب للفصل في الخلافات بين الجماعات في المجتمع.

٣ ـ يعمل الإيمان الديني ضدّ العلوم الاجتماعية والسلوكية عبر نشر رؤى ثابتة وغير واقعية حول طبيعة الأفراد والمجتمع، وبالعمل من خلال المؤسّسات السياسية لتثبيط الدعم المقدّم لهذه العلوم.

٤ ـ بإقناع الناس كذباً أنّ المشكلات الكبرى للمعرفة والرفاهية الإنسانية قد حلّت، يثبط الدين التجريب الإبداعي لبدائل ويصرف الموهوبين عن مسارهم المهني المكرس لكسب معرفة أفضل وقدرات لإيجاد حلول حقيقية.

في مقالته «إرادة الاعتقاد» تجاهل جيمس ضمنيّاً آخر هذه القضايا

المطروحة، وذلك من ناحية بسبب أن أسلوب الدين خفيف التأثير الذي انحاز إليه لم يكن معادياً للعلم في أيامه. وقد جادل صراحة في أنّ المعرفة الإمبريقية للعالم كانت مفتّتة وأنّ قرار الإيمان بالربّ المسيحي لن ينتقص من قدرتنا على الاستمرار في التقدّم العلمي. ومن دون الرغبة في المبالغة في التقدّم الذي تحقّق على مدار المئة وإحدى عشرة سنة الماضية، فإنني أرى أنّ الوضع العلمي قد تغيّر جوهرياً منذ أن كتب جيمس. فالاتحاد السريع للعلوم كافة ـ وللنانوتكنولوجي مع تكنولوجيات راسخة في البيولوجيا، وعلم الكمبيوتر، والعلوم المعرفية ـ قد تمّ توثيقه بصورة هائلة على يد إدوارد أو. ويلسون (Wilson, 1998)، وميهيل سي. روكو وأنا (Roco and Bainbridge, 2003; Bainbridge, 2007b). وكانت أحدث نتيجة لهذا هي حركة اجتماعية ملحدة جديدة (Bainbridge, 2007a).

الإلحادُ الجديد

قد يكون من السابق لأوانه القول إنّ العلم قد حقّق صورة موحّدة عن العالم، إضافة إلى القوة القصوى في التأثير في العالم ومن ثَم القدرة على جعل الدين أمراً غير ضروري. على أكثر المستويات جوهرية، نجد قدراً كبيراً من العلم اليوم يحلّل الظواهر في ضوء مجموعة أكثر تكاملاً من المبادئ العاملة على أساس معطى هو على أقلّ تقدير عشوائي إلى حدّ كبير. كان بي سي دابليو ديفيس (Davies, 1982) قد وصف بالفعل من ربع قرن مضى **الكون العرضي** (*The Accidental Universe*). بدلاً من تخيّل أنّ الكون قد خلقته كينونة ذكية لتحقيق هدف ما يستحق التقدير، يوثّق العلم عدداً من عمليات الانتقاء الطبيعي الذي يمكن أن يبني نظاماً من الفوضى من دون إشراف إلهي. وذلك إلى مدى قدرة العلم على إيجاد نظام في حياتنا وبيئتنا، ومن ثم يمكن للتكنولوجيا أن تتحكّم فيه. وبقدر اكتشاف العلم أنّ ظاهرة معيّنة هي نتاج عدد كبير من الأحداث العشوائية ـ مثلما قد يكون السنّ الكبير ـ فربما لا يمكن لشيء أن يحدث له، ويجب أن نتعلّم قبوله. وفي كلتا الحالتين، يتوقّف الدين عن أن يكون له دور يؤديه. وفيما يتعلّق خاصة بالمجالات المتداخلة للبيولوجيا التطورية والعلم المعرفي، ثمة عدد من المفكّرين الروّاد يبدو أنّهم أصروا على إخراج الحياة الإنسانية من حوزة المقدّس.

في عدد تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٦ من مجلة **وايرد** (*Wired*)، أعلن غاري وولف (Gary Wolf) عن «الإلحاد الجديد»، فيما قدّمت عدة وسائل إعلامية أخبارية أخرى قصصاً شبيهة في الوقت نفسه. قامت قصّة وولف على مقابلات مع باحثين وكتّاب في العلوم توصّلوا إلى محصّلة أنّ الدين ليس جديراً بالاحترام. وجادلوا بأنّ المعتقدات الدينية الغربية المركزية ليست خطأً فحسب، بل ضارة أيضاً. وقدّموا حجّة قوية أنّ هذه المذاهب القائلة بوجود الإله والروح تناقض بصورة متزايدة الاكتشافات الواسعة للعلم، خاصة فيما يتعلّق بالتطوّر البيولوجي والمعرفة الإنسانية. وهم كعلماء يشعرون طبيعياً أنّ هذا محض شرّ؛ لأنه يثبّط الاستثمارات العامة في البحث العلمي من هذا النوع، وكذلك لأنه يحرم جماهير كثيرة من الفهم الكامل لما يكتشفه العلم عن أنفسنا. ولكنّ بعض هؤلاء الملحدين الجدد يجادلون أيضاً في أنّ الدين على أية حال ضارّ اجتماعيّاً. وقد يكونون على خطأ فيما يتعلّق ببعض هذه النقاط، ولكنّهم قطعاً على صواب فيما يتعلّق بالتناقضات الأساسية الموجودة والتي يبدو أنها تزداد بين الإيمان الديني والعلم المعرفي.

بناء على أنّ العلوم الاجتماعية كانت غائبة إلى حدّ كبير من تطوّر العلم المعرفي، فإنّه جديرٌ بالذكر أنّ نظرية الدين التي قدمتها أنا والسوسيولوجي رودني ستارك (Stark and Bainbridge, 1987) هي معرفية في طبيعتها وفي الوقت نفسه إلحادية في أساسها. فقد أشارت النظرية إلى أنّ العقل البشري نظام معالج للمعلومات تطوّر بغية الحفاظ على أمن الجنس البشري وحسن عيشه، وأنّ خصائصه المميّزة له هي القدرة على استخدام اللغة للمعرفة والاتصال، فالبشر يسعون لمكافآت ويحاولون تجنّب الخسائر. وهم في ذلك، يضعون تفسيرات وخططاً وتوصيفات ولوغاريتمات لكيفية المضيّ قُدُماً ومن ثَم يتبادلون هذه الأمور بعضهم مع بعض عبر وسيلة اللغة. وفي غياب المكافآت المرغوبة، يسعى الناس لتبادلات مع آخرين قد يكونون قادرين على منحها، ويزاولون تبادلات أخرى للحصول على معلومات حول أين يجدون المكافأة. وفي حالة المكافآت المرغوبة بشدّة التي يصعب الحصول عليها، مثل الشفاء من مرض عضال أو مزمن أو وهب الحياة لميت، فإنّ خططهم لكيفية الحصول على المكافأة تصبح تدريجيّاً أكثر تهوراً ولا واقعية. وتجدهم يتبنّون معتقدات تسمّى تقنياً «معوّضات» وهي مطالبات بالمكافآت

وفقاً لمعتقدات غير تجريبية تكون في حالاتها القصوى خارقة للطبيعة.

وفيما أجريته من تطوير إضافي للنظرية، أعتقد أنّه من الجدير بنا تمييز المعوِّضات الأساسية عن الثانوية. «المعوضات الأساسية» هي معتقدات غير تجريبية تشبع الاحتياجات النفسية اللحظية عند الفرد. فالفرد الذي يواجه الموت يتصوّر حياة أخرى في الآخرة، على سبيل المثال، فيشعر على الأقلّ بأنّه أقلّ خوفاً. أمّا «المعوضات الثانوية»، فهي معتقدات غير تجريبية تشبع الإجبار الاجتماعي للفرد بأنه يجب أن يقدم مكافأة للآخر. فوالدا طفل محتضر يحتاجان إلى شيء ما يقولانه لتجنّب الشعور بالذنب على موت طفلهم - شيء يقولانه للطفل ولغيره من أعضاء الأسرة والمجتمع. حتى لو لم يكن هناك ما يمكنهم عملياً فعله للطفل، فإنهما يجب أن يظهرا على أنهما يفعلان أقصى ما في وسعهما، وإلا، فسيخسر الآخرون الثقة ويتوقّعون أن يتراجع الوالدان عن التزامات أخرى يحملانها. فالقسّ الذي يقدم طقوسه الأخيرة لا يريح المحتضر فحسب، بل يعلن أيضاً أنّ الناس المتحملين التزاماً تجاه الشخص المحتضر قد وفّوا هذه الالتزامات. فالإيمان الديني يرتبط كثيراً بالمحافظة على الإيمان بين الناس عبر مساعدته المعوضات الثانوية على وظيفتها للوفاء بالالتزامات القياسية. من ناحية أخرى، ومن هذا المنظور فإنّ الإيمان بالدين هو إيمان فاسد؛ لأنه لا يمكن تمييزه سلوكيّاً عن الكذب المقصود به كسب ودّ الشركاء. ويهدّد الإلحاد هذا النظام كلّه من التفكير المتمنّي والكذب الأبيض، خصوصاً عندما يستغلّ رجال الدين أيضاً النظام لمصلحتهم الخاصة.

إذا كانت نظرية ستارك - باينبريدج الاجتماعية وضعت الدافعية والاتصال في صميم نظرية معرفية، فإنّ شبكة أكثر حداثة من علماء النفس والأنثروبولوجيا ركّزوا بصورة منفصلة على ميل البشر إلى الاعتقاد في كائنات خارقة للطبيعة. وقد استند بول بلوم (Bloom, 2004)، خصوصاً، إلى مجموعة من الدراسات المتنوّعة، تشمل البحث في تطور الطفل، لإظهار أنّ الصورة الذاتية عن الإنسان الغريزي خاطئة. فأدمغتنا لا تشعر مباشرة بعملها، لذا يشعر الناس أنهم منفصلون نوعاً ما عن أجسادهم. ولكي يراقب الدماغ سلوكه بصورة متواصلة، عليه أن ينفق جزءاً هائلاً من قوّته الحسابية، خاصة بسبب أنه يتألّف من مجموعة مختلفة من النماذج أو القوالب المتميّزة

المكرّسة لوظائف مختلفة. فالوعي الذاتي الحقيقي من شأنه التداخل مع الآليات الحسية العصبية التي تدمج أنواعاً مختلفة من المعلومات. أضف إلى ذلك أنه من واقع دراسة إصابات الدماغ والأشخاص الذين يعانون عجزاً معرفياً من الواضح أنّ أيّ وظيفة دماغية يمكن أن تفقد، ولكن يظلّ في إمكان الطبّ الحديث الحفاظ على الشخص على قيد الحياة لوقت معتبر. وكلّ هذه الخطوط البحثية مجتمعة تشير إلى أنّ البشر لا يمتلكون أرواحاً فردية أبدية خارقة للطبيعة.

يقدّم عدد من الكتّاب مثل سكوت أتران (Atran, 2002) وباسكال بوير (Boyer, 2002)، وجاستن باريت (Barrett, 2004) حجّة ارتقائية متوافقة حول سبب ميل البشر إلى تخيل كائنات خارقة للطبيعة لديها مشاعر وأفكار ورغبات. فكثير من معرفتنا إنما تتعلّق بكائنات أخرى واعية، لا بسبب أنّ اللغة بطبيعتها نفسها اجتماعية فحسب، بل أيضاً لأن الجنس البشري تطوّر في بيئة كنّا فيها نصيد وتصطادنا حيوانات أخرى، أي أنّ العقل البشري ارتقى ليستطيع إدارة العلاقة بين الشركاء، والحيوانات المفترسة والفريسة. فأدمغتنا تتمتّع بنظام استدلال قوي من «قراءة العقل» يسعى بعدوانية لفهم أهداف الكائنات التي نتفاعل معها. وواقع الأمر أنّه من الأهمية البالغة لنا بأن ذلك من المنشط والمشجّع للناس على تفسير جميع الظواهر المعقّدة بوصفها نتيجة للفعل الواعي الذي قام به كائن آخر. ويعتبر جاستن باريت هذه الحقيقة شديدة الأهمية إلى حدّ أنه يحذّر الملحدين صراحة من أنه ينبغي لهم ألا يتوقّعون أن تتخلّى أغلبية الناس عن الإيمان بالله؛ لأن ذلك، عملياً، موجود في بنية أدمغتهم. وهذا ما يثير الفرضية المغرية ولكن غير المختبرة بأنّ الملحدين قد يتمتعون بنظام استدلال غير معتاد ضعيف في قراءة العقل، وهو ما قد يتوافق مع حقيقة أنهم يبدون أقلّ خضوعاً للالتزامات الاجتماعية.

خاتمة

يقودنا ما تقدّم إلى سؤال مهم، أثاره كولن كامبل (Campbell, 1972) منذ فترة طويلة، حول أي أنواع التنظيمات يمكن للملحدين أن يشكّلوها. فإذا كانوا غير عازمين على تبادل معوضات قائمة على أساس خارق للطبيعة، وفي الوقت نفسه لا يمكنهم الاستغناء عن الخدمات الروحانية لعامة

المؤمنين، فإنهم أقرب إلى التنافس مباشرة مع الكنائس. وربما يمكنهم أحياناً أن ينتظموا في تشكيلات للدفاع عن أنفسهم، ولكن في مجتمع يعاقب على الإلحاد، قد يكون هذا بمثابة وضعهم هدفاً واضحاً وسهلاً للقمع. وقد جادل دانييل دانيت (Dennett, 2006) بأنّ الدين متطفل ثقافي، تطوّر ليستغلّ البشر لا ليخدمهم. وعلى الرغم من ذلك، طالما توجد أعداد كبيرة من المواطنين متدينين في نظام ديمقراطي، لن تُمنح تنظيمات الملحدين مسؤولية الصحة العقلية العامة في مكافحة الدين. ففي هذه اللحظة من الارتقاء الإنساني يمثّل الإلحاد وجهة نظر أقلية، يمكن أن يعبر عنها المشككون ممّن ليس لديهم الكثير ليخسروه اجتماعياً، مقارنة بمشكّكين آخرين، ليسوا مستعدين لتغيير وضعهم في المجتمع. ومن ثم، فإنّ تاريخه المستقبلي قد يعتمد اعتماداً كبيراً على درجة النجاح التي يمكن للعلم المعرفي وغيره من المجالات أن يحقّقها إسهاماً في حركة الإلحاد الجديدة.

المراجع

Atran, Scott (2002). *In Gods We Trust*. Oxford: Oxford University Press.

Bainbridge, William Sims (2007a). *Across the Secular Abyss*. Lanham, MD: Lexington Boohs.

________ (2007b). *Nanoconvergence*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

Barrett, Justin L. (2004). Why Would Anyone Believe in God? Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Bloom, Paul (2004). *Descartes' Baby*. New York: Basic Books.

Boyer, Pascal (2002). *Religion Explained*. New York: Basic Books.

Campbell, Colin (1972). *Toward a Sociology of Irreligion*. New York: Herder and Herder.

Davies, P. C. W. (1982). *The Accidental Universe*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. Boston: Houghton MiZin.

Dennett, Daniel C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking.

Durkheim, Émile (1915). *The Elementary Forms of Religious Life*. London: G. Allen and Unwin.

Edgerton, Robert B. (1966). "Conceptions of Psychosis in Four East African Societies." *American Anthropologist:* vol. 68, pp. 408-424.

Hayes, Bernadette C. (2000). "Religious Independents within Western Industrialized Nations: A Socio-Demographic Profile." *Sociology of Religion*: vol. 61, pp. 191-207.

Henry, John (2000). "Atheism." in: Darrel W. Amundsen [et al] (eds.). *The History of Science and Religion in the Western Tradition: An Encyclopedia*. New York: Garland, pp. 182-188.

James, William (1979). *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

_______ (1986). *Essays in Psychical Research*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Putney, Snell, and Middleton, Russell (1961). "Rebellion, Conformity, and Parental Ideologies." *Sociometry*: vol. 24, no. 2, pp. 125-135.

Roco, Mihail C. and William Sims Bainbridge (eds.) (2003). *Converging Technologies for Improving Human Performance*. Dordrecht: Kluwer.

Schurman, J. G. (1895). "Agnosticism." *Philosophical Review*: vol. 4, no. 3, pp. 241-263.

Smith, George H. (1979). *Atheism: The Case against God*. Buffalo: Prometheus.

Sorokin, Pitirim A. (1937). *Social and Cultural Dynamics*. New York: American Book Company.

Stark, Rodney and Roger Finke (2000). *Acts of Faith*. Berkeley, CA: University of California Press.

_______ and William Sims Bainbridge (1987). *A Theory of Religion*. New York: Lang.

Swatos, William H. Jr., and Kevin J. Christiano (1999). "Secularization Theory: The Course of a Concept." *Sociology of Religion*: vol. 60, no. 3, pp. 209-228.

Turner, James (1985). *Without God, Without Creed*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Vernon, G. M. (1968). "The Religious "Nones": A Neglected Category." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 7, pp. 219-229.

Wilson, Edward O. (1998). *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Knopf.

Witte, James C. (2003). "The Case for Multimethod Design." in: Philip N. Howard and Steve Jones, (eds.). *Society Online*. Thousand Oaks, CA: Sage, pp. xv-xxxiv.

Wolf, Gary (2006). "The Church of the Non-Believers." *Wired*: November, pp. 182-193.

قراءات مقترحة

Bainbridge, William Sims (2007a). *Across the Secular Abyss*. Lanham, MD: Lexington Boohs.

_______ (2007b). *Nanoconvergence*. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.

Campbell, Colin (1972). *Toward a Sociology of Irreligion*. New York: Herder and Herder.

Dennett, Daniel C. (2006). *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York: Viking.

Turner, James (1985). *Without God, Without Creed*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

الفصل الثامن عشر

الدين والأخلاق

جون ريدر

التميزُ بين فضاءات الأخلاق واستقلالها

تُعدُّ المفاهيم العامة عن الأخلاق والدين جزءاً من تراث الحداثة؛ إذ تشكّلت استجابة للحتميات السياسية والبحثية العلمية[1]. في حين يقولب جزءٌ مألوف من السردية الدين والأخلاق بوصفهما فضائين متميّزين من الثقافة والتجربة. ويصوغ هنا خوسيه كازانوفا (José Casanova) النظرية العامّة للتميز على النحو الآتي:

كان عنصر نظرية العلمنة الجوهري هو صياغة مفهوم حركة التحديث المجتمعية بوصفها عملية من التميز الوظيفي وتحرير الفضاءات العلمانية ـ على رأسها الدولة الحديثة، واقتصاد السوق الرأسمالي، والعلم الحديث ـ من الفضاء الديني، وما يصاحب ذلك من تمييز وتخصّص للدين في إطار فضائه الديني الخاص المؤسّس حديثاً (Casanova, 2006: 12-13)[2].

(١) حول مراحل الكولونيالية المرتبطة بالتعريفات الأولى للدين انظر: (Chidester, 1996). فقد ارتبطت عملية التميز أيضاً باحتياجات الدولة القومية الحديثة في مراحلها الأولى إلى نظام عامٍّ مستقل عن السلطة الدينية. ويعطي شتاوت (Stout, 1981: 3 and 14) هنا تفسيراً تاريخيّاً لـ«تمييز الأخلاق بوصفها مجالاً ثقافيّاً مستقلاً» وبخاصة في فكرة «الاستقلالية المنطقية» للأخلاق بوصفها «ميزة للخطاب الأخلاقي غير مرتبطة بوقت». انظر أيضاً: (MacIntyre, 1990: 26-28 ff. and 174).

حول مفاهيم الدين، انظر: (Clarke and Byrne, 1993).

(٢) يدافع كازانوفا (Casanova, 2006: 13 ff.) عن هذه الأطروحة العامة (Casanova, 1994) في مقابل اعتراضات طلال أسد (Asad, 2003: chap. 6; Asad, 2006). فيجادل كازانوفا (Casanova, 1994) على الرغم من ذلك بأنّ التقاليد الدينية نفسها التي تقبل التمييز الحديث للكنيسة والدولة تقاوم الخصخصة وتؤدي دوراً في الميدان العام. ولن أسعى هنا للتعامل مع مفاهيم ونقد استقلالية الدين. انظر: (Lindbeck, 1984; Proudfoot, 1985; McCutcheon, 1997b; Dubuisson, 2003).

أودُّ أن أشكر كلّاً من وس إردلاك (Wes Erdelack)، وكورتس هات (Curtis Hutt)، وآندرو فليشر (Andrew Flescher) ويونغ لي (Jung Lee) وتوماس لويس (Thomas Lewis)، وديفيد ليتل (David Little)، وتشارلز لوكوود (Charles Lockwood)، وجين أوتكا (Gene Outka)، ومليسا بروكتور (Melissa Proctor)، ومايكل سلاتر (Michael Slater)، وكيفن شيلبراك (Kevin Schilbrack، جوناثان شوفر (Jonathan Schofer)، وبرايان سورلز (Brian Sorrells، وجفري شتاوت (Jeffrey Stout)، وسمنر تويس (Sumner Twiss).

تماماً مثل تمييز «الفضاءات» الأخرى عن الدين، تُدرك الأخلاق أيضاً بقناعة واسعة بوصفها «فضاء علمانيّاً» مستقلّاً. ويقال إنّ التمييز يفترض أن لا يحدث في عمل المفكّرين فحسب، بل أيضاً في المجتمع عموماً.

سنلقي النظر في هذا الفصل على ثلاثة معانٍ لاستقلالية الأخلاق (إضفاء الحالة الكونية/الكونية بوصفها اغتراباً (cosmization as alienation)، وقواعد العمق (depth grammar)، والممارسات)[٣]. وسوف أقدّم اعتراضاتٍ شائعةً (مقدّمة ولكنها غير مقنعة "concesso non dato") ضدَّ الكوننة، وقواعد العمق، مع الدفاع عن فكرة الممارسات المستقلّة (المتداخلة أحياناً).

الكوننة بوصفها اغتراباً

«الكوننة» (Berger, 1969 [1967]) هي العملية التي يبرز بها نظام أخلاقي من صنع البشر ويجسّد بوصفه واقعاً أوسع (على سبيل المثال إله أو مبدأ كوني). وبمجرد إبرازه وتجسيده، يعتبر الواقع الأوسع آنذاك في منزلة المصدر الميتافيزيقي والأرضية التشريعية للنظام الأخلاقي. ما هو إنساني في كلّيته يصوّر بوصفه واقعاً أعلى من البشر. وسوف أنظر هنا في التباينات التي تعتري هذه الثيمة عند كلٍّ من بيتر برغر (Peter Berger)، وكلفورد غيرتز (Clifford Geertz)، وكاثرين بل (Catherine Bell).

جادل برغر (Berger, 1969 [1967]) مستشهداً بكلٍّ من فيورباخ

---

(٣) تشير الاستقلالية في ثوب التمييز إلى طرائق الاعتقاد والممارسة المستقلة عن الدين؛ فأخلاق الاستقلالية ـ التشريع الذاتي لكائن عقلاني ـ هي صياغة من صيغ مختلفة لاستقلالية الأخلاق بالمعنى الأوسع. انظر: (Adams, 1987a; Schneewind, 1988).

(Feuerbach)[٤]، ودوركايم (Durkheim)[٥]، بأنّ البشر ينتجون أو «يقومون بتجسيد (externalize)» «نوموس» (nomos) بصورة خارجية؛ أي النمط الذي يصبح له وقتئذٍ واقع «موضوعي» خاصّ بذاته بوصفه تقليداً؛ ثم تأتي الأجيال الجديدة «لتقوم باستيعاب (internalize)» النمط عبر عملية مشاركة اجتماعية[٦]. فنحن نختبر قلقاً عميقاً، على الرغم من ذلك، حول ما يعتري النوموس من عدم استقرار (Berger, 1969 [1967]: 89). ففي مسار نشوء الإنسان، وكطريقة لتهدئة القلق، يصبح النظر إلى النوموس بوصفه واقعاً أوسع؛ أي «يتكونن» (cosmize) (Berger, 1969 [1967]: 24-28)[٧]. ومن ثَم، فإن النوموس في البداية يجسد في صورة خارجية (externalized)، ثم يأخذ شكلاً موضوعياً، ثم يتمّ استيعابه داخلياً بوصفه عملية إنسانية من خلق ـ المعنى. ومن ثم تسجل عملية الكونة النوموس في طبيعة الواقع الكوني، وتعيد استيعابه بوصفه بنية يجب أن يمتثل البشر لها[٨].

أن تمارس الكونة ـ أن تبرز النوموس وتجسده ـ يعني نسيانك أن النظام الاجتماعي هو اختراع إنساني قابل للتغيير. إنه نسبة ما هو فعليّاً من خلقنا أو من بنائنا إلى طبيعة الأشياء. والكونة تجعل النوموس يبدو معتمداً على مصدرٍ وأرضية أعلى من الإنسان، بينما هو في الواقع منتج إنساني مستقل. وهذه الكونة هي «اغتراب»: العالم الذي هو من صنع الإنسان مفسّر في ضوء مفاهيم تنكر أنه نتاج إنساني. . . وجوهر الاغتراب بأنواعه هو فرض حتمية وهمية على العالم الذي صنعه الإنسان» (Berger, 1969 [1967]: 89 and 95). فضلاً عن ذلك، فإنّ الكونة في نموذج مقدّس، كونة دينية، هي الصورة الأولى والأهم من بين صور الكونة؛ إذ تحدث الكونة المقدّسة عندما يقال إنّ

---

(٤) حول فيورباخ، انظر: (Harvey, 1997 [1995i]).

(٥) لنقد الإبراز والتجسيد بوصفهما نظرية لا يعني إنكار أن الأديان تشكّل معظم الوقت هُوية أخلاقية وتحفظ دوامها. انظر: (Cladis, 1992; 2001: xix-xx).

(٦) يرمز النوموس إلى «مجتمع» في صورة نظام أخلاقي ـ سياسي (Berger, 1969 [1967]: 6-7 and 19-21).

(٧) يقول برغر أيضاً إنّه عند التسليم بالنوموس كأمر واقع، فإنّه يتكونن (Berger, 1969 [1967]: 24-25).

(٨) يقول برغر (Berger, 1969 [1967]: 85-87) إنّ الاغتراب هو نوع من «التوسيع المفرط في التشيّؤ» (overextension of objectification) لكنّني أظنّ أنه يعني أنّ هذا التوسيع المفرط يمثل عملية الكونة المميزة.

الواقع الأوسع الذي يتطلّب النوموس هو واقع مقدّس[٩]. وفيما بعد أصبح هناك صور علمانية من الكونية، لكنّ النموذج الأوليّ هو ديني: «الوصفة» الأساسية للتشريع الديني هي تحوّل المنتجات البشرية إلى موجودات واقعية (وقائعيات) متعالية أو غير إنسانية»[١٠].

يجد المرء أيضاً نسخة من الكونية عند غيرتز (Geertz, 1973b: 89-90 and 112; 1973a: 126-127): «روح الشعب» (ethos) هي «ضمنية في» أو «مفروضة من، أو «مثالياً معدّلة وفقاً للـ«واقع الفعلي»»[١١] فهي في حدّ ذاتها سواء في جانبها المعياري أم الميتافيزيقي جزافية، ولكن بأخذها مجتمعة نجدها تشكّل غشتالت أو صورة كلية ذات نوع معيّن من الحتمية» (Geertz, 1973a: 130-131). وعندما تنصهر الرؤية العالمية وروح الشعب طقوسياً في توليفة من الرموز المقدسة يصبح لديها «انسجام» (congruence) يعمل على «استدامة كل منهما باستعارة كل منهما سلطة الآخر» (Geertz, 1973b: 89-90; 1973a: 129).

ومن ثم، فإنّ «الخبرة التسلطية التي تبرّر بل وتجبر» نراها تخفي عشوائية روح الشعب؛ فالتبرير ظاهر فقط، لكنّه غير حقيقي: «في الأساطير والطقوس لا تُصوَّر القيم بوصفها تفضيلات إنسانية ذاتية بل بوصفها الظروف المفروضة للحياة في عالم ذي بنية معينة» (Geertz, 1973a: 131)[١٢] والتقاليد إنما تصوّر

---

(٩) يتبنّى برغر المفهوم «الجوهري» عن المقدّس بوصفه قوة «غامضة ومريعة» تتجاوز البشرية، لكنّها مرتبطة بها، وهو ما يناقشه في الملحق الأول من (Berger, 1969 [1967]: 175-177). انظر أيضاً: (Berger, 1974). وكذلك (Clarke and Byrne, 1993: 6-7, and Hervieu-Léger, 2000) حول التعريفات الجوهرية مقابل التعريفات الوظيفية للدين. وانظر أيضاً: (Alles, 2000: 112)، الذي يطرح وجهة نظر مقابلة لكل من (Spiro, (1968 [1966], and Geertz, 1973b).

(١٠) كان في إمكان برغر أن يقول إنّ الدين هو مجرّد صورة من الكونية: «الدين هو كونية في نموذج مقدّس» (Berger, 1969 [1967]: 25). لكنّني أعتقد أنه يضع خبرة مستقلة عن الواقع المقدّس يتمّ عليها إبراز النوموس وتجسيده. انظر: مقالات هارفي الأولى (Harvey, 1973; 1979) وملاحظاته مؤخّراً حول طرائق قراءة برغر (Harvey, 1997 [1995]: 275 ff.). يقول هارفي (Harvey, 1997 [1995]: 264-268) إنّ برغر يتبنّى وجهة نظر عن «الإبراز بوصفه شبكة مشكلة اجتماعياً»، في مقابل نظرية «الشعاع» عند فيورباخ في أعماله الأولى؛ لكن فكرة التجسيد تظلّ: إنّ الأديان «تحوّل المنتجات البشرية إلى وقائعيات خارقة للبشرية» (ص٢٦٨). فضلاً عن ذلك، فإنّ الأديان تخدم بوصفها أشكالاً من الثيوديسيا التي تستجيب للمواقف الهامشية (ص٢٦٦ و٢٧٠ ـ ٢٧١). حول هارفي، انظر: (Green, 1997).

(١١) تشمل «روح الشعب» عند غيرتز أيضاً «نمطاً جمالياً» ولكنّني أركز هنا على المعنى الأخلاقي السياسي.

(١٢) انظر: (Geertz, 1999: 12) حيث ينكر أنّ «الدين ما هو إلا قناع وإضفاء للغموض، غطاء =

روح معينة بوصفها ضمنية في أو مفروضة بواسطة طبيعة الأشياء وطبيعة الأشياء معدّلة وفقاً لهذا النوع من أرواح الشعوب.

فكرة أنّ الأديان تحوّل ما يعدّ بناء بشرياً محضاً (وعشوائياً) إلى مصدر وأساس متعالٍ عن البشر نجدها باقية أيضاً عند كاثرين بيل (Bell, 1992)؛ إذ نراها تسعى (Bell, 1992: 108) لتجنّب «إضفاء الغموض» على «المنظورات اللاهوتية» أو الزعم بأنّ إضفاء الغموض هو «عنصر أساس فيما يفعله المقدّس» مثلما «تميل المنظورات العلمية الاجتماعية» إلى تأكيده. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ نظرتها عن إضفاء الحالة الطقوسية تبدو متضمّنة لفكرة وضع القناع: «إضفاء الحالة الطقوسية لا ترى كيف تخلق مكاناً وقوة وحدثاً وتقاليد وكيف تعيد تعريف أو توليد الظروف التي تستجيب لها... في رؤية نفسها مستجيبة لبيئةٍ ما، فإنّ الطقوسية تفسّر منظوماتها الخاصة بها على أنها أثرت في الفاعلين من أكثر من مصدر تسلطي، عادة من حيث تجاوز المجتمع الإنساني المباشر نفسه» (Bell, 1992: 109-110).

ومن ثَم ما يحدث هو منح ما هو، في الواقع، عمليات وتمييزات إنسانية خالصة مصدراً وتشريعاً خارجاً عن البشر. وتعتمد «فعالية» الطقوس على مشاركين غير مستوعبين لما يحدث فعلياً (Bell, 1992: 108 and 140-141): «يتضمّن إنتاج منظومات مبنية ومنظمة وتشييئها في البيئة نوعاً من عدم الإدراك (misrecognition) لمصدر هذه المنظومات وعشوائيتها؛ إذ يميل الناس في المرور بتجربة هذه المنظومات إلى رؤيتها منبثقة عن قوى أو واقع يتجاوز المجتمع وأنشطته، في صورة إله أو تقاليد مثلاً، ومن ثم تصويرها والإقرار بأنها التنظيم النهائي للأكوان»[١٣].

ولكن ما هي الاعتراضات على الكونة بوصفها أطروحة اغتراب؟ يبدو

= أيديولوجي شامل لطموحات علمانية، أنانية بصورة أو بأخرى». وأحسبه في هذا يقول إنّ تركيبة «نموذج من» ـ «نموذج لـ» ليس مجرّد استخدام أداتي أو تلاعبي للرموز الدينية.

(١٣) تشدّد بيل على الرغم من ذلك أنّ المشارك يتلقّى تمكيناً عبر عمليات «الموافقة والمقاومة والاعتماد المتفاوض عليه» (Bell, 1992: 116 and 206-208; pp. 81-84 on "redemptive hegemony"). والمسألة المثيرة للاهتمام هنا هي أنه في عام ١٩٩٧ تبدو بيل في بعض الأحيان مشددة على ثيمة عدم الإدراك (ص٨١ ـ ٨٢ و١٦٩)، لكنها أيضاً تقول إنّ المشاركين غالباً ما يكون لديهم أغراضٌ واعية ولا يكونون مخدوعين فيما يتعلّق بما يحدث فعليّاً (ص٢٢٤ ـ ٢٢٥، ٣٠٦ و٣٣٢). حول إسهام بيل في هذا السياق، انظر: (Schilbrack 2004: 85 ff).

غيرتز في حقيقة الأمر كأنّ لديه عقلين في هذه المقالات الكلاسيكية (Geertz,1973a; 1973b). فهو يبدو من ناحية زاعماً أنّ عملية التوليف الطقوسي تنتج الإقناع الكاذب بأنّ روح الشعب لها مصدر وأساس في العالم الواقعي. ما ينبغي أن يكون هو جعله يظهر بوصفه مقتضى لما هو كائن (Geertz, 1973a: 126-7). ويبدو من ناحية أخرى مقترحاً أنّ التقاليد تقدم طريقة سليمة للتبرير: «مثل النحل الذي يطير على الرغم من نظريات علم الطيران التي تنكر حقّه في الطيران، على الأرجح تستخرج الأغلبية الساحقة من البشر بشكل متكرر استنتاجات معيارية من المقدّمات الواقعية (واستنتاجات واقعية من المقدّمات المعيارية، فيما يتعلّق بالعلاقة بين روح الشعب والرؤية العالمية في حالة دائرية) على الرغم من تأملات الفلاسفة المحترفين ـ المصقولة والخالية من العيوب وفق معاييرهم الخاصة ـ حول «الخداع الطبيعي» (Geertz, 1973a: 141).

هكذا يبدو غيرتز مقترحاً أنه يمكن أن يكون هناك «طريقة معقولة للعيش» (Geertz, 1973a: 130) «طريقة من الحياة متكيفة على نحو مثالي» (Geertz, 1973b: 90) مع رؤية خاصة لطبيعة الأشياء، والعكس صحيح. وعملية التبرير الموجودة في التقاليد الدينية ليست عملية من الإسقاط التي تسفر عن عدم الإدراك والاغتراب[١٤]؛ بل رؤية عالمية وروح شعب تشرعان بعضهما بعضاً في شبكاتهما من الاعتقاد، تماماً مثلما تراهما التقاليد على هذه الهيئة[١٥].

دعونا نواصل الحديث في هذا السياق على نحو أوسع، إذا فهمنا كيف تعمل عملية التبرير، وإذا كان فهمنا للمخيلة الدينية هو فهم شمولي (holistic)

---

(١٤) يعتقد ماك كوتشيون (McCutcheon, 1997a: 459) ـ في جزء من رؤيته لدور الباحث بوصفه من يميط اللثام عن المزاعم اللاتاريخية العالمية باعتبارها «آليّات للسلطة والسيطرة» (ص٤٦١) ـ أن غيرتز كان محقاً في قوله إنّ الأديان تقدّم مظهراً زائفاً للحتمية. ولكن بعض الأديان تقرّ بمحدوديتها وقابليتها للتعديل، بل تعترف بأنّ الأديان «تدافع عن قضايا السلطة الاجتماعية وتنافسها» (ص٤٥٢)، وهو ما لا يتكافأ مع رؤية أن المزاعم الدينية تخفي وراءها القوى الفعلية ذات التأثير.

(١٥) انظر (Frankenberry and Penner, 1999: 621, note 5)، وشيلبراك (Schilbrack, 2005b: 446-447) حول المفاهيم الدينية بوصفها خيالات؛ إذ نراه يجادل (Schilbrack, 2005b) في أن غيرتز لا يعرض ولا يفترض ثنائية المنظومة ـ المضمون، تلك الفكرة عن المعتقد بوصفه حالة ذهنية خاصة، أو نظرية معينة عن الحقيقة. انظر أيضاً: (Schilbrack, 2002; 2004; 2005a).

من دون أيّ خلل[16]، ينبغي القول إنّ البشر يبحثون عن أسباب في كيفية دعم الأشياء للطريقة التي يجب أن يعيشوا وفقها؛ وهي الطريقة التي يحقّقون بها التماسك في شبكات اعتقادهم[17]. وما يتغير عبر الثقافات هو الرؤى، الميتافيزيقية والأخلاقية، والأنواع المختلفة من الروابط التي تتصورها التقاليد. ومثلما شدد غيرتز، ينبغي لنا السعي لكسب «استبصار حول ماهية القيم وكيفية عملها» بالنظر إلى «الناس الفعليين في مجتمعات فعلية تعيش في ضوء ثقافات فعلية» (Geertz,1973a: 141).

ولكن إذا كانت هناك روابط داخلية ـ في سياقات ثقافية متنوعة ـ بين ما يكون وما ينبغي أن يكون، الحقيقة والقيم، فما عساها تكون؟[18] يجادل روبرت جورج (George, 1992: 32-33, 35-37 and 41 note 20) في أن المرء لا يحتاج إلى ادعاء أنه يستخلص استنتاجات أخلاقية تحوي «أسباباً للفعل» من مقدّمات لا تحوي أيّاً من تلك الأسباب بغية إثبات أنّ المعايير الأخلاقية تعبر عن غايات تعدّ «في جوهرها خالية من العيوب إلى حد الكمال للبشر» (George, 1992: 35). وتشير المقدّمات نفسها إلى هذه الغايات (انظر أيضاً: MacIntyre, 1984; 1988). لا يوجد التزام بوهم «يكون ـ وما ينبغي أن يكون»، فالمرء لا يحتاج إلى زعم أن الاستنتاجات الأخلاقية تنبثق منطقيّاً عن مقدّمات غير أخلاقية تماماً بغية اعتبار أنّ الرؤى العالمية الدينية (والبدائل العلمانية) غالباً ما تحوي مفاهيم الغايات الخالية من العيوب إلى حد الكمال للبشر؛ ومن ثَم تؤسّس الرؤية العالمية بهذا المعنى لروح الشعوب[19].

---

(١٦) انظر: (Stout, 1981 passim; 1983: 310) حول «الشمولية الإبستيمولوجية» (epistemological holism): يختبر المرء رؤية على خلفية مجموعة ما من معتقدات أوسع، لا على أساس معتقدات المرء بكاملها (Stout, 1981: 274, note 9)؛ ولا تستلزم النظرة الشمولية أيضاً الأطروحة الدلالية (semantic) التي تفيد بأن الثقافات هي «كليات محتوية لذاتها» (انظر أيضاً: Moody-Adams, 1997; Tanner, 1997). انظر (Stout, 1993; 2001 [1988]; 2004: chap. 10) حول «التبرير نسبة إلى السياق» وكذلك رؤيته في «الالتزام الاستنتاجي» (inferential commitment) (Stout, 2004: chaps. 8 and 12).

(١٧) انظر: (Byrne, 1998: 90-91). يرى غيرتز أنّ الأديان تؤكّد «القيم الإنسانية الأعمق وتماسك البنى الأنطولوجية الأكثر أساسية». وهي النقطة التي أثارها كلٌّ من لوفن ورينولدز (Lovin and Reynolds, 1985: 30-31; 1986; 1992; Lovin, 1985)، انظر أيضاً: (Gustafson, 1973; 1981; 1984; 1996) و(Schilbrack, 2005b: 432-433).

(١٨) عدّلت في هذا السياق تصنيفات نايبور (Niebuhr, 1999).

(١٩) انظر: (Keown, 1992) حول القابلية للكمال (perfectability) في التقاليد البوذية.

نموذج آخر (يصل ما يكون بما ينبغي أن يكون) يتمثّل في فكرة مصدر للقانون الأخلاقي متجاوز لقدرة البشر، ويمثّل هذا القانون الأخلاقي وظيفة القيادة عند المشرّع أو الشخص المهيمن. لا حاجة إلى وجود إشارة إلى التعسّف؛ لأنه حتى لو كان القانون متجذراً في «الإرادة» وحدها، بدلاً من «العقل»، يمكن القول إنّ المشرع يقود وفقاً لخاصية أو طبيعة معينة (Adams, 1987c). وهو النموذج الذي نراه في فكرة أن القانون الأخلاقي يواجهنا ببساطة في صورة مطلب مقيد لرغباتنا وانفعالاتنا.

وهناك نموذج آخر يتمثّل في فكرة استجابتنا لخاصية الواقع أو ربط أنفسنا بها، فرؤانا للخير والحق تتعدّل بحسب ظروف البيئة الأوسع (Geertz, 1973a: 130). وبناء على ماهية الأشياء، بعض الخير قد لا يكون متاحاً لنا، بينما يمكن الحصول على خيرات أخرى[٢٠]، فنحن نجد في البيئة الأوسع قوى معادية أو داعمة لصراعنا من أجل الازدهار والسعي للعدالة. ونحن بصفتنا فاعلين، نستجيب بالضرورة لكيفية تفسيرنا طبيعة الأشياء. فنحن لسنا في حاجة إلى إيجاد مفهوم الغايات الخالية من العيوب إلى حد الكمال للبشر أو فكرة المشرع المتجاوز لقدرة البشر كي نميز وجود رؤية عالمية ترسّخ لإمكانيات وحدود (Lovin and Reynolds, 1985; 1986; 1992). فالتقاليد التي تميز الفضيلة عن السعادة ما زالت تعمل بواسطة رؤى عن الخيرات الأخلاقية وغير الأخلاقية المتوافرة أمام البشر. يشابه هذا في الخطاب المعاصر الفكرة المنتشرة بأن طبيعتنا البيولوجية والسيكولوجية والاجتماعية - في الواقع موقعنا في الطبيعة ككل - ترسخ عناصر الازدهار والعدالة الإنسانية الأساسية وحدودها (Nussbaum, 2000).

مجمل القول، بدلاً من التنظير لعملية وهمية متأصلة من الإسقاط والتجسيد، يمكن القول إنّ المخيلة الدينية تربط الرؤية العالمية وروح الشعب بطرائق مختلفة، مع تنوّع من الاستعارات والنماذج[٢١]. ويبقى السؤال

---

(٢٠) انظر: (Stout, 2001 [1988]: 48-9).

(٢١) (Green, 1998; 2002; McFague, 1987). المعنى الذي أقصده بالمخيلة الدينية مستوحى من رؤية هارفي عن فيورباخ في أعماله الأخيرة: «الدين هو استجابة تفسيرية لكوكبة من القوى التي تؤثر في الذات» تسوقها «رغبة عارمة في العيش والازدهار» (Harvey, 1997 [1995]: 231, 263; 271 and 280). انظر أيضاً: (Guthrie, 1993: 19-20, 191 ff, 212 note 137; 2000) الذي يجعل من المخيلة الدينية جزءاً =

الميتافيزيقي مفتوحاً: فمن الجائز أن يكون هناك واقع أخلاقي أوسع يتجاوز البنى الاجتماعية، وقد لا يوجد[٢٢].

قواعدُ العُمق

ثمّة معنى آخر لاستقلالية الأخلاق يفيد أنّ لها مضمونها الخاص المتميز وتبريرها، المتاحَين للبشر المستقلّين عن الرؤى العالمية الدينية أو شبه الدينية الواسعة. فهناك قواعدُ عمقٍ أخلاقية، إذا جاز القول، تكمن وراء اللغات الأخلاقية[٢٣]. حتى في عدم وجود واقع أوسع[٢٤]، يظلّ هناك مصدرٌ وأساسٌ بطريقة أو بأخرى في الطبيعة الإنسانية نفسها[٢٥]. وكشفت أطروحة أنّ الكونة اغتراب، على ما يبدو، عن عدم اعتماد الأخلاق على مصدر وأساس متجاوز لقدرة البشر؛ وإيجاد مصدر وأساس في الطبيعة الإنسانية بحد ذاتها يكشف أن الأخلاق، على الرغم من كونها بنية بشرية تماماً، فإنها ليست اعتباطية، ومن ثَم، فإن فكرة أنّ الشكل الجوهري للأخلاق مصدره قواعد العمق (a depth grammar) هذه، هي فكرة تأتي في عدة أشكال مختلفة.

على سبيل المثال، صاغ رونالد غرين (Green, 1978; 1988) تفسيراً من

= من محاولة تجسيم (anthropomorphizing) عامة لتفسير العالم والتأثير فيه. وقد ظلّت ديانات كثيرة تجسيمية بالطبع، ولكن يبدو من غير المعين في هذا السياق أن نستبعد من فئة الدين (واعتبارها مثل الفلسفة) تلك التقاليد التي تعتبر المخيلة ذات الطابع الشخصي في مقام ما يجب أن يكون متعالياً متجاوزاً قدرات البشر بغية القبض على الواقع وتحقيق التحرّر. حول غوثري، انظر: (Harvey, 1997 [1995]; Saler, 2000 [1993]: 131-137).

(٢٢) انظر: (Clarke and Byrne, 1993: 170-171 and 204-205); (Levine, 1992: 390, note 6). وأنا لا أشير هنا إلى أنّ هناك «وهماً ورائياً» في الزعم بأنّ الإسقاط والتجسيد بحكم طبيعة الحال ينتجان وهماً اغترابياً؛ بل أتعامل مع زعم الحقيقة أنه جزء من الفرضية التفسيرية. ويبقى السؤال إذا كان هذا التفسير مقنعاً أم لا. وقد اقترح برغر (Berger, 1969 [1967]: Preface, Appendix II, passim) أن نظريته السوسيولوجية تضمّنت أسئلة حول الحقيقة الدينية، لكنّي أقرأ الكونة بوصفها عملية تزوير متأصلة.

(٢٣) حول استعارة «البنية العميقة»، انظر: (Levine, 1992).

(٢٤) لا تستبعد أطروحة الاغتراب سوى مصدر وأساس متجاوز لقدرة البشر: وهي لا تؤكّد بالضرورة أنّ القيم أو المعايير هي مجرد موضوع رغبة أو تفضيل فعلي (Byrne, 1999 [1992]: 140-141, passim).

(٢٥) يجادل رورتي (Rorty, 2006) على أثر ذلك في أنّ أيّ مفهوم من هذا النوع هو ببساطة صدى للكونة. وقد أوحى برغر نفسه (Berger, 1969 [1967]: 25) أنّ النوموس قد يعتمد على «طبيعة الأشياء» سواء «كونياً» أو «أنثروبولوجياً».

منظور الكانطية الجديدة (neo-Kantian)، يرى على أساسه أنّ العقل هو وسيلة وغير متحيز؛ وعند تطبيقه في الظروف الأساسية للحياة الاجتماعية، فإنه يسفر عن حتميات أخلاقية. ومن المهمّ للجميع (في إطار أي جماعة اجتماعية) تبني نظام متّفق عليه لحلّ صراعات المصلحة من دون لجوء إلى العنف[٢٦]. ويجادل غرين أيضاً في أنّ الافتراضات الدينية من الضروري أن تضع النظام موضع التنفيذ. وهو يرى أن الواجبات الأخلاقية قد لا تحضر في حالة استثنائية بوصفها أموراً خاصة فيما يتعلّق بمصلحة الفرد؛ ففي بعض الحالات، عندما يكون الفرد ضحية قوى شريرة أخلاقيّاً، يمكن استعادة ما خسره ومعاقبة الضحايا؛ ولكن في مواقف أخرى، يمكن أن تكون الخسارة غير قابلة للتعويض ويسلم الضحايا من العقاب؛ إذ يجادل غرين هنا في أننا يجب أن نفترض شكلاً ما من جبر الضرر والعقاب يفوق قوى البشر[٢٧]. ويجادل غرين كذلك في أن الأخلاق تحتاج إلى فاعل خارق للقدرة البشرية يمكن أن يغفر ويعذر بطريقة لا يستطيعها البشر ـ أي من دون اللين في القانون الأخلاقي.

خلاصة القول، يجد غرين عبر الثقافات صياغة لنظام أخلاقي، ومجموعة ما من المعتقدات والممارسات فيما يتعلّق بالقصاص والتخفيف من آثاره. وهو يدرك أنّ بعض نقّاد الدين سيجادلون بأنّ هذه المسلّمات ليست مطلوبة للالتزام الأخلاقي، بل هي ضلالات اخترعت لتعزيز الأعراف الإنسانية الخاطئة غير المكتملة. ويمكن للناقد أن يحتفظ بنموذج غرين في الأخلاق، وفي الوقت نفسه يحاجّ في أنّنا يجب أن نقوم بذلك مع الأعراف الإنسانية لتوفير جبر الضرر والعقاب والتوافق[٢٨].

---

(٢٦) من المهم هنا ملاحظة أنّ المصلحة الذاتية يمكن أن تعني مصالح ذات معينة أو مصالح تتعلق بالذات أو بالآخر.

(٢٧) انظر: (Stark and Bainbridge, 1985: 8) بصدد فكرة منح الأديان «معوضات عامة قائمة على افتراضات خارقة للطبيعة»؛ إذ يوظف الفاعلون الدينيون الاختيار العقلاني فيما يفيد تقييم «المكاسب المحتسبة مقابل الخسائر المتوقعة»، في ضوء «المعلومات» و«الخيارات» و«التفضيلات والأذواق» (Stark, 2000: 247-248). ويرفض ستارك (Stark, 2000: 249) الإيثار بوصفه «نسبة سلبية للمكاسب/ الخسائر عوضاً عن فوائد الآخرين»، لكنه يفسر التضحية بالذات على أنها أكثر مكاسب من. . . البقاء. حول نظريات الفاعل العقلاني، انظر: (Euben, 1999: chap. 1).

(٢٨) يقول غرين نفسه إننا يمكن أن نخفق في المُضيّ عبر المشروع العقلاني الكامل في تعبيره =

كان ديفيد ليتل (Little, 1986; 1993) قد جادل في أنّ مفهوم تيّار اللوكيون الجدد (neo-Lockean) عن الحقوق الطبيعية أو الإنسانية يقوم على مبدأ واضح بذاته متاح أمام العقل. وهذا المبدأ الأعلى ليس فطريّاً؛ بل يتطلّب تغذية وتربية (Little, 1986: 94, 116-117, note 87). ولكن بمجرّد الإمساك به، نجده لا يقرّ ولا يتطلّب أيَّ تبرير إضافي، وعند التفكير فيه مليّاً لا يمكن مراجعته؛ لأنّه تم افتراضه مسبقاً في أيّ أحكام أخلاقية نصدرها (Little, 1986: 92-94, 116-117, note 87, 119, note 97). وينصّ هذا المبدأ على أنه سيكون من الخطأ، بدافع متعتنا أو مصلحة أخرى تتعلّق بالذات، إذا «قيّدنا حرية [الآخرين]، وسببنا لهم معاناة شديدة، أو سبّبنا لهم عجزاً أو شوهنا صورتهم، أو استولينا على ممتلكاتهم، أو دمّرناهم، أو رفضنا مساعدتهم بأقلّ ما يمكن تحمله من تكلفة» (Little, 1986: 90-94, 97-98, 100-104; 1993). ويجد المبدأ تعبيراً في حقوق عدم التدخّل والحق في المساعدة.

بناءً على ما تقدّم، فإنّ المبدأ هو «أساس شامل للحياة البشرية غير قابل للتغيير» (Little, 1986: 81). وهو ينطبق على جميع الثقافات وأيضاً مبرّر فيها كلّها، ما لم تكن القدرات الأساسية قد أصابها تآكل بسبب الظروف البيولوجية أو الاجتماعية، ولا يدلي ليتل بالكثير حول أنّ الجميع سيتمسكون بالمبدأ بصورة انعكاسية. فضلاً عن ذلك، فإنّ الثقافات المختلفة ستعبّر عن المبدأ وتفسّر الحالات بصور مختلفة. وعلى الرغم من ذلك، يحاجّ ليتل في أنّنا لا يمكننا فحسب التمسّك بالقانون الأخلاقي باستقلال عن الوحي، بل إنّ مضمونه وتبريره مستقلان عن المعتقدات الدينية؛ فالقانون الأخلاقي مستقلّ متميز عن الدين. ويمكن للمؤمنين أن يضعوا هذا القانون الأخلاقي تحت مظلّة دينية عندما يعزون الطبيعة الإنسانية إلى الخالق؛ ولكنّ الأخلاق مثلما يعرف البشر لها مضمونها وتبريرها الخاص بها.

علاوة على ذلك، وفيما يتعلّق بهذه النسخة من قواعد العمق، فإنّ المطلب الأخلاقي واضح في ذاته، أو مبرّر لذاته بمعنى أنه ليس متأسساً

= الديني (Green, 1988: 16-17). انظر: (Byrne, 1998; 1999 [1992]; Levine, 1992; Stout, 1981) في رؤيتهم غرين.

على أيّ حقائق إضافية حول الطبيعة البشرية[٢٩]. إنه ملمح من ملامح التجربة البشرية، لكنّه على الرغم من ذلك يمكن أن يفترض مسبقاً ويتطلّب معتقدات أخرى لتحديد ـ على سبيل المثال يمكن أن يتأذّى البشر بطرائق مختلفة ـ لا يعتمد في تبريره على معتقدات أخرى حول الطبيعة البشرية (George, 2004 [1999]; Larmore, 2005). في مقابل مبدأ ليتل الفردي الذي عبر عنه في ضوء الحقوق الطبيعية أو الإنسانية، ولكن بمفهوم مشابه عن نقاط انطلاق واضحة في ذاتها، يجادل كلّ من غرايزز، وبويل وفينس وجورج (Grizez, Boyle, and Finnis, 1987; George, 2004 [1999]: 37-54 and 68-69) في سبيل قانون طبيعي حديث يتألّف من مبدأ أول للعقل العملي («الخير يفترض أنّ يفعل»)، ومجموعة من الخيرات الواضحة بذاتها، «مبدأ أول للأخلاق» (اختر. . . فقط تلك الإمكانيات. . . متوافقة مع الإنجاز البشري المتكامل») و«طرائق مسؤولية» مدفوعة بحافز[٣٠].

يظل هناك صورة أخرى من قواعد العمق تنجذب إلى طبيعة اللغة الأخلاقية، أو الخطاب «التواصلي». حتى لو لم يؤكد المرء معتقدات دينية، فإنّ افتراضاته الأخلاقية السابقة ستظلّ سليمة؛ ومن ثَم، فإنّ الأخلاق مستقلّة عن الدين. على سبيل المثال، جادل يورغن هابرماس (Habermas, 1991 [1983]; 1995 [1993]) في أن هناك فكرة مثالية أساسية ـ القبول غير القسري عند جميع المتأثرين ـ متأصلة في الخطاب الأخلاقي التواصلي[٣١]. وجادل هير

(٢٩) انظر بورتر (Porter, 2005)، الذي يميز بين المبادئ الملاحظة في حد ذاتها والمبادئ المسبقة.

(٣٠) انظر نقد بورتر (Porter, 2005: 37-39, 127-131, 236-237). هناك نسخات أخرى للقانون الطبيعي مستقلّة عن الوحي، ولا يزال لديها مضمون ثيولوجي وتبرير، على سبيل المثال، القانون الأخلاقي بوصفه علاقات بمخلوقات الله. ويصرّ بعضهم على أنّ القانون الطبيعي يجب أن يصحّح ويستكمل عبر نصّ وتقاليد، أو حتّى أن يتضمّن مثل تلك التفسيرات بصورة متوارثة (Porter, 1999; 2005). انظر تمييز هاردت (Herdt, 1997: 17-8 ff) بين المفاهيم «الكلاسيكية» و«الحديثة» عن القانون الطبيعي. انظر أيضاً شتاوت (Stout, 1992).

(٣١) انظر مكارثي (McCarthy, 1991 [1978]: 279; 1995 [1991]: 130-136) حول هابرماس الذي يجادل في سبيل إعادة بناء إمبريقي للممارسة التواصلية، بدلاً من بنية متعالية للضمير. انظر: (Habermas, 2002: 162-164; Mendietta in Habermas, 2002: 23-24) حول فكرة أن الديانات تظل مفيدة بمعنى أن تكون الرؤى المتبناة في إطارها لم تسترد كاملة. ويجمع غيمويل (Gamwell, 1990) في المقابل بين رؤية للأخلاق بوصفها مطلباً متعالياً وأطروحة حيث يجب على المرء بالضرورة أن يقدّم افتراضات ميتافيزيقية. انظر: (Fiorenza, 1992).

(Hare, 1952; 1963; 1981) أيضاً في أن القابلية للتعميم والشمولية هو مطلب من مطالب اللغة الأخلاقية؛ مفترضاً مصالح إنسانية أساسية معينة كأن يقيد «العقل» «الحرية»[٣٢]. رؤى تزعم أنها تعتمد على خطاب أخلاقي على هذا النحو غالباً ما تميز بين القواعد الأخلاقية الأساسية وعالم منفصل من المثل أو رؤى عن الخير (Mitchell, 1980; Yearley, 1993; Hare, 2007). ومجموعة أخرى من الرؤى ذات صلة لا تنظر إلى الخطاب الأخلاقي بحد ذاته، بل تؤسس لمعيار أو معايير شاملة ـ على سبيل المثال، مجموعة من حقوق الإنسان ـ في معتقدات مشتركة حول الفعالية الإنسانية (انظر مثلاً: Gewirth, 1978). وهي معتقدات ـ صريحة أو ضمنية ـ يُفترض إمكانية الوصول إليها وتبريرها، أساساً، عبر الثقافات؛ وهي مستقلة عن الفروق الدينية أو شبه الدينية الأوسع[٣٣].

يتمثل الاعتراض الأساس على قواعد العمق بصوره المختلفة في أننا ببساطة لا نجد أساساً عبر الثقافات لأخلاق في العقل أو اللغة أو الفعالية على هذا النحو (Stout, 1981; 1993; 2001 [1988]; MacIntyre, 1984; 1990). ولا يوجد أساس واضح في ذاته أو «متعالٍ» لأي نوع أو أساس من الأخلاق في معتقدات حول الطبيعة البشرية مستقل عن رؤى أوسع. وفي تعارضه مع فكرة قواعد العمق يحاجّ جيفري شتاوت (Stout, 2001 [1988]: 90; 1993) وآخرون في أن «التبرير نسبي بحسب السياق»، أي نسبة إلى شبكات خاصة من المعتقد في مواقع تاريخية خاصة[٣٤]. وما سيجده أي فاعل «مقبولاً» مثلما يبرهن شتاوت، سيعتمد على معتقدات أخرى مفترضة سلفاً، وهذا ما يتنوّع بحسب السياق الثقافي والتقاليد[٣٥]. وثمّة رؤية ممثّلة هي رؤية نيكولاس

---

(٣٢) انظر هابرماس (Habermas, 1991 [1983]: 62 ff). حول «مبدأ الشمولية» وكذلك (Habermas, 1991 [1983]: 55 and 64) حول هير، وأيضاً: (Habermas, 1995 [1993]: chaps. 1 and 2)، وكذلك (Hare, 2007).

(٣٣) يمكن قراءة هذه المعتقدات بوصفها افتراضات مسبقة متعالية، أو ببساطة قناعات إمبريقية منتشرة، يمكن أيضاً أن تكون مرتبطة بتفسير من علم الأحياء النشوئي الارتقائي أو علم الأعصاب.

(٣٤) حول «على طول الطريق» انظر: (Outka, 1996). يعتقد شتاوت أنه يمكن تفسير التداخل من دون أن يكون مؤاتياً لنموذج شامل في الاستدلال (Stout, 1993: 223-226). انظر: (Stout, 2001 [1988]) on (Donagan, 1977).

(٣٥) انظر: (Stout, 1981: 223-225; 2001 [1988]: 20 and 132-135). كما يقول شتاوت بحذر =

وولترستورف (Nicholas Wolterstorff) حول لوك (Locke): نحن لا نملك قانوناً أخلاقيّاً عامّاً متأصلاً، وذلك لأنني «لا أتصرف ولا أستطيع أن أتصرف ككائن بشري عام شامل. . . وما أظنّ أنّني مؤمن به هو وظيفة خبرتي إضافة إلى ما أعتقده بالفعل. . التقاليد التي وجدنا أنفسنا فيها. . . أصبحت جزءاً من أنفسنا بصفتنا فاعلين مشكّلين للمعتقد: أي عناصر برمجتنا. فنحن نعيش داخل تقاليدنا، لا إلى جانبها» (Wolterstorff with Audi, 1997: 89).

إذا لم يكن هناك إطار للعقل أو اللغة أو الفعالية بحد ذاتها، يجب على المرء النظر إلى لغات أخلاقية خاصة أو تقاليد كي يرى كيف يستخدمون مفاهيم الحق والخير الأخلاقية، ومن ثَم يمكن للمرء أن يجادل، على سبيل المثال، مثلما فعل روبرت أدامز ذات مرة (Adams, 1987c) في أن تعليمات الله - في لغة كثير من المؤمنين اليهود والمسيحيين - هي معيار الصواب والخطأ[٣٦]. وعلى الرغم من ذلك أصرّ أدامز على أن استخدام هذا المعيار يفترض سلفاً وجود إله محبّ (Adams, 1987c: 101-102, 108-109)[٣٧]. إذا كان الله محبّاً فقط ستعدّ الإرادة الإلهية معياراً؛ معيار المؤمن غير قابل للعمل - إنه «معطّل» - ما لم يكن الله محبّاً (Adams, 1987c: 107, 110, 120-121)؛ إذ يسلم أدامز بأنّ المؤمن في نظره يفترض سلفاً تقييماً - قيمة الحبّ - لكنه يصرّ على أنّ هذا المؤمن لا يفترض سلفاً معياراً للصواب الأخلاقي المستقل عن الإرادة الإلهية. فالمؤمن لا يحتاج إلى استخدام معيار غير لاهوتي عن الصواب الأخلاقي والخطأ من أجل أن يقرر الخضوع لله أم لا (1987c: 109)[٣٨].

اقترح شتاوت (Stout, 1978: 11, passim) أنّ رؤية أدامز ينبغي أن يعاد ذكرها في ضوء «شمولية لغوية» «تؤكّد مدى بروز المعاني في شبكة المعتقد».

= (Stout, 1993: 217-220) إن أساساً في «فعالية عقلانية» بالتحديد ربما لا يكون موجوداً، لأنه لم يظهر قط حتى اليوم بصورة مرضية.

(٣٦) يتحدّث أدامز عن ملاءمة معيار «الخطأ الأخلاقي».

(٣٧) رؤية القيادة الإلهية من هذا النوع يفترض أن تتعارض، مثلما يقول أدامز، مع رؤية أن «ما هو صواب وخطأ يتوقّف على الإرادة الإلهية» (Adams, 1987c: 99). انظر: (Quinn, 1990; Sagi and Statman, 1995: part I; Byrne, 1999 [1992]: chap. 8; Wainwright, 2005: part II; Hare, 2007: chap. 2)

(٣٨) يسلم أدامز بأنّ معيار الصواب فيما يتعلّق بالمؤمن في نظره يمكن التعبير عنه ببساطة بوصفه أمراً من الله المحب (Adams, 1987c: 101-102).

واقترح أيضاً لاحقاً (Stout, 2001 [1988]) (على كاي نيلسون Nielsen, 1973) أنّ الحبّ أو أيّ اعتبار آخر يمكن أن يقوم عند المؤمن بوظيفة معيار أو حق إلى جانب الإرادة الإلهية الموحى بها: بدلاً من أن يكون الحبّ افتراضاً مسبقاً، أو حتى أن يكون جزءاً من المعيار مثل صفة الإرادة الإلهية، فالحب والإرادة الإلهية هنا معياران مستقلّان يقر بهما المؤمن[٣٩]. ومن ثم، ينبغي للمؤمن أن يصبح ملحداً، ثم يظل الحب، المعيار المستقل عن الإرادة الإلهية، موجوداً. وعلينا النظر في لغات أخلاقية مختلفة بحثاً عن معايير متعددة للصواب والخطأ[٤٠].

فضلاً عن ذلك، يرى شتاوت أنه لا توجد ثغرة بين الكائن وما ينبغي أن يكون: فنحن دائماً نتمسك بشكل ثابت بجزء من مجموعة معتقداتنا حتى عندما نصلح جزءاً آخر، والجزء الذي نتمسك به بشكل ثابت من المجموعة يحوي «صلات» مترسّخة فعليّاً بين «الشروط الوصفية والتقييمية» (Stout, 1978: 14; 1981: 193-195; 1983: 311). فالمرء يمكنه قبول أطروحة أنّ «الإلحاد نفسه يفترض مسبقاً مفردات أخلاقية يمكن فهمها بصورة مستقلة»، ولكن ما يعنيه المرء هو أنّ المؤمنين بوجود إله يفترضون مسبقاً بعض المعايير غير «اللاهوتية الخالصة»، معايير تؤدي دوراً مهمّاً حتى بالنسبة إلى المؤمنين، على سبيل المثال تمييز الله عن الشيطان (Stout, 2001 [1988]: 195). ومن ثم تعتمد اللغة الأخلاقية عند المؤمن بوجود إله في بعض محتوياتها على

---

(٣٩) اعتماد المؤمن على الوحي النصي، قد لا يدلّ، على الرغم من ذلك، على معيار إضافي للصواب، بل على معتقد حول سلطة أخلاقية يتجاوز حكمها الوعي الإنساني غير المعصوم من الخطأ؛ وتحدّد إرادة الله أو تشريعه الموحى به أحكام الإنسان فقط بهذا المعنى الثانوي. انظر: (Sagi and Statman, 1995) حول «الاعتماد الإبستيمولوجي» (chap. 4)، الذي يميز بينه أيضاً وبين «اعتماد النشاط» أو الدافعية (chap. 5).

(٤٠) جادل أدامز لاحقاً (Adams, 1987b) في طريق نظرية تفسيرية لخاصية الصواب والخطأ بحد ذاتها، مقارنة بـ«تحليل مفاهيمي. . وثيق الصلة بمجتمع فرعي ديني». وفي مناقشته أدامز (Adams, 1987b; 1999) يميز واينرايت (Wainwright, 2005) الإبستيمولوجيا الأخلاقية ـ أي كيف «نكتشف» التزاماتنا الأخلاقية عبر العقل. . . إلخ ـ والتفسير الميتافيزيقي أو التكويني في ضوء الأوامر الإلهية (Wainwright, 2005: 84 ff.). انظر أيضاً (Hare, 2007: 100-101 and 272) الذي يشير إلى أنه إذا لم يكن الله هو مصدر الالتزام، فإن البدائل هي المجتمع أو الفرد. انظر هير أيضاً حول أطروحة أن فكرة إرادة الله كمصدر للالتزام تتوافق مع فكرة الحقائق الأخلاقية الضرورية. انظر أدامز (Adams, 1987b) حول شمولية شتاوت اللغوية وكذلك (Adams, 1999) حول نظرية الأمر الإلهي. انظر شتاوت (Stout, 2004: 259-269) حول أدامز (Adams, 1999).

المعتقدات اللاهوتية، ولكن أجزاء أخرى «يمكن فهمها بصورة مستقلة». وعندما تنكسر هذه الوحدة، يصبح لدينا آنذاك لغات أخلاقية جديدة ومتميزة في حالة عمل (Stout, 2001 [1988]: 200).

يمكن للتقاليد أن تقدّم مزاعم شاملة عن الحقيقة، وهي بالفعل تفعل ذلك ولكن على أساس شبكات خاصة من المعتقد في سياقات تاريخية خاصة؛ فلا يبدو أن هناك أساساً شاملاً مبرّراً متاحاً. والمزاعم حول الطبيعة البشرية أو الفعالية الأخلاقية ليست مستبعدة، لكنّها تؤخذ بوصفها مبرّرة فقط ضمن مجموعة أوسع من المعتقدات الدينية أو شبه الدينية، وليس بوصفها فضاء من المعرفة المستقلة. فمعايير مثل العدالة والحبّ، سواء أكانت تستعمل بوصفها افتراضات مسبقة أم معايير للصواب والخير الأخلاقي، مؤكّدة ضمن شبكات أوسع من الاعتقاد.

استقلاليةُ الممارسات الأخلاقية

ثمة مفهومٌ ثالثٌ عن استقلالية الدين والأخلاق لا يفترض مسبقاً الكونية بوصفها اغتراباً أو قواعدَ عمقٍ. تزعم هذه الرؤية أنّ في إمكاننا تمييز الدين والأخلاق بوصفهما عناصر ثقافية لأنّهما يؤدّيان أعمالاً مختلفة، ولهما وظائف مختلفة في التجربة الإنسانية[٤١]. فالممارسات الدينية والأخلاقية التي تشمل المعتقدات وتزيد عليها غالباً ما تتداخل بطرائق متنوّعة، لكنّنا يمكن أن نميّز أدوارها، حتى لو كانت غير مميزة بحد ذاتها في ثقافة معينة. يمكننا التفكير في الأخلاقيات والأديان على أنها ممارسات أو مجموعات من الممارسات التي لها أغراض أو أهداف تميزها[٤٢].

يقترح ديفيد ليتل وسمنر تويس (Little and Twiss, 1978: 26 and 32) على سبيل المثال، «تعريفات ترميمية» ترتبط بالاستخدام المعتاد، لكنها تقوم على

---

(٤١) يجادل ليتل وتويس (Little and Twiss, 1978: 46, note 2) أننا بقولنا إنّ مجموعة من الممارسات لها وظائف بهذا المعنى لا يعني عرض تفسير وظيفي. انظر بنر (Penner, 1971; 1988; 1999; 2003) حول الحجّة الوظيفية المزيّفة منطقياً؛ وحول غيرتز انظر أيضاً (Frankenberry and Penner, 1999)، وكذلك (Emmet, 1958).

(٤٢) انظر: شتاوت (Stout, 2004: chaps. 11-12).

اعتبارات نظرية متنوعة[٤٣]، فهذه بنى موجِبة إرشادية أكثر تحديداً من مفاهيم التشابه العائلي[٤٤]. وعلى أساس هذه التعريفات الأولية التي تخضع للمراجعة، فإنهم يقترحون، مقتفين أثر فيبر، المضيَّ في وصف أنماط للمعنى يفسّر عبرها الفاعلون أفعالهم (Little and Twiss, 1978: 12-17).

وبينما يقول ليتل وتويس إنّ «استقلالية إرشاد ـ الفعل الأخلاقي يتوقّف على المتطلّب المنطقي بعدم إمكانية استقاء استنتاجات أخلاقية من مقدّمات لا تتضمن هي نفسها عنصراً أخلاقياً» (Little and Twiss, 1978: 29 and 46, note 1)، فإنّ شعوري هو أنّ استقلالية الأخلاق في رأيهما بوصفها «عرفاً» أو ممارسة يتوقّف مبدئيّاً على فرضية أنها تعمل على حلّ مشكلة اجتماعية خاصة[٤٥]. وإرشادات ـ الفعل الأخلاقية يقبلها الفاعلون بوصفها حلاً ممنهجاً لـ«"مشكلة التعاون» بين أشخاص وجماعات من أصحاب المصلحة الذاتية، والمتنافسين والمتصارعين» (Little and Twiss, 1978: 26-29)[٤٦].

ومن ثَم، تعدّ الأخلاق «عرف أو مجموعة مشتركة من التوقّعات» تروّج للرفاهية الإنسانية الأساسية وتحميها، على سبيل المثال، الحياة والصحة والأمن (Little and Twiss, 1978: 28 and 37-38). وإرشادات ـ الفعل الأخلاقية توجيهية بمعنى أنها تنظم تفاعلات البشر، وهي عامة بمعنى أنها تنطبق على الفاعلين في الظروف نفسها أو المشابهة لها (Little and Twiss, 1978: 34-36). وعادة ما يظن، وليس دائماً، أنّها تفوق أنواعاً أخرى من الاعتبارات، مثل الاعتبارات الدينية (Little and Twiss, 1978: 31-32)، كذلك تعطي وزناً معياريّاً لطريقة تأثّر الآخرين والنفس أيضاً (Little and Twiss, 1978: 40-41) على سبيل

(٤٣) في سياق أغراضنا هنا، لن أميّز بين تعريف ومفهوم ونظرية. فكلّ منها مختلف بالطبع: فالمرء يعرف مصطلحات، ويستخدم مفاهيم، ويطور نظريات. وسوف أفترض أننا عندما نتحدّث عن الدين والأديان، فنحن ننخرط في هذه الأنشطة ذات الصلة.

(٤٤) حول التشابه العائلي والنموذج الأولي، انظر: (Saler, 2000 [1993]: ix-xvi, passim).

(٤٥) ما يشير إليه ليتل وتويس هنا بوصفه «عرفاً» سأتحدث عنه أنا بوصفه ممارسة. ومثلما أشرت سلفاً، فإنهما يضمنان «الممارسات» ضمن تصنيف «الإرشاد ـ الفعل» للإشارة، فرضاً، إلى وعد أو طقس. راجع أيضاً تمييز ماكنتير بين الممارسات والأعراف:

(٤٦) يذكر ليتل وتويس (Little and Twiss, 1978: 97-98) أن المرء لا يمكنه الخروج باستنتاجات توجيهية من مقدمات غير توجيهية على الإطلاق، لكنهما يصران على أن أي مقدمة توجيهية يمكن أن تكون إما أخلاقية أو دينية.

المثال، أخلاقيات المصلحة الذاتية المستنيرة التي تضع في الاعتبار صالح الآخرين «بصورة غير مباشرة» وكذلك الأخلاقيات التي تعطي قيمة مستقلّة لصالح الآخرين (Little and Twiss, 1978: 40-41). وأخيراً غالباً ما تشمل الأخلاقيات معايير للتعامل مع الغرباء (Little and Twiss, 1978: 48, note 12).

يصيغ ليتل وتويس أيضاً (باتباع فيبر وغيرتز) تعريفاً للدين بوصفه ممارسة لها أهداف معينة؛ إذ تتكيف الأديان مع «مشكلات القدرة على التفسير»: أي «القلق» حول كيفية فهم البيئة الطبيعية والاجتماعية، وكيفية التعامل مع المعاناة والموت، وكيفية ضبط «معضلات» حول السلوك الأخلاقي (Little and Twiss, 1978: 54 and 70, note 1). وتعالج الأديان، أيضاً، مصادر القلق هذه «مفاهيمياً» عبر تطوير رؤى عالمية أو علوم كونية، و«انفعاليّاً» عبر تخفيض القلق و«عمليّاً» عبر ممارسات طقوسية وغيرها (Little and Twiss, 1978: 55-56). ولا ينكر ليتل وتويس أن صوراً أخرى للثقافة يمكن أن تعالج هذه المشكلة، لكنهم يحددون أنّ الأديان تفعل هذا بطرائق متميزة بها.

هكذا إذاً تتضمن أي رؤية عالمية دينية «سلطة مقدّسة» (شخصية أو غير شخصية، متعالية أو محايثة) لها «تمييز خاص» (تختلف عن أي شيء آخر وتتجاوز بطريقة أو بأخرى السيطرة البشرية، على الرغم من أنها ليست بالضرورة «كائناً خارقاً للقدرات البشرية») (Little and Twiss, 1978: 61) ولها كذلك «أهمية خاصة» (إذ إنّها ترتبط بأمور مهمة، ولكن ليست بالضرورة «أكثر أهمية» من أيّ شيء آخر) (Little and Twiss, 1978: 56-61) وهي أيضاً «جهة تحديد صحيحة» لكلٍّ من «المعتقدات والمواقف والممارسات» (Little and Twiss, 1978: 60). والشخص المتدين «يحترم» السلطة المقدسة ويستحدث طريقة للحياة بوصفها استجابة «ملائمة» (Little and Twiss, 1978: 62-65). ويمكن تصوّر أثر المقدّس السلطوي، على سبيل المثال، بوصفه قدرة إلهية على التحكم كاريزمية، أو دوراً لأداء الواجب، أو معياراً تقييمياً، أو حقائق أنثروبولوجية أو كونية في أسطورة أو سردية ما (Little and Twiss, 1978: 66-67).

يميّز ليتل وتويس، من ثمّ، نماذج المعتقد والفعل في نوعيها الأخلاقي والديني على أساس الوظائف التي تؤديها: «فالتأكيد المتميز لإرشادات

ـ الفعل الدينية ينصبّ على حلّ مشكلات القدرة على التفسير وليس على مشكلات التعاون» (Little and Twiss, 1978: 63). وفي بعض الأحيان يمكن للمفهوم أو لمجموعة من المفاهيم نفسها أن تؤدي الوظيفتين معاً (انظر: Geertz, 1973b حول الرموز بوصفها «نموذجاً من» و«نموذجاً لـ»). وإرشادات ـ الفعل الدينية، التي تعبّر عن استجابة صحيحة للموضوع الديني، تدمج في بعض التقاليد مضموناً أخلاقياً: على سبيل المثال، ينبغي لنا طاعة الله عرفاناً وامتناناً أو احتراماً لحقّ الخالق على خلقه (Little and Twiss, 1978: 98 and 102-105). وإرشادات ـ الفعل الدينية بدورها غالباً ما تمنح شرعية دينية لمعايير أخلاقية (وسياسية) مثل حبّ الله، وحبّ الجار. ولكن في تقاليد أخرى، نجد سلطة المقدّس بوصفها «جهة تحديد صحيحة» غير أخلاقية ويمكن للاستجابة السليمة للموضوع الديني أن تتعارض بل وتتفوق على إرشادات ـ الفعل الأخلاقية التي تروّج للرفاهية الإنسانية وتحميها (Little and Twiss, 1978: 31-32, 68-70, 97-98 and 117-118).

بعض الاعتراضات على فكرة التميز بين الدين والأخلاق بوصفهما صوراً من الممارسة وبعض الردود:

(١) يجب عدم محاولة صياغة تعريفات إذا كانت التعريفات متصوّرة بوصفها مفاهيم ثابتة نسبياً قوامها الاستطلاع؛ بدلاً من ذلك يمكن للمرء التعميم ربما بعد استطلاعات تاريخية ـ إمبريقية فقط (انظر: Stout 1981; 1983; Little 1981؛ وأيضاً: Bell, 1998: 211)[٤٧]. وفي بعض أنواع الاستطلاعات يبدو من المفيد على الرغم من ذلك أن يكون لدينا تعريفات إرشادية بين أيدينا، تعكس بالفعل افتراضات إمبريقية ونظرية، ولكن يمكن مراجعتها عندما يخول المرء بذلك. وسوف يستخدم المرء على أي حال بعض المفاهيم في مسيرته (Little, 1981; Clarke and Byrne, 1993: 4ff; Saler, 2000 [1993]: chap. 2). وبالطبع يستحيل هنا وجود خصوصية منهجية كاملة: إذ يجب علينا افتراض مفهوم ما عام عن الدين، حتّى بالمعنى الوارد بالتشبيه العائلي، للتحدّث عنه يأخذ شكلاً في سياقات خاصة؛ من دون هذا قد لا يكون الدين قابلاً للتميز.

---

(٤٧) يعترض شتاوت أيضاً (Stout, 1981; 1983) على مفهوم «التحليل المفاهيمي» ويحثّ في المقابل على استخدام «شمولية دلالية» تركز على شبكات معتقدات مرتبط بعضها ببعض.

(٢) لا يمكننا اقتراح مفهوم مقبول عالمياً عن الدين من موقع تاريخي معيّن؛ كلّ ما يمكننا فعله هو وصف تقاليد في سياق معيّن (Asad, 1993: 29; King, 1999: 10). ويقرأ بروس لنكولن (Lincoln, 2003: 1-3) طلال أسد ليقول إنّ المرء لا يمكنه تعريف أيّ شيء ما لم يكن بالفعل «شيئاً متميّزاً». ولأنّ «الدين»، على ما يبدو، لم يُبتَدع حتّى عصر التنوير الغربي ـ وهو لم يتميّز في مكان آخر بوصفه بعداً من أبعاد الثقافة ـ فلا يمكن للمرء تقديم تعريف شامل له، بل حتى لو كانت ثقافة معيّنة لا تميز الدين بوصفه مجالاً أو فضاء متميّزاً، يمكن لأيّ منظّر أن يستخدم التصنيفات الإرشادية. ومثلما يجادل لنكولن (Lincoln, 2003: 5-8)، يمكننا الانخراط في «محاولات مشروطة لتوضيح فكرنا» طالما لا نضفي العالمية، على نحو خاطئ، على مفهوم معيّن للدين بوصفه فضاءً خاصّاً.

(٣) نوع التعريفات التي يعرضها ليتل وتويس يعطي وحدة زائفة وثباتاً لأبعاد أخلاقية ودينية من أبعاد الثقافة؛ والثقافات عوضاً عن ذلك تكون محلّ نزاع من الداخل ومسامية من الخارج؛ فضلاً عن ذلك فإن الأفكار الأخلاقية والدينية غير المحدّدة تتشكّل عن طريق الفاعلين (Tanner, 1997). وعلى الرغم من ذلك يمكن أن يقرّ ليتل وتويس بأريحية بأنّ المعتقدات الدينية والأخلاقية، التي غالباً ما تكون غير محدّدة، ومحلّ تنازع، وسائلة، تُمنح استخداماً محدّداً في سياقات خاصة.

(٤) أيّ تركيز على تعريفات يعطي أهمية غير ضرورية للتصوّر، ويتجاهل عدداً من الممارسات الانضباطية. ويتّهم أسد (Asad, 1993: 43 and 32-36) أن غيرتز على سبيل المثال «يظهر من دون قصد كأنه يتبنّى وجهة نظر اللاهوت عند إصراره على صدارة المعنى من دون اعتبار للعمليات التي يتكوّن بها المعنى». ويحاجّ أسد (Asad, 1993: 35 and 53-54) في أنه «ليست الرموز وحدها هي التي تغرس نزعات مسيحية صحيحة، بل نطاق السلطة الذي يشمل كلّ شيء بداية من القوانين والعقوبات الأخرى حتّى الأنشطة الانضباطية للمؤسّسات الاجتماعية والأجساد البشرية». ولكن فيما يتعلّق بغيرتز في مقالاته الأولى ليست الرموز بحد ذاتها هي التي تزرع التصرفات؛ بل تنصهر في «الطقوس» «نموذجاً من» و«نموذجاً لـ» وتتشكّل طباع الفاعلين. ويضمّ ليتل وتويس من جانبهما «الممارسات» تحت عنوان إرشادات ـ الفعل. لكنّنا يمكن

أن ندفع بأننا في حاجة إلى مزيد من التفنيد فيما يتعلّق بالممارسات الاجتماعية، كيف تتضمّن السلطة، حتّى الآن أكثر من المعتقد، وكيف ترتبط بها (Asad, 2003: 50 and 130-131; Schilbrack, 2005a: 47 and 51-2; 2005b: 435 ff.).

(٥) لا تعكس التعريفات معايير للمعتقد والممارسة دائماً وفي كلّ مكان، بل تعكس في الحقيقة وضع الدين في الغرب الحديث. ويدفع أسد هنا (Asad, 1993) بأنّ تعريف الدين عند غيرتز الذي يُزعم أنه عالمي، ويركز على «المعنى» أو القدرة على التفسير» (مثلما هو تعريف ليتل وتويس) يعكس وضع الدين المخصخص (أي مقتصراً على الفضاء الخاص للمرء) في العالم الحديث. وتعريف غيرتز هو في الحقيقة وريث المفاهيم المسيحية التي كانت موجودة في بداية العصر الحديث عن الدين الطبيعي: «من مجموعة قواعد عملية ملحقة بعمليات معينة من السلطة والمعرفة، جاء الدين كي يكون مجرّداً ومتعولماً» (Asad, 1993: 40-43, at 42)[٤٨]؛ إذ تعدّ «معالجة غيرتز التي تقع في صميم مفهومه عن الدين، معالجةً حديثة ومخصخصة بسبب وإلى حد أنها تؤكّد أولوية المعتقد بوصفه حالة ذهنية وليس بوصفه نشاطاً تكوينياً في العالم» (Asad, 1993: 47). وتضفي رؤية غيرتز عالمية زائفة على وضع تاريخي لم يَعُد الدين فيه متولداً، اجتماعياً، أو هو مولد ولكنّه لا يتألّف سوى من حلول فردية مخصخصة لمشكلات المعنى (Asad, 1993: 34-35)[٤٩].

ردّاً على ذلك يمكننا القول إنّ غيرتز في تشديده على مشكلات «المعنى» كان يحاول تصحيح تأكيد في الأنثروبولوجيا جعل الدين مجرّد جزء من عملية أخرى، مثل الاندماج الاجتماعي. فضلاً عن ذلك فقد حاجّ غيرتز في أنّ توليفة الرؤية العالمية ـ روح الشعب تحدث في الطقوس، وهو ما يغطّي تنوّعاً من التجارب بدءاً ممّا هو أكثر فردية وصولاً إلى ما هو جماعي؛ وقال أيضاً بوضوح إنّ الأديان تشكّل حياة طبيعية بطرائق مختلفة في تقاليد مختلفة. ولا يشير أيٌّ من تعريف غيرتز ولا ليتل وتويس للدين إلى أنّه ظاهرة خاصة قائمة بذاتها منفصلة عن فضاءات أخرى مثل السياسة

---

(٤٨) انظر بايرن (Byrne, 1989: 207) الذي يجادل في أنّ تقاليد الدين الطبيعي أسهمت في التشديد على «صفة الدين التاريخية والطبيعية والعالمية».

(٤٩) انظر: (Peterson and Walhoff, 2002: 6, 16 note 18)، وكذلك حول غيرتز وأسد (Saler, 2000 [1993]: 93-104).

(King, 1999: 12-14 210). وعلى الرغم من ذلك من الصحيح أن غيرتز (بخلاف ليتل وتويس) يفصل فصلاً جذرياً بين المعرفة الدينية والعلمية، وفي الوقت الذي يشدّد فيه على أثر الدين في جوانب أخرى من الثقافة، لا نجده يركز على الأقل في مقالاته الأولى على كيفية تأثير البنى الاجتماعية والسيكولوجية في الدين (Frankenberry and Penner, 1999; Schilbrack, 2005b).

(٦) هل التعريفات في تقاليد غيرتز ـ على سبيل المثال، الخاص بكل من ليتل وتويس ـ متسمة بالتفوق العرقي؟ أي هل تفرض مفاهيم غربية على تقاليد أخرى عموماً؟ هل هي جزء من عملية كولونيالية ثقافية (Asad, 1993; Chidester, 1996; King, 1999; Sands, 2002; Masuzawa, 2005)؟[٥٠] ويعمل ليتل وتويس جاهدين على تجنّب هذه التهمة. فتصنيف السلطة المقدّسة، أو «الموضوع الديني» ليس بالضرورة كائناً خارقاً للقدرات البشرية، أو واقعاً منفصلاً؛ فهو يشمل النيرفانا (Nirvana) مثلما يشمل إله أديان التوحيد. وهما لا يقترحان فضلاً عن ذلك أنّ الأديان جميعها تؤكّد المعتقد الحق، ولا يجعلان من الدين موضوع تجربة داخلية يعبَّر عنها خارجيّاً في المعتقد والطقوس (انظر: Lindbeck, 1984 حول مفهوم «التعبير التجريبي» للدين). كذلك يحاول العالمان أن يستحدثا مفهوماً عن الأخلاق تجاوز فكرة مجموعة القواعد أو الالتزامات؛ إذ لم تتعلق «إرشادات ـ الفعل» عندهما بالأفعال بالمعنى الضيق فحسب، بل بـ«النيّات والمواقف والدوافع والممارسات والخاصية» أيضاً (1978: 27; Williams, 1985; MacIntyre, 1990; Taylor, 1995; Porter, 2006). وعلى أية حال، فإنّ الإجابة العامة عن الاتهام

---

(٥٠) ينتقد دوبويسون «الدين» كمنتج للتقاليد المسيحية؛ وهو مفهوم عن العلاقة الداخلية والفردية بالمقدّس أو المتعالي الذي يشكّل «مجالاً متميزاً» من الثقافة والمجتمع. وهو يقترح بدلاً من ذلك نظرية أوسع عن «التشكّلات الكوزموغرافية [الخاصة بوصف الكون]» و«المقرّرات»، و«مواصفات العالم وكيفية العيش فيه» (Dubuisson, 2003: 16-18, 53, 64, 69, 95, 100, 116, 120, 128, 164, 184-186, 192, 194, 233 note 23, chap. 9). الاثنان لا يمكن فصلهما لأنّ «أيّ مفهوم عن البشرية لا يوجد قبل» الممارسة أو «النشاط»، ولكنّ النشاط «يبدو أنه مستوحى من أن المفهوم في الوقت نفسه، كما هو، يحدده تباعاً» (ص١٧٧ ـ ١٧٨). ويعدّ اقتراحه عامة، باستثناء فكرة التخلّص من فكرة الدين، شبيهاً باقتراح غيرتز (Geertz, 1973a; 1973b; Dubuisson, 2003: 288, note 14). بل هو يقترح أنّ التشكّلات الكوزموغرافية المختلفة هي تشكّلات «عشوائية بالدرجة نفسها» (ص١١ و٢١)، ذلك أنها «إسقاط لواقع اجتماعي مخلوق» (ص١٧٧ ـ ١٧٨)، وهي تقوم بوظيفة إعطاء تجربة ما «دلالة أو حدّاً نهائياً أو قيمة» (ص٤٩ ـ ٥١).

بالتفوق العرقي هي أنّ التعريفات الإرشادية هي جسور تأويلية تخدم البحث والتقصّي (Lewis [et al.], 2005). ويمكن للمرء ببساطة الاستمرار في التنقيح طالما استمع للآخرين.

حتى لو كانت مثل هذه الأنواع من التعريفات ممكنة وقيّمة، يمكن للمرء دائماً اقتراح تحسينات. **أولاً**، على سبيل المثال، هناك السؤال المتعلّق بالمشكلة التي يقال إن الأخلاقيات تتغلب عليها ـ التعاون بين الأفراد والجماعات أصحاب المصلحة الذاتية. ويمكننا الجدال في أنه في الوقت الذي يكون فيه هذا النوع من المشكلات هي التي تواجهها المجتمعات، فإنّ أيّ مفهوم ملائم حول صفات الأخلاق ينبغي أن يتضمن بتعبير ساندل (Sandel, 1984; 1997 [1982]) «أهدافاً وارتباطات» تربط مسبقاً بين الفاعلين بطرائق أخرى (انظر: Stout, 1981: 235-241; 1983: 313). **ثانياً**، يمكننا التشكيك في المشكلات التي تتعامل الأديان معها؛ إذ يمكننا المناقشة، مقابل التشديد على المعنى أو القابلية للتفسير (فيبر إلى غيرتز إلى ليتل وتويس) أن المشكلة متعلقة بفلسفة السعادة (eudaimonistic) بشكل مباشر أكثر: الأديان تدور حول موارد الازدهار الذي تفرضه عمليات وقوى أساسية وحول تهديده (Harvey, 1997 [1995]) حول نظرية فيورباخ لاحقاً وشفايكر (Schweiker, 1992: 281-282, and 290 note 36؛ انظر أيضاً: McGill, 1970). والقلق حول «القابلية للتفسير» ـ أينما وجدت ـ يتبع هذا النوع الأكثر أساسية من القلق.

ويمكن القول، إذاً، إنّ المعايير الأخلاقية للسلوك والشخصية في الوقت الذي تركز فيه مبدئيّاً على التفاعلات الإنسانية التي تؤثّر في الرفاهية الأساسية، فإنّ المفاهيم والمعايير الدينية لها علاقة مبدئيّاً بعمليات وقوى تؤثّر في الحياة البشرية؛ وتضع المفاهيم الدينية الأخلاق في رؤية أكثر اتساعاً للظرف الإنساني (Schweiker, 2005). فضلاً عن ذلك، فإنّ بعض التقاليد تربط النضال الأخلاقي برؤية أكثر اتساعاً للازدهار تشمل سعادة مطلقة. ومن ثَم، نحتاج إلى أن نميّز المعايير الدينية ـ التي تضع السعادة المطلقة في مقام أعلى من الرفاهية الدنيوية، في حين تنظر تقاليد أخرى بعين الاعتبار في بعض المعاني، وتواجه معايير أخرى للعمل كإرشادات ـ فعل أخلاقية ـ عن إرشادات ـ فعل دينية تتجاوز، كما يبدو، التصنيفات الأخلاقية

كلّها (Little and Twiss, 1978: 37-42 and 68-69; Schilbrack, 2005b: 448). فضلاً عن ذلك، فإنّ العمليات والقوى لا تكون بالضرورة سلطوية أو «صاحبة التحديد السليم»؛ فقد تعمل فقط كحدود معترف بها، على مضض، في النضال للعيش والازدهار. **ثالثاً**، بينما أقر ليتل وتويس بأنّ التبرير ينتقل من الخاص إلى العام، وكذلك من العام إلى الخاص[٥١]، يمكن أن نقترح مفهوماً عن «التوازن الانعكاسي» الذي يؤكّد قابلية تعديل المعايير العامة ـ مثلما يعترف ليتل (Little, 1981: 219) ـ لكنه أيضاً يتخلص من مفهوم المبدأ الأساسي أو الفائق (Stout, 1981; 1983; 2004: 285)[٥٢].

خاتمة

عبّرت الكوننة بوصفها اغتراباً عن «تأويل للشكّ» (Ricoeur, 1970; Harvey, 1997 [1995]): مفاهيم عن واقع أخلاقي أوسع لا تعدو أن تكون أكثر من إسقاط وتجسيد لترتيبات أخلاقية ـ سياسية من صنع البشر. ولكن أطروحة الكوننة ـ عند أخذها كرؤية لعملية معرفية للمخيلة الدينية ـ تضفي غموضاً على المحاولة الموضوعة في سياقها التاريخي المشروطة لربط المعايير والقيم بالبيئة المدركة. والأطروحة الإنسانية بمجملها ببساطة بوصفها رؤية في جدال ميتافيزيقي راسخ: مقاييس وجود الإنسان تشمل أو لا تشمل مصدراً وأساساً أعلى من قدرة البشر.

على نحو مماثل، يقال إنّ المحاولة الحديثة لإيجاد مصدر وأساس في التجربة الإنسانية على هذا النحو يقوم في أساسه على ضفاف الدقة التاريخية الشمولية. أخلاقنا لا تتمأسس في قواعد عمق من أيّ نوع، بل تتألّف من كتل من الاعتبارات المبرّرة ذات الصلة بشبكات أكثر اتساعاً من المعتقد في أزمان وأماكن معينة. لكن يمكننا التواصل عبر التقاليد وأن نجد مجالات

---

(٥١) إضافة إلى نموذج «الاستئناف» "appellate" يصوّر ليتل وتويس (Little and Twiss, 1978: 98, 102-103, 109) نموذجاً عن «القابلية للتفسير» يتطلّب تمييزاً ونموذجَ «انتقاء» يختار فيه المرء أي معيار يطبّق (110-111; 120 note 6).

(٥٢) يناقش شتاوت (Stout, 2001 [1988]: 18-20; 1983: 308) أنّ المعاني تعتمد على المعتقدات، وأنه من غير المجدي البحث عن معتقدات يُفترض أنها أساسية؛ إذ إنّ هذه ستفترض سلفاً معتقدات أخرى. لكنه لا ينكر أننا في بعض السياقات نرتّب معتقدات في نمط استدلالي.

للاتفاق الأخلاقي (MacIntyre, 1988; 1990; Moody-Adams, 1997; Stout, 2001 [1988]; 2004).

فضلاً عن ذلك، يمكننا، بوصفنا جزءاً من البحث، أن نحسن من مفاهيمنا حول الوظائف التي تؤديها نماذج الممارسة الدينية والأخلاقية، وتعقيدات العلاقات الداخلية في التقاليد المختلفة (Stout, 1981; Little, 1981). ومن ثَم، تتلخّص القيمة الإرشادية لتعريفاتنا في مساعدتنا على توضيح «الموضوعات» (Stout, 1998; 1993; 2004) أو القضايا المهمّة التي تخاطبها التقاليد الأخلاقية والدينية. فكلٌّ من الدين والأخلاق بوصفهما نماذج للممارسة (معتقد، بل وأكثر من المعتقد) يرتبطان بطريقة محاولتنا الازدهار في إطار مقاييس بيئتنا، ولكن في الوقت الذي تركز فيه الأخلاق أساساً على العلاقات الإنسانية الداخلية، تركز الأديان أساساً على المصادر الأساسية للمعاناة والسعادة.

المراجع

Adams, Robert M. (1987a). "Autonomy and Theological Ethics." in: Robert M. Adams. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, pp. 123-127.

________ (1987b). "Divine Command Ethics Modified Again." in: Robert M. Adams. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, pp. 128-143.

________ (1987c). "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness." in: Gene Outka and John P. Reeder (Jr.) (eds.). *Religion and Morality: A Collection of Essays*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday, pp. 318-347. Repr. in: Robert M. Adams. *The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology*. New York: Oxford University Press, pp. 97-122.

________ (1999). *Finite and Infinite Good: A Framework for Ethics*. New York: Oxford University Press.

Alles, Gregory D. (2000). "Exchange." in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.). *Critical Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, pp. 110-124.

________ (2001). "Toward a Genealogy of the Holy: Rudolf Otto and the Apologetics of Religion." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 69, no. 2, June, pp. 323-341.

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

________ (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press.

________ (2006). "Responses." in: David Scott and Charles Hirschkind (eds.). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 206-241.

Bell, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

_______ (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.

_______ (1998). "Performance." in: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 205-224.

Berger, Peter L. (1969 [1967]). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Anchor Books.

_______ (1974). "Some Second Thoughts on Substantive vs. Functional Definitions of Religion." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 13, no. 2, pp. 125-133.

Byrne, Peter (1989). *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism*. London: Routledge.

_______ (1998). *The Moral Interpretation of Religion*. Grand Rapids, MI; Cambridge, MA: William B. Eerdmans Publishing Co.

_______ (1999 [1992]). *The Philosophical and Theological Foundations of Ethics*. 2nd ed. London: Macmillan Press Ltd.; New York: St Martin's Press.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ (2006). "Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad." in: David Scott and Charles Hirschkind (eds.) (2006). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 12-30.

Chidester, David (1996). *Savage Systems: Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa*. Charlottesville, VA; London: University Press of America.

Cladis, Mark S. (1992). *A Communitarian Defense of Liberalism: Emile Durkheim and Contemporary Social Theory*. Stanford, CA: Stanford University Press.

_______ (2001). *Introduction and Notes. In Eìmile Durkheim, The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Carol Cosman. New York: Oxford University Press.

Clarke, Peter B. and Peter Byrne (1993). *Religion Defined and Explained*. New York: St Martin's Press.

Donagan, Alan (1977). *The Theory of Morality*. Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Dubuisson, Daniel (2003). *The Western Construction of Religion: Myths, Knowledge, and Ideology*. Translated by William Sayers. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Emmet, Dorothy (1958). *Function, Purpose, and Powers: Some Concepts in the Study of Individuals and Society*. London: Macmillan and Co. Ltd.

Euben, Roxanne L. (1999). *Enemy in the Mirror: Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fiorenza, Francis S. (1992). "The Church as Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction." in: Don S. Browning and Francis Schüssler Fiorenza (eds.), *Habermas, Modernity, and Political Theology*. New York: Crossroads, pp. 69-91.

Frankenberry, Nancy K. and Hans H. Penner (1999). "Clifford Geertz's Long-Lasting Moods, Motivations, and Metaphysical Conceptions." *Journal of Religion*: vol. 79, pp. 617-640. Repr. in: Nancy K. Frankenberry and Hans H. Penner (eds.). *Language, Truth, and Religious Belief: Studies in Twentieth-Century Theory and Method in Religion*. Atlanta, GA: Scholars Press, 1999, pp. 218-245.

Gamwell, Franklin I. (1990). *The Divine Good: Modern Moral Theory and the Necessity of God*. San Francisco: Harper San Francisco.

Geertz, Clifford (1973a). "Ethos, Worldview, and the Analysis of Sacred Symbols." in: Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, pp. 126-141.

_______ (1973b). "Religion as a Cultural System." in: Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, pp. 87-125.

_______ (1999). ""The Pinch of Destiny": Religion as Experience, Meaning, Identity, Power." *Raritan: A Quarterly Review*: vol. 18, no. 3, pp. 1-19.

George, Robert P. (1992). "Natural Law and Human Nature." in: Robert P. George (ed.). *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press, pp. 31-41.

_______ (2004 [1999]). *In Defense of Natural Law*. Oxford: Oxford University Press.

Gewirth, Alan (1978). *Reason and Morality*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Green, G. (1997). "Who's Afraid of Ludwig Feuerbach? Suspicion and the Religious Imagination." in: James O. Duke and Anthony L. Dunnavant (eds.). *Christian Faith Seeking Historical Understanding: Essays in Honor of H. Jack Forstman*. Macon, GA: Mercer University Press, pp. 44-65.

_______ (1998). *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

________ (2002). *Theology, Hermeneutics and Imagination: The Crisis of Interpretation at the End of Modernity*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Green, Ronald M. (1978). *Religious Reason: The Rational and Moral Basis of Religious Belief*. New York: Oxford University Press.

________ (1988). *Religion and Moral Reason: A New Method for Comparative Study*. New York: Oxford University Press.

Grizez, Germain, Joseph Boyle, and John Finnis (1987). "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends." *American Journal of Jurisprudence*: vol. 32, pp. 99-151.

Gustafson, James M. (1973). "Religion and Morality from the Perspective of Theology." in: Gene Outka and John P. Reeder (Jr.) (eds.). *Religion and Morality: A Collection of Essays*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday, pp. 125-154.

________ (1981 and 1984). *Ethics from a Theocentric Perspective*. i and ii. Chicago, IL: University of Chicago Press. 2 vols.

________ (1996). *Intersections: Science, Theology, and Ethics*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press.

Guthrie, Stewart E. (1993). *Faces in the Cloud: A New Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.

________ (2000). "Projection." in Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London; New York: Cassell, pp. 225-238.

Habermas, Jürgen (1991[1983]). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Christian Lenhardt and Shierry Weber Nicholson; Introduction by Thomas McCarthy. Cambridge, MA: MIT Press.

________ (1995 [1993]). *Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics*, translated by Ciaran Cronin. Cambridge, MA; London: MIT Press.

________ (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Exited by with an introduction by Eduardo Mendietta. Cambridge, MA: MIT Press.

Hare, John E. (2007). *God and Morality: A Philosophical History*. Oxford: Blackwell Publishing.

Hare, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford: Oxford University Press.

________ (1963). *Freedom and Reason*. Oxford: Oxford University Press.

________ (1981). *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point*. Oxford: Clarendon Press.

Harvey, Van A. (1973). "Some Problematical Aspects of Peter Berger's Theory of Religion." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 41, no. 1, pp. 75-93.

_______ (1979). "Religious Faith and the Sociology of Knowledge: The Unburdening of Peter Berger." *Religious Studies Review*: vol. 5, no. 1, pp. 1-10.

_______ (1997 [1995]). *Feuerbach and the Interpretation of Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Herdt, Jennifer A. (1997). *Religion and Faction in Hume's Moral Philosophy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Hervieu-Léger, Danièle (2000). *Religion as a Chain of Memory*, trans. Simon Lee. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Keown, Damien (1992). *The Nature of Buddhist Ethics*. New York: St Martin's Press.

King, Richard (1999). *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and "the Mystic East"*. London; New York: Routledge.

Larmore, Charles (2005). "The Autonomy of Morality." <http://www.Law.nyu.edu/clppt/program2005/readings/autonomy-of-morality.pdf>.

Levine, Michael P. (1992). "Deep Structure and the Comparative Philosophy of Religion." *Religious Studies*: vol. 28, no. 3, pp. 387-399.

Lewis, Thomas A. [et al.] (2005). "Anthropos and Ethos: Categories of Inquiry and Procedures of Comparison." *Journal of Religious Ethics*: vol. 33, no. 2, pp. 177-85.

Lincoln, Bruce (2003). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lindbeck, George A. (1984). *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in the Postliberal Age*. Philadephia: Westminster Press.

Little, David (1981). "The Present State of the Comparative Study of Religious Ethics." *Journal of Religious Ethics:* vol. 9, no. 2, pp. 210-227.

_______ (1986). "Natural Rights and Human Rights: The International Imperative." in: Robert P. Davidow (ed.). *Natural Rights and Natural Law: The Legacy of George Mason*. Fairfax, VA: George Mason University Press, pp. 67-122.

_______ (1993). "The Nature and Basis of Human Rights." in: Gene Outka and John P. Reeder (Jr.) (eds.) (1993). *Prospects for a Common Morality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 73-92.

_______ and Summer B. Twiss (1978). *Comparative Religious Ethics: A New Method.* New York: Harper and Row.

Lovin, Robin W. (1985). "Cosmogony, Contrivance, and Ethical Order." in: Robin Lovin and Frank E. Reynolds (eds.) (1985). *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics.* Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 328-349.

_______ and Frank E. Reynolds (eds.) (1985). *Cosmogony and Ethical Order: New Studies in Comparative Ethics.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ and _______ (1986). "Cosmogony and Religious Ethics: Focus Introduction." *Journal of Religious Ethics*: vol. 14, no. 1, pp. 48-60.

_______ and _______ (1992). "Ethical Naturalism and Indigenous Cultures: Introduction." *Journal of Religious Ethics*: vol. 20, no. 2, pp. 267-268.

Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions, or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

McCarthy, Thomas A. (1991 [1978ï). *The Critical Theory of Jürgen Habermas.* Cambridge, MA; London: MIT Press.

_______ (1995 [1991]). *Ideals and Illusions: On Reconstruction and Deconstruction in Contemporary Critical Theory.* Cambridge, MA; London: MIT Press.

McCutcheon, Russell T. (1997a). "A Default of Critical Intelligence? The Scholar of Religion as Public Intellectual." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 65, no. 2, pp. 443-468.

_______ (1997b). *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia.* New York: Oxford University Press.

McFague, Sallie (1987). *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age.* Philadephia: Fortress Press.

McGill, Arthur C. (1970). "The Ambiguous Position of Christian Theology." in: Paul Ramsey and John F. Wilson (eds.). *The Study of Religion in Colleges and Universities.* Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 105-138.

MacIntyre, Alasdair (1984). *After Virtue: A Study in Moral Theory.* 2nd ed. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

_______ (1988). *Whose Justice? Which Rationalityб* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

_______ (1990). *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition.* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Mitchell, Basil (1980). *Morality: Religious and Secular: The Dilemma of the Traditional Conscience*. Oxford: Clarendon Press.

Moody-Adams, Michele (1997). *Fieldwork in Familiar Places: Morality, Culture, and Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Niebuhr, H. Richard (1999). *The Responsible Self: An Essay in Christian Moral Philosophy*. Foreword by William Schweiker; Introduction by James M. Gustafson. Philadephia: Westminster/John Knox Press.

Nielsen, Kai (1973). *Ethics without God*. London: Pemberton Books; Buffalo: Prometheus Books; rev. ed. Amherst, NY: Prometheus Books, 1990.

Nussbaum, Martha C. (2000). *Women and Human Development*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Outka, Gene (1996). "The Particularist Turn in Theological and Philosophical Ethics." in: Lisa Sowle Cahill and James F. Childress (eds.). *Christian Ethics: Problems and Prospects*. Cleveland, OH: The Pilgrim Press, pp. 93-118.

________ and John P. Reeder (Jr.) (eds.) (1973). *Religion and Morality: A Collection of Essays*. Garden City, NY: Anchor Press/Doubleday.

________ and ________ (eds.) (1993). *Prospects for a Common Morality*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Penner, Hans H. (1971). "The Poverty of Functionalism." *History of Religions*: vol. 11, August, pp. 91-7.

________ (1988). *Impasse and Resolution: A Critique of the Study of Religion*. New York: Peter Lang.

________ (1999). "What's Wrong with Functional Explanations." in: N. K. Frankenberry and Hans H. Penner (eds.). *Language, Truth, and Religious Belief: Studies in Twentieth-Century Theory and Method in Religion*. Atlanta, GA: Scholars Press, pp. 246-272.

________ (2003). "On Self-Regulating Systems, Cannibals, and Cogs that Turn no Wheels: A Response to Joel Sweek." *Method and Theory in the Study of Religion*: vol. 15, pp. 390-408.

Peterson, Derek R. and Darren Walhof (eds.) (2002). *The Invention of Religion: Rethinking Belief in Politics and History*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Porter, Jean (1999). *Natural and Divine Law: Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. Foreword by Nicholas Wolterstorff. Grand Rapids, MI; Cambridge, MA: William B. Eerdmans Publishing Company.

_______ (2005). *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*. Grand Rapids, MI; Cambridge, MA: William B. Eerdmans Publishing Company.

_______ (2006). "Christian Ethics and the Concept of Morality: A Historical Inquiry." *Journal of the Society of Christian Ethics*: vol. 26, Fall-Winter, pp. 3-22.

Proudfoot, Wayne (1985). *Religious Experience*. Berkeley, CA: University of California Press.

Quinn, Philip L. (1990). "The Recent Revival of Divine Command Ethics." *Philosophy and Phenomenological Research*: vol. 50, suppl., Autumn, pp. 345-365.

Ricoeur, Paul (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. Translated by Denis Savage. New Haven, CT: Yale University Press.

Rorty, Richard (2006). *Take Care of Freedom and Truth Will Take Care of Itself*. Edited and with an Introduction by Eduardo Mendietta. Stanford, CA: Stanford University Press.

Sagi, Avi and Daniel Statman (1995). *Religion and Morality*. Translated by Batya Stein. Rodopi: Amsterdam-Atlanta.

Saler, Benson (2000 [1993]). *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*. New York; Oxford: Berghahn Books.

Sandel, Michael J. (1984). "The Procedural Republic and the Unencumbered Self." *Political Theory*: vol. 12, no. 1, pp. 81-96.

_______ (1997 [1982]). *Liberalism and the Limits of Justice*. 2nd ed. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Sands, Kathleen M. (2002). "Tracking Religion: Religion Through the Lens of Critical and Cultural Studies." *The Council of Societies for the Study of Religion Bulletin*: vol. 31, no. 3, pp. 68-74.

Schilbrack, Kevin (2002). "The Study of Religious Belief after Davidson." *Method and Theory in the Study of Religion*: vols. 3-4, pp. 335-349.

_______ (2004). "Ritual Metaphysics." *Journal of Ritual Studies*: vol. 18, no. 1, pp. 77-90.

_______ (2005a). "Bruce Lincoln's Philosophy." *Method and Theory in the Study of Religion*: vol. 17, no. 1, pp. 44-58.

_______ (2005b). "Religion, Models of, and Reality: Are We Through with Geertz?." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 73, no. 2, June, pp. 429-452.

Schneewind, Jerome B. (1998). *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. New York: Cambridge University Press.

Schweiker, William (1992). "The Drama of Interpretation and the Philosophy of Religions: An Essay on Understanding Comparative Religious Ethics." in: Frank Reynolds and David Tracy (eds.). *Discourse and Practice*, Albany, NY: State University of New York Press, pp. 263-294.

_______ (2005). "On Religious Ethics." in: William Schweiker (ed.). *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 1-15.

Scott, David and Charles Hirschkind (eds.) (2006). *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Spiro, Melford E. (1968 [1966]). "Religion: Problems of Definition and Explanation." in: Michael Banton (ed.). *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications Limited, pp. 85-126.

Stark, Rodney (2000). "Rationality." in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon, *Guide to the Study of Religion*. London; New York: Cassell, pp. 239-258.

_______ and William S. Bainbridge (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley, CA: University of California Press.

Stout, Jeffrey L. (1978). "Metaethics and the Death of Meaning: Adams and the Case of the Tantalizing Closing." *Journal of Religious Ethics*: vol. 6, no. 1, pp. 1-18.

_______ (1981). *The Flight from Authority: Religion, Morality, and the Quest for Autonomy*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

_______ (1983). "Holism and Comparative Religious Ethics: A Response to Little." *Journal of Religious Ethics*: vol. 11, no. 2, pp. 301-316.

_______ (1992). "Truth, Natural Law, and Ethical Theory." in Robert George (ed.). *Natural Law Theory: Contemporary Essays*. Oxford: Clarendon Press, pp. 71-102.

_______ (1993). "On Having a Morality in Common." in: Gene Outka and John P. Reeder (Jr.) (eds.) (1993). *Prospects for a Common Morality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 215-232.

_______ (1998). "Commitments and Traditions in the Study of Religious Ethics." *Journal of Religious Ethics*: supp. vol. September, pp. 23-56.

_______ (2001 [1988]). *Ethics after Babel: The Languages of Morals and their Discontents*. 2nd ed. with a new Postscript by the author. Princeton, NJ: Princeton University Press.

________ (2004). *Democracy and Tradition*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tanner, Kathryn (1997). *Theories of Culture: A Theological Assessment*. Minneapolis: Augsburg Fortress Publishers.

Taylor, Charles (1995). "A Most Peculiar Institution." in: James Edward J. Altham and Ross Harrison (eds.). *World, Mind, and Ethics: Essays on the Ethical Philosophy of Bernard Williams*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 132-55.

Wainwright, William J. (2005). *Religion and Morality*. Aldershot: Ashgate Publishing Limited.

Williams, Bernard (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Wolterstorff, Nicholas with Robert Audi (1997). *Religion in the Public Square: The Place of Religious Convictions in Public Debate*. Lanham, MD: Rowman and Little Weld Publishers, Inc.

Yearley, Lee H. (1993). "Conflicts among Ideals of Human Flourishing." in: Gene Outka and John P. Reeder (Jr.) (eds.) (1993). *Prospects for a Common Morality*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 233-253.

قراءات مقترحة

Alles, Gregory D. (2000). "Exchange." in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.). *Critical Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, pp. 344-365.

Benavides, Gustavo (1998). "Modernity." in: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 186-204.

Biggar, Nigel and Rufus Black (eds.) (2000). *The Revival of Natural Law: Philosophical, Theological, and Ethical Responses to the Finnis-Grisez School*. Aldershot: Ashgate Press.

Bunge, Mario and Martin Mahner (2001). "Function and Functionalism: A Synthetic Perspective." *Philosophy of Science*: vol. 68, no. 1, pp. 75-94.

De Vries, Hent (ed.) (2008). *Religion: Beyond A Concept*. New York: Fordham University Press.

Fitzgerald, Timothy (2000). "Experience." in: Willi Braun and Russell T. McCutcheon (eds.). *Guide to the Study of Religion*. London: Cassell, pp. 125-139.

Frankenberry, Nancy K. (ed.) (2002). *Radical Interpretation in Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

George, Robert P. (ed.) (1998). *Natural Law and Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Gooch, Todd A. (2000). *The Numinous and Modernity: An Interpretation of Rudolf Otto's Philosophy of Religion*. Berlin: Walter de Gruyter. (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Herausgegeben von Otto Kaisser; Band 293).

Green, Garrett (2002). "The Mirror, the Lamp, and the Lens." *Ars Disputandi*, 2 <http://www. ArsDisputandi.org> ESPR Proceedings Cambridge, UK.

Harvey, Van A. (1991). "Fuerbach on Religion as Construction." in: Sheila G. Davaney (ed.). *Theology at the End of Modernity: Essays in Honor of Gordon D. Kaufman*. Philadelphia: Trinity Press International, 249-268.

Helm, Paul (ed.) (1981). *Divine Commands and Morality*. Oxford: Oxford University Press.

Idinopulos, Thomas A., and Brian C. Wilson (eds.) (1998). *What is Religion? Origin, Definition, and Explanation*. London: E. J. Brill.

Idziak, Jannie M. (ed.) (1979). *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings*. New York; Toronto: Edwin Mellen Press.

Kaufman, Gordon B. (1981). *The Theological Imagination: Constructing the Concept of God*. Philadelphia: Westminster Press.

Kippenberg, Hans G. (2002). *Discovering Religious History in the Modern Age*. Translated by Barbara Harshaw. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Masuzawa, Tomoko (1998). "Culture." in: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 70-93.

Nussbaum, Martha (1993). "Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach." in: Martha Nussbaum and Amartya Sen (eds.). *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, pp. 242-269.

Phillips, D. Z. (ed.) (1996). *Religion and Morality*. New York: St Martin's Press.

Preus, Samuel (1987). *Explaining Religion: Criticism and Theory from Bodin to Freud*. New Haven, CT: Yale University Press.

Reynolds, Frank E., and Jonathan W. Schofer (2005). "Cosmology." in William Schweiker (ed.) (2005). *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 120-128.

Rorty Richard and Vattimo Gianni (2005). *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala. New York: Columbia University Press.

Schweiker, William (ed.) (2005). *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Smith, Jonathan Z. (1978). "The Influence of Religions on Social Change." in: Jonathan Z. Smith. *Map Is Not Territory*. Leiden: E. J. Brill, pp. 129-146.

________ (1998). "Religion, Religions, Religious." in: Mark C. Taylor (ed.). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 269-284.

Taylor, Mark C. (ed.) (1998). *Critical Terms for Religious Studies*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Twiss, Sumner B. (2005). "Comparison in Religious Ethics." in: William Schweiker, (ed.) (2005). *The Blackwell Companion to Religious Ethics*. Malden, MA: Blackwell Publishing, pp. 147-155.

Zagzebski, Linda (2005). "Morality and Religion." in William J. Wainwright (ed.). *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*.

الفصل التاسع عشر

التلاقي المعاصرُ بين الفنّ والدين

روبرت وثنو

أصدر البابا غريغوريوس الكبير، في نهاية القرن السادس الميلادي، مرسوماً بأنّ الموسيقى والفن سيكونان من وقتها فصاعداً تحت الرقابة الدقيقة. وكانت الموسيقى المستخدمة في العبادة تتضمن أشعاراً غنائية من الكتاب المقدّس فقط، وكان الفنّ المرئي يصوّر مشاهد من قصص الكتاب المقدس، ومن ثَم، أُدخلت إصلاحاتٌ على الطقس الديني، في حين ازدهر فنّ شعبي سري وأغان شعبية وقصص فيها إيحاءات جنسية خارج الكنيسة، نادراً ما كان هدفها تركيز القلوب والعقول على الربّ. وعلى الرغم من ذلك، أنشأت محاولات الكنيسة للتحكّم في الفنّ الانطباعَ الدائم بأنّ المجالَين كليهما مثل الأخوين بالدم محبوسين في نزاع وشكوك متبادلة.

ماذا نحن فاعلون، إذاً، مع حقيقة أنّ الفنّ والدين يظهران الآن في أغلب الأحيان كأنهما متآمران مشتركان بحذر؟ كيف نفهم فيلم ميل غيبسون (Mel Gibson) **آلام المسيح** *The Passion of the Christ* المشهود والمثير للجدال؟ لماذا تغني مطربة شعبية حول العذراوات والصلاة وتدعو نفسها «مادونا»؟ ما الذي يلهم أوبرا وينفري (Oprah Winfrey) أن تعمّد برنامجها بنقاشات لا تنتهي حول الروحانية؟ هل هذا فقط لأن الدين ذو منفعة في الأعمال والتجارة؟

لنعكس عدسات الكاميرا؛ فيبدو اهتمام الكنائس بالفنون تماماً مثل اهتمام الصناعة الترفيهية بالدين. كنيسة بريستونوود المعمدانية (Prestonwood Baptist Church) في ضواحي دالاس ترعى الأوركسترا السيمفونية الخاصة بها، وكاتدرائية غرايس (Grace Cathedral) في سان فرانسيسكو تزين بصورة

دورية حرمها الواسع بمعارض ضخمة، متعدّدة الألوان لفنون أعمال التركيب. كذلك ظلت كنيسة إنجيلية في كليفلاند أوهايو حتّى وقت قريب تدين الرقص وموسيقى الروك، أصبحت الآن تستضيف حفلات روك مسيحية في أمسيات السبت. وإذا أدرت الكاميرا مرة أخرى، فسترى أنّ أكثر مسارات الإبداع الفنّي بعداً عن الأضواء والمرتبطة بالروحانية أصبحت في مركز الأضواء. وهناك راهبة في جنوب فيلادلفيا تُعلّم الأطفال المشرّدين التعبير عن أنفسهم بالألوان المائية. وفي اتحاد الخرّيجين اللاهوتي (Graduate Theological Union) في بيركلي بكاليفورنيا، يدمج طلاب المعاهد اللاهوتية الرقص مع الطقوس المقدّسة. وفي سانتا في (Santa Fe) تحفر امرأة لاتينية مسنّة الصلاة على ظهر القديسين الذين تلونهم يدويّاً. فهل هذه أمثلة عشوائية أم تراها تشكّل نمطاً أكبر؟

خشية أن يتصوّر المرء الولاياتِ المتحدة فريدة في هذه المشاهد من التلاقي بين الفنون والدين، حسبنا النظر إلى بلدان أخرى؛ فما يسمّى الكنيسة الناشئة التي تجتاح أستراليا في الوقت الحالي تجتذب الشبّان عبر إدخال موسيقى ترانيم جديدة معاصرة، أحياناً تؤلّف قبل ساعات من عرضها، وفي سياقات أخرى يرى المرء أنواعاً شبيهة من التلاقي. فعندما عاد الأنثروبولوجي جويل روبنز (Robbins, 2004) مؤخّراً إلى إحدى القرى النائية في بابوا غينيا الجديدة التي أجرى حولها دراسة في بداية التسعينيات، وجد أن الرقصة القبلية التقليدية المقدسة أصبحت تؤدّى مع موسيقى الديسكو من جهاز تسجيل محمول. وفي مدينة أكرا المزدهرة عاصمة غانا أصبح هناك صنف جديد من الموسيقى يدعى «الهولي هيب هوب» يحظى بشعبية واسعة (Gifford, 2004: 35)، يوحّد بين الموسيقى الأفريقية التقليدية وتوليفة محدَّثة من موسيقى الهايلايف (Highlife) والغوسبل لايف (Gospel Life) مولّداً صناعة من المؤدّين والمذيعين ويعزف أمام جماهير متحمّسة في الكنائس الإنجيلية المتنامية سريعاً في غانا.

لا يخلو بالطبع أيٌّ من هذه الأنواع من سابقة ما؛ فطالما ارتبطت الموسيقى والفنّ بالدين عبر التاريخ، وقد نقش الكهنة الصينيون الصلوات على أجراس معدنية جميلة قبل كونفوشيوس بفترة طويلة. وعندما انتشرت البوذية أول مرة عبر طريق الحرير باتجاه شمال آسيا، ترك رهبانها سجلّاً من

عملهم على جداريّاتٍ دقيقة. وحسبنا زيارة كنيسة سيستينا (Sistine Chapel) أو الكاتدرائيات الكبرى في أوروبّا للتعرّف إلى تقاطع الفنّ والإيمان في تاريخ المسيحية.

بيد أنّ التداخل بين الدين والفنون في الماضي لا يفسّر التلاقي الواضح على جبهات كثيرة اليوم. فالمسألة ليست في زيادة الصلات بين الدين والفن من عدمها (على الرغم من احتمال صحة ذلك) بل المسألة في سبب امتداد هذه الصلات هكذا، بل أهم من هذا وذاك، ما الآليات الاجتماعية والثقافية التي يتصل عبرها الدين والفنّ في الوقت الحالي؟

استيعابٌ انتقائيٌّ

النقطة التي يمكننا الانطلاق منها، مثلما هو الحال غالباً في سوسيولوجيا الدين، هي إعادة النظر، بصورة أكثر نقداً، في المعرفة المتلقاة حول العلمنة. فالإسهامات الدقيقة الغنية لكلٍّ من ماكس فيبر وكارل ماركس وإميل دوركايم وفرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) وإرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) وغيرهم التي أسفرت عن ما يسمّى أنموذج (paradigm) العلمنة طالما اختزل في معالجات كثيرة حديثة لقضايا تدور حول اتجاهات في المشاركة الدينية. والنقطة التي غالباً ما تفتقدها هذه المناقشات المتعبة حول انحدار الدين من عدمه إنما تتعلّق بالعلاقات بين المؤسسات، ففي المجتمعات الحديثة أصبحت المؤسّسات أكثر تعقيداً، ووظائفها محددة بوضوح أكثر ممّا كانت عليه في المجتمعات السابقة. والمثال التقليدي المشهور في هذا السياق هو الشامان أو الساحر الطبيب الذي يعمل بصفة خبير مقيم في كلّ من الدين والطبّ. ففي لندن أو نيويورك المعاصرة، نجد رجال الدين والأطباء مدرجين في أجزاء مختلفة من دليل الهاتف وهم يقدّمون خدمات مختلفة تماماً. وعلمنة الدين بهذا المعنى لا تمتّ بصلة كبيرة بانحدار التواجد والحضور أكثر من ارتباطها بالعمل في مجال أكثر محدودية، ويمكن تخيّل عملية شبيهة أصبحت ذات مكانة في الدين والفنون. فالتجوّل عبر أيّ من متاحف الفن الكبرى على سبيل المثال، والمعارض في الأزمان البعيدة توحي بخليط من الطقوس الفنية والسحرية والدينية. وفي المقابل نجد المعارض الحديثة توحي بأنّ «الفنّ للفنّ» أصبحت فكرة

أساسية. وباختصار، أصبح الفنّ والدين مجالين مؤسّسين منفصلين.

لدينا سببٌ وجيهٌ للتفكير في أنّ هذه العملية من التباين المؤسّسي ربّما لم تسفر عن تلاقٍ بل عن اتساع المسافة بين الدين والفنون؛ فكلٌّ منهما منظّم بانفصال عن الآخر ويتمتّع باستقلالية عنه، والفنّانون يضعون معاييرهم الخاصة من دون الاهتمام كثيراً بما يقوله رجال الدين (أو الأطباء أو السياسيون). وعند منح جوائز أو قبول لوحات في العرض، نجد أن اللجنة التي تقرّر ذلك مؤلفة من فنّانين زملاء، وليس من أي شخص من المجتمع. وعلى الصعيد الديني، يؤدي التمييز أيضاً عمله بشكل جيد في كبح التأثيرات الدخيلة. فالقسيس أو الإمام هو من يقرّر ما يمكن تضمينه في خدمة العبادة بدلاً من النظر إلى فنّان أو موسيقيّ ليتخذ القرار.

على الرغم من ذلك إن تعثّر هذه الحجج يكمن في الفرق المربك الذي يظهر مع المسافة. فبتحوّل المجتمعات إلى مزيد من التخصص، يحتاج المختصون المتنوعون، فعليّاً، إلى مزيد من التفاعل وليس العكس. وكانت هذه ملاحظة دوركايم العظيمة حول التقسيم الاجتماعي للعمل الذي ينتج ما سماه «التضامن العضوي» (Durkheim, 1947). فرجال الدين يتصلون بالأطباء الذين يستشيرون رجال الدين بدورهم؛ هكذا الحال مع الدين والفنون، عندما تقرّر كنيسة معمدانية رعاية أوركسترا، فهي لا تطلب من الأب الواعظ أن يقود عزف الموسيقى، بل تستعين بموسيقيٍّ محترف؛ للاثنين وظائفُ متخصصةٌ، لكنهما مرتبطان أيضاً باستخدام الفضاء نفسه واللجوء إلى تفاوض بعضهما مع بعض حول إسهامات كلّ منهما الخاصة.

إذا كان الدين والفنون مجالين منفصلين، ربما يظلّ من الممكن افتراض أنّ الناس سيؤثرون الأول أو الآخر؛ فالتدريب المطلوب ليصبح المرء فنّاناً محترفاً، على سبيل المثال، سيمنعه من أن يصير قسّاً. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ معظم الناس في الواقع ليسوا فنانين محترفين ولا قساوسة؛ فهم يشاركون في الفنون والدين كمستهلكين، بما يعني أنّ في استطاعتهم المشاركة في الاثنين، بل إنّ الفنان المحترف يمكن أن يكون متديّناً، والقسّ يمكن أن يكون مهتمّاً بالفنون.

قد يجنح المستهلكون ـ بوصفهم مشاركين هُواة في الدين والفنون ـ على

الرغم من ذلك إلى الاختيار بين الدين والفنّ. فالشخص الذي يجد أن زيارة متحف أو قاعة فنون ذات قيمة أكثر من الاستماع إلى عظة دينية يمكن أن يكون مضرب المثل في هذا السياق. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ البيانات تشير إلى أنّ الحل الوسط الضمني ليس خصيصة من خصائص الناس عموماً؛ إذ اتّضح أنّ مرتادي الكنائس في الولايات المتحدة، أسبوعياً، كانوا أكثر ميلاً إلى القول إنهم قاموا بزيارة متحف أو قاعة فنون في السنة الأخيرة مقارنة بمن لم يحضروا قطّ خدمات دينية وذلك بهامش مقداره ٢٨ إلى ٢٣ في المئة[1]. وعلى الرغم من عدم توافر بيانات شبيهة حول بلدان أخرى، تظلّ هناك بيانات أخرى تشير إلى وجود انسجام بين المشاركة في الفنون والانخراط الديني أكثر من وجود صراع بينهما. فالناس ممّن يقولون، مثلاً، إنّهم أعضاء ناشطون في منظّمة دينية هم أيضاً الأكثر ترجيحاً إلى القول إنهم أعضاء نَاشِطون كذلك في منظّمة للفنون، والعكس صحيح. وقد نعزو هذا النمط بالطبع إلى الفروق في الطبقة أو الموقع الاجتماعي، ولكنّ كحقيقة وصفية هنا إنّ هذا النمط يدحض مفهوم أنّ الناس تختار الانخراط إمّا في الفنون أو الدين، لا في كليهما. وهو أيضاً نمطٌ يثبت في سياقات متنوّعة مثل فرنسا والسويد وإيرلندا وأستراليا وروسيا والبرازيل واليابان[2]؛ إذ تشير البيانات بالفعل إلى تسوية بسيطة بين الدين والفنون وسط الفنّانين المحترفين. على سبيل المثال، أظهرت إحدى الدراسات في الولايات المتحدة أن الأصوليين أقلّ وسط الفنانين منهم وسط غير الفنانين (بواقع ١٧ في المئة مقابل ٣١ في المئة)، وأكثر وسط غير المتديّنين (٣٠ في المئة مقابل ١١ في المئة) وأقلّ حضوراً للقداديس الدينية (٢٤ في المئة مقابل ٣٢ في المئة). وعلى الرغم من ذلك، عند النظر من زاوية مختلفة، فإنّ النتائج نفسها تشير إلى أنّ أغلبية كبيرة (٧٠ في المئة) من فناني الولايات المتحدة يعتبرون أنفسهم متديّنين، والنسبة نفسها تقريباً في عامّة الناس ممّن يشاركون بانتظام في قداديس دينية (Lewis and Brooks, 2005).

---

(١) من واقع المسح الذي أجريتُه حول الفنون والدين عام ١٩٩٩ وسط عيّنة وطنية ممثّلة من الراشدين في الولايات المتحدة؛ للتفاصيل انظر: (Wuthnow, 2003).

(٢) هذه النتائج هي من التحليل الذي أجريته في الفترة من ١٩٨١ إلى ٢٠٠٠ على مسوح القيم العالمية (World Values Surveys)؛ إذ لم أجد بلداناً تظهر ارتباطات إيجابية وذات أهمية إحصائياً بين أن تكون عضواً ناشطاً في منظمة دينية وكذلك في منظمة للفنون.

عودة إلى المسألة الكبرى، الصعوبة الأكثر أهمية التي تعتري الحجج حول تحول المؤسسات إلى مزيد من التخصُّص هو أنّ مواصفات العملية غالباً ما تكون شديدة الميكانيكية. فمن وجهة النظر المعيارية، يحدث التباين من دون أن يصنعه الناس فعليّاً، ولكن الذين يتصرّفون بوصفهم فاعلين وصنّاع قرارٍ هناك حاجة إلى إستحضارهم في هذا الأمر. فرجال الدين أحياناً يكونون هم مَن يقرّرون أنّ المنظّمات الدينية ينبغي ألا تنخرط بعد في الحكم أو العلوم أو التعليم أو الاستشارة (Fenn, 1978). وعلى المنوال نفسه، يتخذ الأفراد واللجان القرارات حول أهمية أن يكون للرعية فريق موسيقيٌّ من عدمه أو تنظيم مهرجان أعياد الميلاد أو رعاية معرض حول الهولوكوست.

ماذا يمكننا أن نقول حول هذه القرارات؟ ستكون فكرة أنّ التجمعات الدينية تعمل بما يشبه قليلاً عمل التجارة أمراً معيناً في الفهم. وأقول «يشبه قليلاً» لأنّ المشيخيين (Presbyterians) والكاثوليك لا يتسوّقون في دور العبادة الأخرى بشكل متبادل مثلما يفعل مستهلكو الكوكا والبيبسي. وعلى الرغم من ذلك، تنافس التجمعات الدينية بعضها بعضاً؛ فبعضها يعظ بالنار والكبريت لإخافة الناس كي ينضموا إليها، بينما يطلب آخرون عادةً لباساً معيّناً أو انصياعاً لأوامر أخلاقية صارمة. وعلى الرغم من ذلك من الأكثر شيوعاً أن تتنافس التجمّعات الدينية عبر المبادرة ببرامج جديدة. وبالعودة في التاريخ مثلاً نجد التجمّعات الدينية في بريطانيا وأمريكا الشمالية أواسط العهد الفكتوري قد بادرت بإنشاء مدارس الأحد في وقت كانت المدارس اليومية قد أصبحت شائعة وسط أسر الطبقة المتوسطة لكنّها ظلّت بعيدة المنال عن أطفال الطبقة العاملة. وكنتيجة، جذبت الكنائس طيفاً واسعاً من السكّان وتنامت ولا سيما وسط الفقراء. وحدث مثال آخر في تسعينيات القرن التاسع عشر، عندما بدأت الكليات بتبديل رعايتها الدينية لتصبح جامعات بحثية. واستجاب زعماء الكنيسة بالمبادرة بإنشاء «معاهد الكتاب المقدّس»، مثل معهد مودي بايبل [معهد الكتاب الكئيب] (Moody Bible Institute) في شيكاغو، ومعهد المبشر غوردون للتدريب (Gordon Missionary Training Institute) في بوسطن، ومعهد البعثات الوطنية والأجنبية (Institute for Home and Foreign Missions) في شرق لندن (Brereton, 1990). وبتكوينها من حجرة غير نظيفة ورخيصة وسبورة وتعليم مجاني وفرص للالتحاق بوظيفة

كهنوتية بدوام كامل بعد بضعة شهور من التدريب، جذبت هذه المعاهد آلاف الطلاب.

ولا شكّ في أنّ هذه الأمثلة تتطلّب منّا التفكير بطريقة جديدة في العلمنة، فالحجج حولها في تصوّرها التقليدي تؤكّد أنّ المدارس والجامعات تصبح ببساطة مؤسّسات منفصلة تتجاوز سيطرة السلطات الدينية. لكنّ العملية في الواقع كانت أكثر تعقيداً؛ فقد أقرّ زعماء الكنيسة بوجود حاجة ما، وأصبحوا جزءاً من تيّار أوسع يهدف إلى تلبية هذه الحاجة. وقد استوعبوا بانتقاء بعض الأفكار الجديدة حول التعليم في المدارس وقت ظهورها وكذلك بعض وظائف المؤسّسات التربوية، وهو ما أسهم في انتشار هذه الأفكار والأنشطة وإيجاد طرائق لدمج برامج تربوية جديدة في خدماتهم الدينية (Wuthnow, 2003: 14-16).

والاستيعاب الانتقائي هو إحدى الطرائق التي شجّع بها الزعماء الدينيون التعاون الوثيق مع الفنون في السنوات الأخيرة؛ إذ تعدّ الموسيقى والفنّ جانباً مهمّاً، بشكل واضح، وربما جانب شعبي للثقافة المعاصرة بشكل متزايد؛ ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال، يزعم ٧٠ في المئة من الراشدين أنهم اشتروا أشرطة كاسيت أو قرصاً مدمجاً يحوي مادة موسيقية في السنة الماضية، و٣٥ في المئة اشتروا لوحة أو عملاً منحوتاً، و٢٦ في المئة زاروا متحفاً أو قاعة فنية في المدّة نفسها. وتشيع هذه الأنشطة وغيرها وسط الشباب مقارنة بالأكبر سناً، وتشير بيانات أخرى إلى زيادة في حضور الحفلات الموسيقية والمسرحيات واستهلاك الموسيقى (Wuthnow, 2003: 60-64; Walker, Scott-Melnyk, and Sherwood, 2002). وينطبق الشيء نفسه على بلدان أخرى، فقد بيّنت دراسة لفئات الخمسة عشر عاماً من البريطانيين أنّ ٧٣ في المئة قد شاركوا في أنشطة فنية، وأن أكثر من الرُّبع قد فعلوا ذلك مرتين أو ثلاثة في الأسبوع (Arts Council England, 2005). وقد استوعب الزعماء الدينيون انتقائيّاً بعض هذا الاهتمام بالموسيقى والفنّ دامجين إياهما في برامجهم الخاصة، وتعد كنيسة دالاس التي ترعى أوركسترا سيمفونيّة مثالاً جيداً على هذا، فهي تخصص ميزانية سنوية تزيد على ١٠ ملايين دولار، ومئة موظّفٍ بدوام كامل، ومسرحاً للمستمعين يسع ٣٠٠ مقعدٍ. وهي أوركسترا تتناسب بسهولة مع برنامجها بكامله، الذي يشمل مناسبات

مدرسية رياضية، وكافتيريا، ومكتبة فيديو، وأكثر من كورال. وكثير من أعضائها هم موسيقيون وأكثر منهم يستمتعون بالموسيقى. ورعاية أوركسترا هي ببساطة إحدى الطرائق التي يثبت بها زعماء هذه الكنيسة لمجتمعهم أنّ الكنيسة مكان جذّاب لارتياده.

وبما أن هذه الكنائس الكبرى أصبحت أكثر شيوعاً، فإنّ ميزانيتها تتيح لها أن تصبح من الرعاة المهمّين لأنشطة الفنون، لكنها ليست بمفردها في مدّ الجسور بين الدين والفنون؛ إذ نجد على المستوى الوطني نحو نصف أعضاء الكنيسة في الولايات المتحدة يقولون إنّ تجمّعاتهم الدينية ترعى عروضاً موسيقية في غير أوقات العبادة (Wuthnow, 2003: 143). وهي عروض تتنوّع تنوعاً دالّاً في المجال والغرض. فحتى أصغر التجمّعات على سبيل المثال ترعى كورالاً زائراً من وقت إلى آخر أو حفلة كريسماس، بينما تنظّم التجمّعات الكبرى عروضاً شهرية يؤدي فيها عازفو البيانو المحليون أو أوركسترا الحجرة الزائرة، في حين يستضيف بعضها فرق روك أو مطربين. وهناك أيضاً مناسبات فنّية أخرى تحظى بانتشار نوعاً ما، هناك، مثلاً، نصف أعضاء الأبرشية يقولون إنّ أبرشيتهم رعت دراما أو مسرحية هزلية في العام الماضي، بينما يشير ثلثهم إلى أنّ أبرشيتهم تعقد مهرجانات فنية أو معارض للمصنوعات اليدوية، بينما ينتمي الخمس إلى أبرشيات ترعى نقاشات جماعية أدبية أو فنية (Wuthnow, 2003: 143).

هذه الأمثلة الحديثة على الاستيعاب الانتقائي هي الأحدث فقط من تاريخ طويل من تكيّف الزعماء الدينيين مع الثقافة بدمج ابتكارات في الفنّ والموسيقى. وهناك أمثلة بارزة تشمل الأورغ الكنسي (bible regal)، وهو نسخة بدائية من الأكورديون استخدمت على نطاق واسع في كنائس أوروبا أواخر العصور الوسطى، وكذلك الشعبية الناشئة للبيانو في الخدمات الدينية في القرن الثامن عشر، واستبدال الغناء الجماعي بالكورال، وهو ما لم يحدث في بعض الطوائف الدينية الأمريكية حتى نهاية القرن التاسع عشر (Robert, 2003: 124). والمثال الأكثر بروزاً في تبنّي الفنّ المرئي بعد أن كان محظوراً في الماضي هو لوحة «رأس المسيح» (Head of Christ) الشهيرة للفنان وارنر سالمان عام ١٩٤١، التي زيّنت أقبية وردهات آلاف الكنائس وغرفها (Promey, 2001). وتشمل التكيّفات الأحدث زمنيّاً استخدام الغيتار

الإلكتروني في خدمات العبادة، والتي أصبحت في الوقت الحالي سمة من سمات ثلث الكنائس في الولايات المتحدة (Chaves, 2004: 228).

الدمقرطة

يعكس تلاقي الدين والفنون المعاصر عملية ثانية يمكن أن يكون أفضل اصطلاح عليها هو الدمقرطة (democratization)؛ إذ تم إضفاء الطابع الديمقراطي على الفنون عبر التعليم وتكنولوجيا الاتصالات، فأصبحت طبقات من الموسيقى الصوتية والآلية والفنّ المرئي وفنون التمثيل أكثر شيوعاً في المدارس الأمريكية الرسمية على مدار القرن الماضي. وفيما يتعلق بأطفال الأسر ذات الدخل المتوسط إلى المرتفع، أصبحت المشاركة خارج المناهج في الفنون عبر دروس الباليه، والمسرح الصيفي، ومخيمات الموسيقى، والدروس الخصوصية أيضاً شائعة. كذلك وسعت الإذاعة والتلفزيون والسينما والصناعة التسجيلية والإنترنت من فرص الناس من مختلف الطبقات الاجتماعية للتعامل مع الفنون. في السنوات الأخيرة، شجّع زعماء الهيئات الفنية على مزيد من الدمقرطة عبر برامج الفنون المجتمعية، والتلفزيون الرسمي، والمنح، وقد دفعت بعضَ هذه الجهود فرصُ التمويل العام. فالمسؤولون ممّن تقاعسوا عن دفع أموال الضرائب لمعرض فني ثري حافل بالعمل الخيري الخاص، على سبيل المثال، لن يترددوا كثيراً في تمويل مركز فنون في حيّ فيه أسر منخفضة الدخل. والدمقرطة أيضاً واضحة في الدين، ففي معظم التقاليد الدينية يظلّ رجال الدين المحترفون مسؤولين بحزم عن خدمة العبادة والسياسة الإكليريكية، وعلى الرغم من ذلك ازداد دور العامة في كثير من المواقف. على سبيل المثال، أقرّ المجلس الفاتيكاني الثاني مشاركة أوسع للعامة في العبادة، أتاح الطقوس المقدّسة أمام اللهجات المحلية، وشجّع استخدام الموسيقى الشعبية. كذلك فرض النقص في عدد القساوسة ضرورة الاعتماد المتزايد على زعماء من عامة الناس. فوسط البروتستانت، نجد الكنائس الأسرع انتشاراً في العالم هي الأبرشيات الخمسينية (Pentecostal)(*) التي يشجّع زعماؤها مشاركة عامة الناس عبر التحدّث بأساليب كلام مختلفة، والغناء الجماعي، وشراء أشرطة كاسيت

(*) راجع الفصل الثامن من هذا الكتاب (المترجم).

لموسيقى شعبية ملهمة (Meyer, 2004). وهناك كنائس أخرى تجرب «فرق عبادة» بقيادة أشخاص من العامة ينظّمون إنشاداً جماعيّاً ويدمجون «موسيقى التمجيد» مع أشعار غنائية تؤكّد قرب المؤمنين من بعضهم بعضاً ومن الربّ.

مع الدمقرطة، تصبح الحدود الفاصلة بين الدين والفنون غير واضحة؛ إذ تجيز الدمقرطة للأفراد اتخاذ ما يخصهم من قرارات، وفرض تعريفاتهم الخاصة، واعتبارها مشروعة. فالمرأة التي تلتقط صورة لمشهد جميل لغروب الشمس تعتبر من حقّها أن تسمّي الصورة «فنّاً» من دون أن تطلب رأي مصوّر محترف. وهي الشخصية نفسها التي قد «ترى الله» في الغروب، وتعتبر من غير الضروري طلب إذن راعي الكنيسة قبل أن تصف الغروب على هذا النحو في لقاء صلاة الجماعة الأسبوعي. وعلى مستوى أكبر، يتّضح تشويش الحدود في الدين في شعبية «الروحانية» بوصفها عنواناً لوصف ما هو هادف على المستوى الشخصي حول علاقة المرء بالمقدّس (Roof, 1999). فقد تجيز السلطاتُ الدينيةُ الروحانيةَ وقد لا تجيزها. والحقيقة أنّ الأمر غالباً ما يقع خارج حدود المؤسّسات الدينية أو اللغة الدينية، مثلما يحدث عندما يزعم شخص ما أنه ملهم بـ«الروح» أو «يشعر بالروحانية» نتيجة للقيام بعمل تطوعي. وفي الفنون، هناك صعوبات في التصنيف تذكر أحياناً في مناقشات الفنّ التبسيطي (minimalist art)، الذي «يصبح فنّاً» عبر سلطة نقّاد الفنّ، لكن يبقى كثير من الشك يكتنفه حتى وسط الفنّانين أنفسهم. ويطرح الفنّ الفلكلوري أسئلة شبيهة عندما لا تكون معايير التقييم مشتركة على نطاق واسع.

تفتح الحدود المشوشة الباب أمام احتمالات لتلاقٍ أعظم بين الدين والفنّ؛ فاللوحة أو الأغنية أو التمثيل يمكن أن يكون غامضاً بما يكفي كي يكون من المناسب تضمينه في سياق ديني، أو سياق فنّي، أو كليهما معاً. على سبيل المثال، الجدار الخارجي لقاعة الأبرشية في إحدى الكنائس الكاثوليكية في سان فرانسيسكو هي موقع كبير للجداريات التي تصوّر المخيلة عند شعب الآزتك والمسيحيين. فهل هي جدارية دينية بحكم مخيّلتها وموقعها؟ أم هي فنّ؟ هل يهمّ أن يكون موقعها عامّاً بدلاً من أن يكون خاصّاً داخل الكنيسة؟ الغموض إذاً يساعد على التلاقي، لكنّه أيضاً يساعد على سوء الفهم. ففي الحيّ نفسه عرضت قاعة فنون تماثيل صغيرة اعتبرها

صاحب القاعة فنّاً، ومن ثم، فهي لا تحمل أيّ دلالات أخلاقية سلباً أو إيجاباً، لكن تبين أنها مسيئة للمشاهدين ممن رأوها أيقونات دينية، وهو ما أسفر عن تحطيم النوافذ.

أمّا المحصّلة الأكثر شيوعاً لعملية الدمقرطة فقد تمثّلت في الاهتمام الأكبر وسط قادة الفنون والدين في تجريب الشراكات (Walker, 2004)؛ إذ تنتقل العروض والمعارض من قاعات الاحتفال والمتاحف إلى الأحياء المحلية حيث قد تكون الكنائس والمعابد أفضل الأماكن التي تنظّم فيها هذه الأنشطة. وقد أظهرت إحدى الدراسات أنّ ٢٩ في المئة من أعضاء الكنيسة في الولايات المتحدة قالوا إنّ بناية كنيستهم تستخدم أحياناً لمناسبات موسيقية ومسرحية (Chaves, 2004: 233). ومن ثم، يصبح نادي الكتّاب القائم على أساس التجمع الديني طريقةً لضمّ الناس لحضور مسرحية. وفي الولايات المتحدة وجدنا ٤٤ في المئة من مرتادي الكنائس المنتظمين يذهبون بعض الأحيان مع أصدقاء الكنيسة إلى مسرحيات أو قاعات فنون أو حفلات موسيقية[٣]. وعند وجود اهتمام خاص، فإنّ المنظّمات الدينية تؤمن وسيلة فعّالة لتعبئة الجمهور. ففيلم غيبسون «آلام المسيح» باع تذاكر بأعداد كبيرة للتجمّعات الدينية وكذلك الأعضاء الأفراد فيها (Duin, 2004).

من العقائد إلى التجربة

عندما يتحدّث الناس بصراحة عن إيمانهم، عادة ما يركّزون أكثر على التجربة الشخصية أكثر من تركيزهم على العقائد. يقول أكثر من أربعة أخماس الأمريكيين الراشدين إنهم مسيحيون أو يهود، ونحو النصف منهم يقولون إنهم يثقون في تجربتهم الشخصية فيما يتعلّق بالتوجّه الروحاني أكثر من ثقتهم في الكتاب المقدّس (Wuthnow, 2005: 197)، وهو أمر من المفهوم أن يفعله الناس؛ فالتجربة تجربتي، جزء من هُويتي الشخصية، بينما العقائد هي صيغ من الماضي قد تجد أصداءً قليلة مع الحاضر. وتفضيل التجربة على العقائد على الرغم من ذلك إنما يعكس قضية أكبر في الثقافة

(٣) Arts and Religion Survey.

المعاصرة. ففي عالم مختلف تسطع فيه حقيقة وجود تعددية في العقائد، يصبح السؤال الحتمي: أي العقائد على حقّ؟ هل «نزل يسوع إلى الجحيم» فعلياً مثلما يؤكّد المسيحيون في تلاوتهم سفر «أعمال الرسل»؟ هل كان محمّد بالفعل رسول الله؟ قد أعتقد في ذلك، ولكن قد أواجه صعوبة في إقناع من يفكّر بصورة مختلفة، ومن دون ذلك ستستمرّ النقاشات. وفي المقابل نجد أن التجربة الشخصية لا نقاش فيها. فإذا قلت: «قد مسّني ملاك»، قد لا تصدقني، لكنك لا تستطيع تحدي ما قلته. فإذا قال أحد ردّاً على كلامي: «لا، لم يحدث ذلك»، يمكن أن أردّ بسهولة: «لم تكن هناك فكيف تعرف؟» باختصار التجربة طريقة جيدة للتعامل مع التنوّع.

إنّ الحياة اليومية هي طنين التجربة الدائم. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ اللحظات الخاصة التي تقنعنا بأننا كنّا دائماً في اتصال مع المقدّس ـ لحظات فرح خاص تجعلنا نشعر بالانسجام مع العالم، في أوقات تبدو الحياة فيها مملوءة بالجمال والعجائب، ولحظات قاتمة عندما نغني البلوز. والصلات مع الموسيقى والفنّ واضحة حتى في الكلمات التي نستخدمها ـ انسجام وجمال وبلوز. وأكثر اللحظات شدة في التعالي والنشوة والتمزّق واليأس لا يمكن التعبير عنها بالكلمات بشكل كامل؛ فنحن نبحث عن استعارات لنقل هذه اللحظات أو نلجأ إلى الموسيقى أو الرقص أو الفنّ لإيجازها وصقلها.

من غير المستغرب إذاً، أن نجد التعبيرات المعاصرة للروحانية والاهتمام بالفنون مرتبطان ببعضهما بشدة. فالناس تتخيّل الروحانية بوصفها تجربة وجود إلهي شخصية عميقة وحدسية وغالباً ما تكون محمّلة بشحنات انفعالية، ويعتبرون الموسيقى والفنّ نافعين في السعي للتعبير عن هذه التجربة. وبعض التقاليد الدينية بطبيعة الحال تشجّع على التفكير بهذه الطريقة أكثر من غيرها. وعلى الرغم من ذلك، يظلّ هناك كما يبدو اتفاق واسع حول صلة الفنّ والموسيقى بالروحانية. فمن بين الأمريكيين الإنجيليين، على سبيل المثال، يوافق ٥٤ في المئة على أن «الصور واللوحات تثري حياتنا الروحانية»، والنسبة نفسها عند الكاثوليك، وهو ما ينقص قليلاً عن نسبة ٦٦ في المئة عند البروتستانت في تيّارهم العام ممّن يتبنّون وجهة النظر نفسها (Wuthnow, 2003: 141). وفي الدراسة نفسها اعتقد ٤٦ في المئة من الإنجيليين، و٦٠ في المئة من البروتستانت، و٦٢ في المئة من الكاثوليك أنّ «الفنّ يمكن أن يساعد الناس على تعميق روحانيتهم».

ويشير البحث أيضاً إلى أنّ كثيراً من الناس يمرّون بتجربة مع الإلوهية كنتيجة للموسيقى والفنّ؛ إذ يرى ٨٠ في المئة من الأمريكيين الإنجيليين، و٧٦ في المئة من البروتستانت و٥٦ في المئة من الكاثوليك أنهم شعروا بالقرب من الله من خلال الاستماع إلى الموسيقى أثناء القداس (Wuthnow, 2003: 141)، ويقصد بالعبادة إثارة الشعور بوجود الربّ. والاستماع إلى الموسيقى في قاعة الحفلات الموسيقية أو رؤية لوحة في متحف للفن من شأنه أن يكون أقل رجاحة في إلهام الأفكار نفسها. ولكن فيما يتعلّق بأقلية من الأمريكيين الذين بلغوا سن الرشد، حتّى إن الفنّ من هذا النوع يتمتّع بدلالات روحانية. على سبيل المثال، يرى ٢١ في المئة من الإنجيليين، و٢٥ في المئة من البروتستانت، و٣٠ في المئة من الكاثوليك أنهم شعروا بالقرب من الربّ وهم يشاهدون لوحة.

يحدث الاتصال الآخر المهم بين الفنون والروحانية أثناء أوقات المشقّة الشخصية. فعندما نواجه مرضاً أو وحدة أو فقدان عزيز يرجع الناس عادة إلى أسرهم وأصدقائهم للدعم. ثلاثة أرباع من أجريت مقابلة معهم يقولون إنّ التحدّث إلى أصدقاء مساعد جداً في مثل تلك الأوقات. وأقلية كبيرة (نحو أربعة من عشرة أشخاص) يقولون إنّ الكتاب المقدّس خير ونيس في هذه الظروف. فضلاً عن ذلك، يجد كثير من الناس راحة في الفنون؛ إذ يرى ما يقرب من أربعة أشخاص من عشرة على سبيل المثال أنّهم وجدوا من المعين أثناء أوقات الأزمة الرسم، أو الحياكة أو الانخراط في أشغال الخشب أو عمل يدوي شبيه. والنسبة نفسها تقريباً تشير إلى الموسيقى بوصفها مساعدة بصورة خاصة، نحو خُمس الأشخاص يذكرون المساعدة التي تلقّوها من قراءة الشعر أو الروايات (Wuthnow, 2003: 110).

تشير المقابلات الشخصية إلى أنّ الروحانية والفنون تحافظ على اتصالٍ خاصٍّ عند من يعتقدون بوجود الله، لكنّهم مقتنعون بأنّ الله، ربما بحكم التعريف، يتجاوز الفهم البشري، فبالنسبة إليهم الربّ سرٌّ. أمّا العقائد والمذاهب والنصوص المقدّسة والرسائل اللاهوتية فهي تمثّل جهوداً ـ ملهمة سماويّاً أو مبنية بشريّاً ـ لفهم هذا السرّ، ولكنّ السرَّ يظلُّ سراً. ولا يدّعي الشعراء والرسّامون والموسيقيّون أنهم فهموا السرّ، كذلك، وإنما هم يساعدون فقط على السيطرة عليه. وقد كتب بول تيليش (Tillich, 1961: 200)

في هذا السياق ذات مرة أنّ الفنّ «يحطم كلاً من القبول الواقعي للمُعطى والتوقُّع المثالي للشعور بالرضى»، وفي هذا فإنّه «يصل إلى عمق الواقع النهائي».

إعادةُ اكتشاف الممارسة

لعل المعضلة في كثرة التركيز على التجربة هي أن الأمر قد يبدو بعد فترة قصيرة بأن المرء يدور ببساطة في حلقة مفرغة: يأخذ كلّ لحظة كما لو أنها لم تحدث من قبل. وهذه النزعة للعيش في اللحظة، تجري، على الرغم من ذلك، عكس اتفاق الجميع على الهيمنة التي قامت الثقافة الحديثة بتدريسها. فالوصول إلى مكانٍ ما شيءٌ مهمٌّ سواء أكان ذلك في عمل المرء بأن يصبح ماهراً في ألعاب القوى، أم بأن يزاول هواية ما، أم يربي أطفاله. الناس يتحدّثون عن الرغبة في النمو، بوصفهم أشخاصاً، وفي حياتهم الروحانية. ويدعو كثيرون أيضاً إلى العمل على النموّ الروحاني من خلال أنشطة مثل الصلاة والتأمّل، وقراءة نصوص دينية، والمشاركة في مجموعات دراسة الكتاب المقدّس ومجموعات الصلاة.

إن الممارسة تعني في بعض الأحيان أكثر من مجرد نشاط؛ فنفض الغبار عن البيانو نشاط، تعلّم عزف البيانو ممارسة. والجوانب المحدّدة للممارسة هي تلك التي تشمل تطوير مجموعة من المهارات، واتباع مجموعة من القواعد أو الإرشادات، والانخراط بانتظام في أنشطة تفيد من هذه المهارات والإرشادات. وعادة ما يكون هناك مستشارون وتعريفات لمستويات المهارة تساعد على توجيه الفرد في تقدمه. ويمكن أداء الممارسات بمفردها أو بصحبة ممارسات أخرى، لكنها تتطلب جهداً فرديّاً، وتشمل عموماً علاقات مع ممارسين آخرين (Wuthnow, 1998).

طالما نالت الممارسة الروحانية تشجيعاً في جميع التقاليد الدينية، ولكن يظلّ هناك على الأقلّ دليل سردي على أن أهميتها قد أعيد اكتشافها. فمراكز المعالجة التي تقدم إرشادات في الممارسة الروحانية أحياناً تكون محجوزة مدة أشهر مقدّماً. كذلك تقدم المعاهد الدينية برامج معتمدة جديدة في الممارسة الروحانية. وفي المقابلات وجدنا الناس يتحدثون عن قراءة كتب حول الممارسة الروحانية، وتعلّم التأمّل، والانضمام إلى مجموعات الدعم

الروحاني. ومثلما رأينا في توكيد التجربة الشخصية، فإنّ الممارسة هي طريقة للتعامل مع مظاهر عدم اليقين فيما يتعلّق بالمعتقد، وقد يجد الشخص من الصعوبة الاعتقاد مثلاً في الفكرة المجرّدة أنّ الله موجود، ولكن عبر نظام منضبط من الصلاة والتأمّل، قد يصل إلى قناعة بأنّ الأمر أكثر منطقية أن يراهن على وجود الله بدلاً من أن يراهن على عدم وجوده. ومن ثَم نجد أن أيَّ «صلاة حية (a living prayer) من هذا النوع ـ التي تشير إلى عدد من أغاني أليسون كراوس (Alison Krauss) الحائزة على جائزة غرامي (Grammy-winner) ـ تقدّم أغنية «ملاذاً من كفري» (a haven from my unbelief) (Krauss, 2004). والتفاني في ممارسة روحانية يشكّل أيضاً طريقة من الاستقرار، إذا جاز التعبير، بدلاً من ممارسة سلسلة مستمرة من البدع الروحانية. ومن ثم، فإنّ الممارسة هي استجابة للسطحية التي يربط مراقبون كثيرون بينها وبين النزعة الاستهلاكية، متضمناً ذلك سوق برامج المساعدة الذاتية، وكتب الملائكة، والحمية المسيحية، والغورو (guru)، والمنجمون، وما شابه ذلك. وهي تتضمّن رفض الاستمالة إلى تجريب كلّ شيء، مؤكّدة في المقابل قيمة إتقان شيء واحد.

يعدّ هذا التشديد على الممارسة نقطة تلاقٍ مهمّة بين الدين المعاصر والفنّ؛ فتعلّم التأمل وتعلم عزف البيانو هما بلا شكّ الأمر نفسه، ولكنّ الناس الذين يتأمّلون أو يصلون أو يتبعون نموّاً روحانيّاً بطرائق أخرى غالباً ما يدخلون الموسيقى والفنّ في ممارساتهم. وبالمثل، كثيراً ما يشير الفنانون والموسيقيون إلى أنّ ممارساتهم الفنية هي صورة من التأمّل أو النظام الذي يسهم في حسهم الروحاني. تتحدّث ليديا غارسيا (Lydia Garcia)، السيدة اللاتينية في سانتا في (Santa Fe) التي تحفر الصلوات على ظهر قدّيسين قامت بنحتهم يدوياً، إنّ عملها يشبه الذهاب إلى القدّاس أو قراءة الكتاب المقدّس، فهو يهدئ من روعها، ويضبط انفعالاتها، ويركز انتباهها على الرب، ويوضّح لنا أحد عازفي البيانو في حفلة موسيقية أنّ سنوات من الممارسة علمته الانضباط الذي يتجاوز الأداء الفني؛ فالذات والموسيقى تندمجان معاً لتصبحا شيئاً واحداً، ويقول أيضاً إنه يتذوّق الخلود أحياناً (Wuthnow, 2001: 116-121).

أحد الجوانب المهمة في الممارسة هو التكرار؛ فممارسة العزف على

البيانو تتطلّب أداء النقر بالأصبع نفسه مرات ومرات. والتكرار في مجال واحد (مثل الرياضة أو الفنون) لا يؤدّي إلى تمكّن في مجال آخر (مثل الدين). وعلى الرغم من ذلك، دائماً ما يكون هناك فيض يصل إلى حدًّ تعلّم الشخص الانضباط في عمل شيء ما بشكل متكرر. وفي هذا الصدد، يتلاقى التكرار في الفنون مع التكرار في الدين؛ فالتكرار عماد الدين، وكذلك هو محوري أيضاً في حقيقة أنّ بعض الدراسات توحي أنه يغيّر العقل فيصبح أكثر قابلية للتذكّر بحكم فعله منه بحكم محتواه (Barrett, 2004).

غير أنّ الممارسة لا تتوقّف عند إعادة التشكيل الدقيق لخريطة المرء المعرفية؛ إذ نراها تتضمّن ارتباطاً شخصيّاً قويّاً بتقاليد معيّنة. فالفنانون لا يتمكّنون من مهنهم الاحترافية عبر اختراع أساليب من نسيج كامل وصافٍ، ولا هم أيضاً يتعلمونها عبر المشاركة في تجارب قليلة مع أسلاك مرتبطة بأدمغتهم. فالممارسون الذين يتعاملون مع الروحانية بأكبر قدر من الجدية عادة ما يعلنون أنهم، بدورهم، قد عرفوا أشياء حول الربّ وحول الحياة بالطريقة القديمة. ومن ثَم، يصبح الانضباط المطلوب لإتقان فنّ معيّن هو مجاز للطريق الروحاني.

أفعالُ التجاوز

سيكون من التحيز نوعاً ما، على الرغم مما سبق، التشديد على الممارسة من دون التشديد على التجاوز أيضاً؛ فالممارسة تتضمّن انصياع منظم للقواعد: تعلم عن ظهر قلب، أو عزف على النوتة، أو التصويب على السلّة إلى أن تتمرّن العضلات على تنفيذها تلقائياً. ولكنّ الفن أكثر فوضى من مجرّد ذلك، وكذلك الدين. ربما يكون الدين، مثلما جادل بيتر برغر (Berger, 1967)، معني في الأساس بإيجاد نظام حيث كانت فوضى، مع وضع نوموس خاص (nomizing) لألغاز الحياة وما تسبّبه من خيبة أمل. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الدين في فعله هذا إنما يتخيّل ما هو غير قابل للتخيّل؛ فالكائن البشري الفاني يمكن أن يعيش إلى الأبد، ويمكن للكائن الإلهي أن يصير بشراً ويكفر عن الجميع بسلوكه حياة مثالية. الربّ الذي هو عالمي وغير قابل للتغيّر يمكن تحريكه من صلاة متوسّل واحد. وتلك هي الأمثلة التي يطلق عليها علماء النفس المعرفيين انتهاكات المنظومة (schema

violations) (Boyer, 2001). وهي تخيف وتظلّ حية في الذاكرة لأنها تعود إلى قدرات كانت ذات مرة مألوفة ومستحيلة. والبراعة الفنية، في اعتمادها هي الأخرى على المخيلة، تعدّ بالمثل متجاوزة. «آمنت أحياناً بأشياء مستحيلة وصل عددها إلى ستة أشياء فقط قبل تناول فطوري»، هكذا تقول الملكة البيضاء في فيلم «عبر المرآة» (Through the Looking Glass). وإن لم يؤمن الفنانون بحزم في المستحيل، فهم على الأقلّ يجدونه ضرورة لتوسيع حدود الممكن في الفن، إذا جاز القول، متعلّمين القواعد بما يكفي من الإتقان كي يطيحوا بها، مستحدثين شيئاً ما في هذه العملية.

وعلى الرغم من تشابههما في احتمال التجاوز، فإنّ الفن والدين يصيران معاً أكثر تكهرباً عندما يخرق أحدهما قدسية الآخر. وهنا تأتي صورة أندري سيرانو الشهيرة «بَوْل المسيح» (Piss Christ) ـ صورة ملوّنة للمسيح على صليبه مغموراً في البول ـ مثالاً بارزاً وحديثاً على ذلك. فبحكم معرفته الوثيقة بالتعاليم الكاثوليكية، عرف سيرانو أنّ التجربة ستثير عاصفة من النقد، ولم يصب بخيبة أمل. ولم يتوقّف الأمر عند شجب مسؤولو الكنيسة هذا العمل؛ إذ كان محط سخرية على أرضية الكونغرس، وخفضت موازنة الوقفية الوطنية للفنون (NEA) بسبب دورها البسيط في تمويل أحد معارض هذا العمل. وعلى الرغم من ذلك، فإن ما لم يتوقّعه الخصوم المشاركون بصورة مباشرة، هو أن يوفّر الجدال نفسه فرصة ثمينة لمناقشة عامة حول القيم المعتنقة بعمق.

مثلما يوحي هذا المثال، فإن التلاقي بين الدين والفنون لا يكون دائماً تطوراً عن انسجام؛ فالزعماء الدينيون أكثر احتمالاً من الفنانين أن ينتابهم القلق حول حرمة المكان والأشياء والأجواء التي تعتبر مقدّسة، وكرؤساء للتجمّعات الدينية، فإنهم يشعرون بالتزام التحدُّث ضد سلوك يعتبرونه غير أخلاقي أو غير لائق، أما الفنانون، فهم في المقابل يتحدثون كأرواح حرّة. تراهم أقلَّ تقيداً باتباع المعايير التقليدية، ولهذا السبب يسهمون إسهاماً مهمّاً في المحادثات الأوسع التي ينخرط فيها أيضاً رجال الدين حول طبيعة الإنسانية وأعمق مسؤولياتها. وهنا نتذكّر قول ديفيد إلسوورث (David Ellsworth) البارع في نحت الخشب «يرى بعض الناس أنّ ثمة التقاء للعقول، تجمّعاً. . . تقريباً مثل كنيسة، لكنّي أنا الوحيد الذي يدور حوله في التلال. أعتقد أنهم يشعرون بوجودي، يعرفون أنني هناك» (Wuthnow, 2001: 4).

النقطة الكبرى فيما يتعلق بالتجاوز هي أنه يتضمّن إبداعاً خارجاً عن المألوف، ليس من أجل مجرد الانتهاك، بل لاكتشاف رؤى وطرائق جديدة في التفكير. فكثير من المنتمين إلى منظّمات دينية ممّن يشعرون بقيد التأثير المستمر غير المتغير لأفعال الماضي وقراراته، يمثّل الفنّ متنفّساً للهواء المنعش. وتضمين الجندر، واستكشاف قضايا المثليّين والسحاقيات، والاهتمامات بالعدالة الاجتماعية والبيئية كلّ هذا دفع المجتمعات الدينية إلى أن تجرب التخيّل الديني بطرائق لا تقتصر على الفنون بل تشملها.

خاتمة

لا يعني التلاقي المعاصر بين الفنّ والدين أنّ كليهما قد أصبحا غير متميزين عن بعضهما بعضاً. فالفنّ متمأسس جيداً في الأماكن الخاصة حيث يتم تعلمه وممارسته وأداؤه وعرضه، ويحكم عليه في ضوء المعايير الجمالية، والبراعة والإبداع وفي بعض المقامات القيمة الترفيهية. أما الدين، فهو يجد التعبير عنه من خلال تعاليم وطقوس ترتبط بتقاليد اعتقاد خاص، يوجهه في ذلك رجال الدين والزعماء من خارج الإكليروس، وينصبّ تركيزه على علاقات الأتباع بالمقدّس. وعلى الرغم من الفكرة القائلة إنّ المرء يمكن أن يكون روحانيّاً من دون أن يكون متديّناً حظيت بشعبية واسعة، فإنّ الروحانية ما زالت تتشكّل بفعل التعاليم الدينية، وهي معنيّة عموماً بحسّ شخصي بالارتباط بالربّ. والتمييز بين الدين والفنّ يعني أن الممارسين في كلّ عالم من هذين العالمين يحرسون أرضهم، إذا جاز القول، وأحياناً يفعلون ذلك بطرائق تولد صراعاً مع العالم الآخر. فالموسيقيون المحترفون قد يشجبون مختارات أو نوعاً من الغناء يتمّ في التجمّعات الدينية، على سبيل المثال، بينما قد يعظ رجال الدين الناس ضد اللاأخلاقية التي يخافون نقلها في الفنّ المعاصر أو الموسيقى الشعبية.

على الرغم من ذلك، يظلّ من الأهمية أن نقرّ بمدى تداخل الدين والفنون، فعدد الناس ممن ينخرطون فعليّاً في نوع ما من الغناء الكورالي في التجمّعات الدينية يفوق، بلا شكّ، كثيراً، عدد من يفعلون ذلك في أي سياق آخر. فدور العبادة أكثر بكثير من المتاحف وقاعات الفنون، وهي أماكن مهمة للحفلات والمسابقات والمسرحيات والمهرجانات الفنية.

وبالمثل، فإن منظمات الفنون التي لا تربطها صلة بالدين تعد على الرغم من ذلك مصادر مهمة للغاية للموسيقى الدينية وعروض الفن الديني. الفنانون أنفسهم يتنوعون تنوعاً دالاً في كيفية تكريس أنفسهم للدين، وعلى الرغم من ذلك كثيرون ـ ربما أغلبية ـ هم من يهتمون بالدين والروحانية.

إن تلاقي الفن والدين ظاهرة تستحق فهماً أوسع وسط السوسيولوجيين؛ إذ لم يعر سوسيولوجيو الدين سوى اهتمام ضئيلٍ لدور الموسيقى والفنّ في الدين أو لعلاقات الدين بالفنون. ومن ثم، تجاهل سوسيولوجيو الثقافة بدورهم الدين تجاهلاً كبيراً. فالدين في نظرهم هو مجال منفصل بطريقة أو بأخرى ذو بؤرة تركيز مختلفة لا تفيد الدراسة الأوسع للثقافة، وهو في الحد الأدنى أقلّ تشويقاً من دراسة سبب حبّ الناس موسيقى الريف أو الروايات الرومانسية. والتفاعل الوثيق بين العلماء في الدين والفن أمرٌ لا شكّ مطلوب بقوة، فكلا الموضوعين معنيان بأسئلة ترتبط بالأصالة والقيم، وكذلك بالطقوس والأداء. وهما في تزايد في تأثيرهما في السياسة، وكذلك يعدان محورين في فهم الأخلاق العامة.

وسواء ارتقى السوسيولوجيون إلى مستوى التحدي أم لا، فإنّ تلاقي الدين والفنون يبدو مقدراً له الاستمرار. ففي الولايات المتحدة، نجد تركيزات ضخمة في الموارد في الكنائس الكبرى تخلق فرصاً غير مسبوقة للابتكارات في الموسيقى والفن الدينيين. فصناعة تسجيلات الإنشاد الإنجيلي تزدهر، ويبدو المحبون الإنجيليون للأعمال الخيرية عازمين على توسيع الإفادة من الصور المتحركة. ففي أوروبا، حيث الانخراط الديني يعدّ منخفضاً إلى حدّ كبير مما هو في الولايات المتحدة، نجد الدين، على الرغم من ذلك، ينتج صدامات دورية، مثلما حدث مع قتل مخرج الأفلام الهولندي ثيو فان غوخ (Theo Van Gogh). والأكثر أهمية في هذا ربما هو ما جلبته العولمة من خليط معقّد وأكثر حداثة من الدين والفنّ الأصلي والمستحدث. والهولي هيب هوب ـ الذي تزداد شعبيته في ولاية أتلانتا، مثلما في أكرا ـ ليس سوى مثال واحد على ذلك.

المراجع

Arts Council England (2005). "Survey Reveals Participation in Sport and the Arts by Young People." <http://www.artscouncil.org.uk>.

Barrett, Justin L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?*. Lanham, MD: AltaMira Press.

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, NY: Doubleday.

Boyer, Pascal (2001). *Religion Explained: The Human Instincts that Fashion Gods, Spirits and Ancestors.* London: Heinemann.

Brereton, Virginia Lieson (1990). *Training God's Army: The American Bible School, 1880-1940.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Chaves, Mark (2004). *Congregations in America.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Duin, Julia (2004). "5,000 Pastors Cheer Mel Gibson's "Passion"." *Washington Times*: 22 January.

Durkheim, Émile (1947). *The Division of Labor in Society.* New York: Free Press.

Fenn, Richard K. (1978). *Toward a Theory of Secularization.* Storrs, Conn.: Society for the Scientific Study of Religion Monographs.

Gifford, Paul (2004). *Ghana's New Christianity: Pentecostalism in a Globalizing African Economy.* Bloomington, IN: Indiana University Press.

Krauss, Alison (2004). "A Living Prayer." Lonely Runs Both Ways (Rounder).

Lewis, Gregory B., and Arthur C. Brooks (2005). "A Question of Morality: Artists' Values and Public Funding for the Arts." *Public Administration Review*: vol. 65, pp. 8-17.

Meyer, Birgit (2004). ""Praise the Lord": Popular Cinema and Pentecostalite Style in Ghana's New Public Sphere." *American Ethnologist*: vol. 31, pp. 92-110.

Promey, Sally M. (2001). "The Public Display of Religion." in: David Morgan and Sally M. Promey (eds.). *The Visual Culture of American Religions.* Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press, pp. 27-48.

Robbins, Joel (2004). *Becoming Sinners: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

Robert, Dana L. (2003). *Occupy Until I Come: A. T. Pierson and the Evangelization of the World*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Roof, Wade Clark (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tillich, Paul (1961). "Art and Ultimate Reality." in: Joseph Harned and Neil Goodwin (eds.). *Art and the Craftsman: The Best of the Yale Literary Magazine*. New Haven, CT: Yale Literary Magazine, pp. 185-200.

Walker, Chris (2004). *Arts and Non-Arts Partnerships: Opportunities, Challenges, and Strategies*. Washington: Urban Institute.

_______ , Stephanie Scott-Melnyk and Kay Sherwood (2002). *Reggae to Rachmaninoff: How and Why People Participate in Arts and Culture*. Washington: Urban Institute.

Wuthnow, Robert (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

_______ (2001). *Creative Spirituality: The Way of the Artist*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

_______ (2003). *All In Sync: How Music and Art Are Revitalizing American Religion*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

_______ (2005). *America and the Challenges of Religious Diversity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

قراءات مقترحة

Arthurs, Alberta, and Glenn Wallalch (eds.) (2001). *Crossroads: Art and Religion in American Life*. New York: New Press.

Chaves, Mark (2004). *Congregations in America*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Morgan, David and Sally M. Promey (eds.) (2001). *The Visual Culture of American Religions*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

Lewis, Gregory B., and Arthur C. Brooks (2005). "A Question of Morality: Artists' Values and Public Funding for the Arts." *Public Administration Review*: vol. 65, pp. 8-17.

Wuthnow, Robert. (2001). *Creative Spirituality: The Way of the Artist*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

_______ (2003). *All In Sync: How Music and Art Are Revitalizing American Religion*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

الفصل العشرون

الجذور الاجتماعية للغيبوبة والمسّ ومعناهما

إيوان أم. لويس

الغيبوبةُ وحالاتُ الوعي المتغيّرة

«حالات الوعي المتغيرة» (Altered States of Consciousness) (ASC) مصطلحٌ، شاملٌ، ينطبق على الظواهر السيكولوجية والسوسيولوجية التي نواجهها بصورة منتظمة في دراسة الغيبوبة (trance)، والمس (possession)، والشامانية (shamanism) ـ جميعها لها صلات مهمة إن لم تكن إشكالية مع الموسيقى. ونحن في هذه الحلقة النقاشية[١]، نعرض فرصة ذهبية لمراجعة ما تعنيه هذه المصطلحات فيما يتعلق بحالات الوعي المتغيّرة، التي أصبحت شائعة ومألوفة في دراسة الدين الأنثروبولوجية.

تظهر حالات الوعي المتغيّرة في أوضح صورها في شكل نصطلح عليه ظاهرياً بـ«الغيبوبة». فعندما أفكّر في حالات الغيبوبة، بعيداً عن تجربتي الخاصة بلحظات ووقائع الانتشاء (ما يسمّى تجارب الذروة)، أفكّر بصورة خاصة في مثالين مثيرين شاهدتهما يتضمنان أشخاصاً آخرين. **الأول** كان مسّاً روحيّاً لامرأة في جلسة تحضير أرواح في السودان حضرتها مع زميلة كانت تجري بحثاً أنثروبولوجيّاً حول معتقد **الزار** الشهير في الخرطوم (انظر: Constantinides, 1977; Lewis in Lewis [et al.], 1991).

جرت جلسة تحضير الأرواح في حظيرة كبيرة صارت فيما بعدُ قاعةً

---

(١) قدّمت نسخة سابقة من هذا الفصل ضمن حلقة نقاشية حول «الموسيقى وحالات الوعي المتغيّرة: سؤال ما زال مطروحاً» (Music and States of Altered Consciousness: A Still Open Question)، في معهد الدراسات الثقافية للموسيقى المقارنة Intercultural Studies Institute for Comparative Music, Fondazione Giorgio Cini, Venice, January 2002.

للرقص واستُخدمت بانتظام للاحتفالات الروحانية من أتباع الزار. كان هناك جمهورٌ ضخمٌ من النساء، وبعض الذكور المثليّين المخنثين، يرتدون أزياء يفضّلها شركاؤهم بالروح المعتادون. كانت الأجواء مثقلة برائحة البخور والعطور، وكانت النساء يرقصن على الموسيقى، منهمكات بالأرواح وقرع الطبول الأربع بشكل تقوى فيه الضربات على الطبل ثم تنخفض وبالعكس وتكون الوتيرة متسارعة. وتحت قيادة زعيمة العقيدة الروحانية (الشيخة) كانت النساء يرقصن حول حجر ضخم مدور يستخدم عادة في طحن الذرة. وفجأة تبدأ إحدى النساء وهي حامل كما يظهر جليّاً وكذلك في غيبوبة عميقة في ضرب بطنها بقوة وعنف أمام حجر الرحى، ووضع جنينها. فسّر مشاركون آخرون أنّ المرأة كانت ممسوسة بروح جنوبية عنيفة (مرتبطة بالشعوب غير المسلمة في جنوب السودان). وجلست، مباشرة، نساء أخريات ممّن كنّ يرقصن على حجر الرحى من غير أن يتكلمن، وبعيون جامدة لا تعابير فيها، ويبدو أنهن في حالة غيبوبة أيضاً، ومن ثَم يمنعن الراقصة المسعورة من الاستمرار في ضرب جسدها بالحجر. ومن الواضح أن هؤلاء النساء اللائي يعشن حالة الغيبوبة لم يكنّ غافلات تماماً عمّا يجري حولهن. كان إدراكهن ينصبّ على الطقس والأرواح التي يرقصن من أجلها، ولكن هذا لم يستبعد انتباهاً ثانوياً إلى حركة أخرى في محيطهن.

وقع المثال الآخر في وضع مختلف تماماً ومن وجهة نظر بعضهم أكثر غرابة، في مؤتمر علمي دولي حول خوارق الطبيعة عُقِد قبل بضع سنوات في فندق فخم في لندن (الهيلتون). كان معظم المشاركين الذين بلغ عددهم ثماني عشرة من الشخصيات المشهورة في هذا المجال، وكانوا كما يبدو واضحاً من المؤمنين، ولكن كانت هناك أقلية من المشكّكين مثلما يتضح أيضاً عليهم، من بينهم متخصّصٌ إنكليزيٌّ في خوارق الطبيعة، هو إريك دينغوول (Eric J. Dingwall)، والأنثروبولوجي السيكولوجي جورج دوفرو (George Devereux) وأنا. ومثلما هو الحال عادة في جلسات تحضير الأرواح الأوروبية، جلسنا حول مائدة ضخمة. وفي إحدى نقاط النقاش، وبينما كنتُ ودوفرو نعبِّر بقوة عن وجهة نظر مشككة حول واقعية الإدراك فوق الحسّي (ESP)، انهار فجأة على مقعده أحد المشاركين الأكثر سذاجة، وهو أبيض من جنوب أفريقيا زعم أنه بدأ حياته «طبيباً ساحراً». واندفع عدة مشاركين

من ذوي الخبرة الطبية من بينهم محلّلٌ نفسي إيطالي مشهور كان يؤمن هو أيضاً بخوارق الطبيعة إلى حيث الطبيب الساحر ليروا إذا كان في حاجة إلى عناية طبّية. وعلى الرغم من ذلك سرعان ما ظهر أن هذا غير ضروري على الإطلاق؛ لأنه في الحالة التي تشبه الغيبوبة التي دخل فيها زميلنا، بدأ فجأة في التحدّث - ليس حديثاً «بلغات غريبة» تماماً - بل بغمغمة حلقية تمكننا بالكاد من سماعه يقول: «إنهم قضوا علينا.. قضوا علينا جميعاً...».

تعاملنا أنا ودوفرو مع هذا على أنه ردُّ فعلٍ دفاعي على ملاحظاتنا المشككة والساخرة. وكان الجميع، بمن فيهم الزملاء من الأطباء النفسيين، في حالة من الحرج بسبب هذا الحادث الذي أفاق منه الطبيب الساحر بعد نحو عشر دقائق ليستأنف سلوكه الطبيعي، متصرّفاً كأنَّ شيئاً لم يحدث ومن دون الإشارة إلى أي نوع من الدراما. ومقارنة مع جلسة تحضير الأرواح السودانية، كانت الغيبوبة هنا ردَّ فعل فردي غير متوقّع، ولم يكن هناك مثيراتٌ موسيقية، فقط الضغط من جرّاء الصراع والكفر الذي بدت الغيبوبة هنا ردّ فعل دالّ عليهما.

كنت أنا نفسي أيضاً من انخرط مؤخراً في حادث أكثر اعتياداً وألفة، عندما ضرب شخص سيارته في سيارتي عندما كنت واقفاً. اعتذر وقتها السائق بشدة على إهماله قائلاً ببساطة، وهو ما أراه في السياق الحالي أكثر إدهاشاً مقارنة باستقبالي لها ساعتها، إنه «كان بعيداً جداً، وأنه لم يلحظ وجود سيارتي». وقد تعاملتُ مع الأمر، خاصة مع تعبير وجهه الجامد أنّ ذهنه كان شارداً في مكان آخر، تقريباً كما لو كان في غيبوبة. وعلى الرغم من أننا لا يمكن القول إنّ جميع درجات التشتت الذي ينتج في محيط الشخص المباشر تعني «غيبوبة»، فإنها يمكن أن تكون أقرب إلى ذلك، مثلما نعرف جميعاً في اعتقادي.

تعرف الغيبوبة مثلما تصوّر جميع هذه الأمثلة، مثلها مثل معظم التجارب الشخصية العارضة التي نمرّ بها في الحالات المهيبة، تعريفاً ملائماً بوصفها حالة متغيرة من الوعي، تتنوع في شدتها، وتشبه في أوجها حالة التنويم المغناطيسي. وسيراً على هذا النهج، يعرّف علماء النفس الغيبوبة على أنها حالة من التفكك، تتميز بفقدان الحركة الإرادية، وبشكل متكرر

بسلوكيات تلقائية في الحركة والفكر، توضحها ظروف التنويم المغناطيسي والتوسّط الروحاني. ومثلما تصور أمثلة جلسات تحضير الأرواح، تتضمن الغيبوبة أيضاً في صورتها التقليدية «بؤرة انتباه معزّزة داخليّاً أو خارجيّاً» (Overton, 1998: 152).

وبالتحديد، في الوقت الذي يتم الإحساس فيه بأن الغيبوبة تجربة فردية خاصة، ولا سيما في صورتها الشديدة، فهي أيضاً ظرف عابر للأشخاص وعابر للثقافات يمكن ملاحظته خارجياً بل وقياسه، مع بعض الصعوبة الفنية، في تباينات إيقاع الدماغ، مثلما سجّلتها اختبارات «التخطيط الكهربائي للدماغ» (EEG). وبطبيعة الحال قد تشترك هذه التجارب الشخصية السيكولوجية وتشتدّ بالتبادل مثلما يحدث في جلسات تحضير الأرواح العقائدية، والخدمات الدينية الإنجيلية، وحفلات الفن الشعبي، والتجمعات السياسية، وجماهير كرة القدم. . .إلخ. وقد وفر لنا اكتشاف عوامل النشوة الطبيعية (الإندورفين) في مجرى الدم أوائل سبعينيات القرن العشرين، تفسيراً كيميائياً مقنعاً للغيبوبة، وربطها مع تأثير العقاقير النفسي، ومن ثَم إعطاء معنى جديد وغير متوقع لتعريف ماركس الشهير للدين بأنه «أفيون الشعوب» ـ تعريفاً أكثر قابلية للتحقق وأقلّ غموضاً ممّا تخيل ماركس نفسه.

إحداث الغيبوبة

إن اشتمال تجارب الغيبوبة على مثل هذه الكيمياء العصبية لا يبطل مكانتها بوصفها سلوكاً ذا طابع تقليدي ثقافياً، ومعروفاً عبر الثقافات، وقابلاً للملاحظة بسهولة عند الأنثروبولوجي الذي لا يملك وسيلة لاختبار مستويات الإندورفين أو قياس تخطيط كهرباء الدماغ. وعلى عكس ما يظهره الباحث المتخصص في شعب التونغو (Tungus) الفرنسي هامايون (Hamayon, 1996) في حجّته، فإن الانخراط النهائي، كذلك، في مثل هذه العمليات الجسدية العصبية لا تقلص بدورها أهلية الغيبوبة بوصفها ظاهرة سوسيولوجية وسيكولوجية. ولم تعد الحالة هكذا مختلفة عن حالة النشوة الجنسية، التي هي بوضوح حالة نفسية واجتماعية، وكذلك فزيولوجية، ذات صبغة ومعانٍ ثقافية عميقة. ومن ثم، إذا صدقنا مجلّات المرأة الشعبية، فإن النشوة الجنسية، فضلاً عن ذلك، مثلها مثل الغيبوبة تخضع للاصطناع والادعاء.

وهذا لا يقلّل من قيمة ذروة الجماع الجنسي بوصفه رمزاً للحميمية والتعالي.

وعلى مستوى أكثر عمومية، وفي كل الثقافات والحضارات المعروفة، نجد في الأساس عمليتين تظهران من أول وهلة متناقضتين تسببان الغيبوبة: **الأولى**؛ تتضمن حرماناً حسيّاً ـ صدمة، مشقة، مرض، عزلة، صيام، وإماتة الجسد المقصود ـ مثلما يحدث في تقاليد دينية صوفية كثيرة. **الأخرى**؛ وهي مثير شائع بالدرجة نفسها مثل السابقة، تتضمّن إفراطاً حسيّاً ـ قصفاً موسيقيّاً أو صوتيّاً من أنواع أخرى (خاصة بإيقاع ممل ثابت)، تأثيرات الإضاءة ذات الوميض، الحقن بعقاقير الهلوسة، وإجراءات أكثر دنيوية مثل تمارين شاقة تستلزم إفراطاً في التنفس مثل العدو الخفيف (الذي أثبت تجريبياً أنه يزيد مستويات الإندورفين (Banyai, 1984; Prince, 1982).

وبقدر الاهتمام بدور الموسيقى، يختم عالم اجتماع الموسيقى العرقية جيلبير روجيه (Rouget, 1985) دراسته في الماجستير عن الموسيقى والغيبوبة بإعلان أن «إنجاز الموسيقى العظيم هو القدرة على إحداث غيبوبة بالطريقة التي يمكن بها للتيار الكهربائي أن يسبّب تردّداً في الشوكة الرنانة(*) بالتردّد نفسه (Rouget, 1985: 441). ولكن في الوقت نفسه، نرى روجيه يشكّك في أشخاص مثل نيهر (Neher) ممّن زعموا أن قرع الطبول يحدث تأثيرات اختلاجية عبر تأثيرها في إيقاع ألفا في الدماغ («في وقت أحدث أخبرنا ماكسفيلد (Maxfield, 1990) أن «قرع الطبول الممل، الذي يتميز عبر الثقافات بإيقاع بعدد ٤ ـ ٧ ضربات كل ثانية يحدث زيادة مماثلة فيما يسمّى إيقاع ثيتا (theta rhythm) في التخطيط الكهربائي للدماغ»). ولا أدري إذا كان روجيه يمكن أن يقبل بهذا أم لا، لكنه على أية حال، يقول إنّ الموسيقى «أقلّ أهمية في إثارة الغيبوبة من الحفاظ عليها. وهي لا يمكن الاستغناء عنها في مد المنتمين إلى معتقد ما بوسيلة التوحد الجلي (مع الروح) ومن ثم الغيبوبة ذات المظاهر الخارجية» (Rouget, 1985: 442). وهذا ما يرجع، في رأي روجيه، إلى أنّ «الموسيقى هي اللغة الوحيدة التي يمكن التحدث بها إلى

(*) شوكة معدنية لها تردّد محدّد، تستخدم في تدريس علم الصوت في الفيزياء ودراسة الرنين. كما تستخدم عدّة من تلك الشوكات المعايرة (أي تعطي كلّ واحدة منها تردّداً محدّداً) لضبط الآلات الموسيقية مثل البيانو والآلات الوترية (المترجم).

العقل والأرجل في الوقت نفسه؛ لأنه من خلالها تتعلق الجماعة بالفرد الذي يشكل مرآة لهم تحمل هويته المستعارة» (Rouget, 1985: 442). وسيراً على هذا، نرى روجيه متوجِّهاً لاتباع ما يراه تشابهاً بين الأوبرا في الثقافة الحديثة وجلسات المسّ الروحي في الثقافات التقليدية؛ والحقيقة أنه يسمي الأوبرا «مسّاً غنائيّاً» (lyric possession).

ويبدو لي، على الرغم من ذلك، أنّ ثمة تشابهاً أكثر وضوحاً مع الباليه؛ وحقيقة الأمر من الأهمية لنا أن نسجّل هنا أنه في الدوائر المتغربنة في مصر المعاصرة، نجد النسخة الفلكلورية من الزار الموجود في شمال شرق أفريقيا قد تطوّرت إلى صورة «شرقية» من الباليه (انظر مجلة الباليه **أرابيسك** *Arabesque*, 1978; 1983). وعلى الرغم من ذلك، يجب أن نتذكّر، أنّ كثرة الخيارات الجيدة ووفرتها وتنوّع مصادر التنبيه الحسي، على رأسها الموسيقى، ليس هو الطريق الوحيد للغيبوبة: فالحرمان الحسّي قد لا يكون مغرياً كثيراً، لكنه مؤثّر بالدرجة نفسها. وتتّسق هذه القوى المتناقضة المحرّكة مع التجارب المتناقضة التي عرفنا أنها شائعة في الغيبوبة: أحاسيس غامرة باليأس، ترتبط غالباً بصور عن الموت والولادة، تتبدّل مع أحاسيس من فرح لا يوصف. ومن المثير هنا أن نرى الأطباء النفسيين يستخدمون عقار الهلوسة (LSD) وما يشبهه من عقاقير نفسية في العلاج الإكلينيكي مفيدين أنّ المرضى من النساء المعرضات لهذه العقاقير غالباً ما يختلط عليهن الأمر فيما إذا كن الوالدات أو المولودات (Grof, 1977). (أطلق غروف (Grof) في وقت لاحق «أنشطة تنفس» (Breath-work) يستلقي فيها عدد من الأشخاص المفحوصين على الفُرُش لمدة تصل إلى يوم كامل ينخرطون في تمارين تنفُّس عميقة على خلفية برنامج موسيقي مقتطف من السينما. ويبدو أنّ معظم المشاركين قد مرّوا بتجربة الغيبوبة).

يرى ريتشل ـ دولماتوف (Reichel-Dolmatoff, 1971) أنّ التعبير الحي عن عكس هذه الثيمات وحلّها يأتي فيما يفعله الشامان من قبيلة التوكانو الأمازونية في كولومبيا. يذكر التوكانو أن إلههم الخالق أب ـ الشمس، قد ارتكب غشيان المحارم مع ابنته ساعة الخلق. وقد أسفر هذا الفعل عن مهلوسات (شراب نبات البانيستيريوبسيس كاباي (bannisteriopsis caapi vine)) التي يستخدمونها عادة للوصول إلى رؤى مرتبطة بحالات الانتشاء، وهي

تجربة من الغيبوبة تضاهي الجماع الجنسي في سفاح القربى. فالهلوسة والجماع الجنسي، بحسب ريتشل دولماتوف، يراهما هنود التوكانو بوصفهما متكافئين ومفعمين بالقلق بحكم علاقتهما بفكرة نكاح المحارم. ويعلن التوكانو أنهم يتعاطون العقار بغية العودة إلى الرحم، مصدر الأشياء كلها وأصلها، حيث يواجه الفرد الآلهة القبلية، وخلق الكون والبشرية، وأول زوج من البشر، وخلق الحيوانات، وتأسيس النظام الاجتماعي مع قوانين الزواج من خارج القبيلة. بهذا المثال نطرق مسألة معنى الغيبوبة (وهي هنا عبارة عن تجربة دينية متعالية) ومجموعة التفسيرات الممكنة لها في ثقافات مختلفة وأحياناً في سياقات مختلفة في الثقافة نفسها.

تفسيرُ الغيبوبة

على الرغم من عدد صيغها ومعانيها الحسّية، تعدّ الغيبوبة من وجهة نظري ظاهرة كونية، نظرياً وإلى حدٍّ ما فعلياً، مفتوحة، مثلما طالعنا، على التحديد والوصف. فتعريفنا الطبيعي العلمي للغيبوبة والتفكّك ليس فريداً، وهو موجود في بعض المجتمعات التقليدية. فوسط رعاة السامبورو (Samburu) في شمال كينيا على سبيل المثال، ترتبط حالات الغيبوبة بمواقف التوتر والخطر، وتعتبر علامة على الرجولة وتوكيد الذات التي تلائم أعضاء الفئة العمرية في سنّ المحاربين في هذا المجتمع الخاضع لحكم الشيوخ. وفي مزيد من التشابه، نجد وسط قبيلة أبيلان (Abelan) في غينيا الجديدة، يظهر الشباب الأعزابُ بعض الأحيان أعراضاً شبيهة توصف بأنها «صمم»، وهذا لا يرجع إلى تدخُّل روحي. وعلى صعيد آخر، وسط رعاة الرَنّة من شعب التونغو في سيبريا ممّن يمثّلون الموقع التقليدي للشامانية، والتي سأرجع إليها لاحقاً، فإن الحالات الهستيرية التي تتضمن الرعشة والمحاكاة القهرية للكلمات والتعبيرات، لا تدلّ دائماً على مسّ من روح. وفي استطاعتهم ببساطة الإشارة إلى أنّ مَن يظهرون هذا السلوك يسمون **أولون** (olon)، وهم في حالة خوف لاإرادي، لذا يمثّل هذا نوعاً من ردّ فعل على «التخويف المفاجئ».

تمثل عقدة الثقافة الإيطالية المشهورة للتارانتية (الرقص الهسيتري) (tarantism) ـ في تجليها في الرقص المجنون في العصور الوسطى ـ ظاهرة

أكثر تعقيداً تتضمّن عناصر غير صوفية وأخرى صوفية. والتفسير الطبيعي الظاهري لهذا الرقص الهستيري يُنظر إليه بوصفه مرضاً، ويرجعون سببه إلى العضة السامة من عنكبوت الرتيلاء (tarantula). وهناك نوعان من العلاج مفضلان: العلاج بالرقص على إيقاع التارانتلا السريع الذي يعزف على الناي والكلارينت والطبول عندما كان يُعتقد بأنّ السمّ يُطرد مثل العرَق؛ وبطرد الأرواح الشريرة بالطرق الدينية على أضرحة بعض القديسين. وعلى الرغم من ذلك، أظهر دي مارتينو (De Martino, 1966) في دراسته اللامعة **أرض الندم** (*La Terra del rimorso*)، بصورة قاطعة أن الظاهرة كانت أكثر تعقيداً بكثير، وبعيدة كلّ البعد عن مجرّد «تسمّم» مثلما يعتقد المبتلون. وحقيقة الأمر أنها تتضمّن صورة من المسّ الروحي من قديس عنكبوتي مهجن (للاطّلاع على مزيد من المعلومات الحديثة حول آثار العقيدة في جنوبي إيطاليا اليوم والدلالة المستمرة لرمزيتها، انظر: Pizza 1997; 2004). ففي أبوليا مرّت «التارانتية» وموسيقى «البيتزيكاتا» (pizzicata) لتصبحا في صلب الفلكلور المعاصر وهما الآن عنصران مألوفان في الثقافة الشعبية المحلية، خاصة في المهرجانات الكبيرة التي تجذب حشوداً من السائحين في الصيف. ومن ثم، أصبحت التارانتية ثيمة مهمة في بناء هوية محلية جديدة وتقليدية في سالينتو ـ قومية محلية إيطالية جنوبية فرعية. وترتبط هذه الحركة أيضاً باللهجة اليونانية المحلية التي يزداد تعلّمها في المدارس المحلية. ومن ثَم، أصبحت التارانتية مسيّسة. لذا يميل مختلف الفاعلين (في أبوليا) ـ ممن يعيشون ويشاركون في الممارسات التي يفعلها هذا البرنامج من التنشيط ـ في بعض الأحيان إلى بلورته وإعادة تشكيله، بوصفه مصدر الخطاب البديل الذي يحمل نفسه... كونه مستقلاً استقلالاً جذرياً ومن ثَم يؤكّد استحالة التقليل من التجربة المعيشة في حفل موسيقى تارانتا أو حفل هذيان» (Pizza 2004: 221). والواضح أن هذا سياق جديد تماماً للدراسة العرقية، بصرف النظر عن قدر ما يسعى لإرساء نفسه في وضع الميدان الريفي الذي سجّله دي مارتينو!

فيما يتعلّق بمفاهيم الجسد، قد يُنظر إلى الغيبوبة في بعض الثقافات بوصفها مظهراً لـ«فقدان الروح» مثلما يحدث على سبيل المثال وسط كثير من هنود أمريكا الشمالية. وإلى حدّ ما ينطبق هذا أيضاً على الرجال الذين

يقطنون الغابات من قبيلة الكونغ (kung!)، حيث يعمل الرجال، في احتفالات العلاج بالرقص على أداء موسيقي مرافق للتصفيق والغناء، على الدخول في حالات الغيبوبة التي تتحرّر فيها «الطاقة الهائجة» الجوهرية (أو الروح) من أجسادها لتحارب تلك القوى الشريرة التي تسبّب المرض للآخرين.

غير أنّ التفسير الأكثر شيوعاً للغيبوبة العابرة للثقافات هو أنها مظهر لاجتياح فاعل روحي خارجي لجسد الإنسان، وهو ما قد يقترن أو لا بفكرة فقدان الروح التي تتضمن استبدال روح غريبة بروح المستضيف. ومثلما تُصوّر التارانتية التقليدية، فإننا عادة نجد تفسيرات طبيعية وروحانية للغيبوبة تتنافس في الثقافة نفسها وتثار في سياقات مختلفة. والمسّ من قوة روحانية خارجية، هو بالطبع تفسير خاص ـ مرتبط بالثقافة ـ لسلوك أو حالة من الوجود، وهي لا تتلازم بالضرورة مع الغيبوبة. وواقع الأمر، أنها غالباً ما تثار لتفسير أمراض طفيفة (حتى تلك الأمراض السطحية مثل الإمساك)، حيث لا يوجد دليل أو توقع للغيبوبة. وعلى الرغم من ذلك، لا تتلازم الظاهرتان في قمة النشاط الانتشائي ـ في طقوس المسّ على سبيل المثال، حيث الأعضاء في جماعة ممسوسة يرقصون إكراماً لأرواحهم الممسوسون بها (مثلما هو الحال في الزار)، وعندما توقع الروح بضحية جديدة فإنها تكون موضع تحقيق لتوضيح هُويّتها، بحيث يمكن معالجتها بصورة ملائمة.

وافتراضاً، على المستوى العالمي، ينبغي ملاحظة أنّ المعالجة التشخيصية الأولية لما يقدّم في الغالب بوصفه مرضاً أو ألماً، يقود إلى محصّلتين محتملتين متناقضتين: **الأولى**، تهدف إلى طرد الروح، وهي بالطبع طرد الأرواح الشريرة، التي نألفها من ثقافتنا المسيحية والتي هي أيضاً شائعة في الإسلام. **والأخرى**، هي المعالجة المتناقضة، التي أشار إليها بصورة مفيدة لوك دو هيوسش (Luc de Heusch)، بوصفها جذباً للأرواح (adorcism) بدلاً من السعي لطرد الروح المتطفّلة، وهي محاولات للتصالح معها، والوصول إلى توافق معها، عبر ممارسة عبادة ما. وقتئذٍ، يصبح المسّ هو الخطوة الأولى في الدخول في عبادة الروح. والغيبوبة مهمّة للغاية في الحالتين؛ لأنها مثلما لوحظ كثيراً تتميّز في الغالب في الذروة الدرامية لطرد

الأرواح بتصارع طارد الأرواح مع الروح المتطفّلة قبل النجاح في طردها.

وينبغي لنا ملاحظة أنه في المجتمعات التي يسيطر عليها الذكور حيث تزدهر عقائد مسّ النساء الروحي، يفضل الرجال عادة أن تسعى نسائهم لطرد الأرواح في مشاكلهم الخاصة بدلاً من الدخول في عقيدة مثل هذه. ومن ثم، يصبح طرد الأرواح في هذا السياق وسيلة إضافيّة للسيطرة على النساء وإخضاعهنّ ـ مثلما جادلت سابقاً في هذا الأمر (Lewis, 1996). وهذه النقطة المهمّة من الناحية السوسيولوجية نجدها موضحة جيداً في العمل الأدبي الكلاسيكي في القرن الحادي عشر **قصة غنجي** (*The Tale of the Genji*)؛ إذ سعى النبلاء اليابانيون ـ مثلما بيّن دوريس بارغن (Bargen, 1997) ـ للسيطرة على «أسلحة النساء» المتمرّدات المتمثلة بالمسّ الروحاني وذلك بالإصرار على طرد الأرواح بوصفه العلاج السليم. فعلى الرغم من أنّ طرد الأرواح والتصالح معها أو (جذبها) لهما محصلات وتبِعات اجتماعية بطبيعة الحال مختلفة تماماً، فإنهما يتميزان بالدرجة نفسها بالتلازم مع الغيبوبة والمسّ، وفي تجربة «الذروة» أحدهما يميز مخرجاً والآخر مدخلاً لعقيدة روتينية من النشوة. (وفي مجاراة هذه التجربة المشتركة من الذروة، يفترض الاعتراف في الحال أنها تفصح عن غموض ما في مسّ فعال (غيبوبة) يمكّنُ بعض عقائد المسّ من التخفّي وراء قناع طرد الأرواح. (انظر على سبيل المثال: (Davis, 1980; Lewis, 1996; de Heusch, 1997; Hell, 1999).

الغيبوبة والجنس

لهذه العقائد المبنية على الانتشاء ـ الديانات السرية للنساء والذكور من ذوي المكانة المتواضعة ـ زعماء ملهَمون روحياً تخرجوا في صفوف الممسوسين، وتكمن قوة هؤلاء الزعماء في علاقاتهم الخاصّة (التي تتمثّل عادة صراحة باتحاد ذي صلة بالزواج) بأرواح خاصة، تصبح شركاءهم ومرشدتهم الروحية. في هاييتي، قد يحتفى بهذه الأنواع من الاتحادات الروحية رسمياً في زواج فعلي موثّق (Métraux, 1959: 215). وكما هو الحال في أساطير اليونان القديمة وثقافات أخرى، فإنّ مثل هذه الزواجات السماوية يعتقد عادة أنها مباركة بذرية. ومن ناحية الموضوع، يوجد تشابه مثير هنا بين المسّ والحمل (Graham, 1976): غير أنّ المسّ، مثلما يرى بعض الباحثين،

ليس مرتبطاً ارتباطاً أصيلاً بالجندر عبر التجربة البيولوجية للجماع الجنسي. وليس من المستغرب أن يُنظر إلى هذه الاتحادات الروحية بوصفها تقف على النقيض من الزواجات البشرية من التابعات لتلك الأرواح المعنيات، منشئةً ولاءات متنافسة وصراعاً محتملاً. فوسط التاميل في جنوب الهند (Nabokov, 1997)، قد تستسلم العرائس الصغيرات للمسّ من أرواح شهوانية تجبر فرائسها على الفرار معها و«لا تتوقّف متعتهم مع ضحاياهم على الجنس فحسب» بل تحرضهنّ على رفض أزواجهن الشرعيين برفسهم وعضّهم (Nabokov, 1997: 301). وعلى المستوى العام أيضاً، يقال إن هذه الأرواح الزوجية تسوق أو «تمتطي» مستضيفيها من البشر ممن يوصفون بدورهم في بعض الثقافات الأفريقية بأنهم «مطايا الآلهة».

على الجانب البشري، تظهر التابعات لتلك الأرواح حميميتهن مع الأرواح بالدخول في غيبوبة عند الرقص على أنغامهم. والمنتميات إلى هذا المعتقد ممن يتخرجن ليصرن مثل قسيسات ملهمات، يتصرفن ويمارسن بالطريقة نفسها مثل الشامان (جماعات يسودها الذكور) في الديانات الشامانية (Hell, 1999: 411 ff). ومثل هؤلاء الزعيمات في عقائد المس غالباً ما يكن نساء قد تجاوزن سن اليأس و/أو أرامل، ممن يمتلكن بالتالي صفات ذكورية.

إن الغيبوبة التي يشار إليها أحياناً أنها «نصف موت» أو «موت صغير» قد تتضمن ذروة جنسية فعلية ـ سواء عند ممارسة جذب الأرواح، أو طردها. في حالة طرد الأرواح على سبيل المثال في سريلانكا المسيحية، يقال إن الحجيج من النساء يعشن حالة ذروة جنسية عند طرد الأرواح منهن عند الأضرحة المحلية، حيث يفركن أعضاءهن الجنسية على الصليب المقدس وعند الذروة يزعمن أن المسيح نفسه دخل بهن (Stirrat, 1977; Gombrich and Obeysekere, 1988).

تكتنف الهالة الجنسية نفسها حالة جذب الأرواح في التقاليد المسيحية والإسلامية. في التقاليد المسيحية عبدت سانت ماري قديسة التجسد (Saint Marie of the Incarnation) يسوع على أنه «عشيقها». كما سجلت القديسة تيريزا الأفيلاوية (St. Teresa of Avila) أنها في نقلها المشاعر الصوفية

حققت «زواجاً روحانياً» مع المسيح، وكانت تجاربها الأسمى هي ما وصفته تكشفاً في ثلاث مراحل: «الاتحاد»، و«التمزق» ثم الذروة في «جرح الحب». ومثلما وردت الإشارة مؤخراً (Fales, 1996)، كانت القديسة تيريزا فرداً في أسرة أُجبرت على التحوّل من اليهودية إلى المسيحية أثناء الاضطهاد الديني في القرن الخامس عشر الذي مارسته محاكم التفتيش في إسبانيا القرن. وبوصفها امرأة، وعانساً، وفرداً في أسرة صابئة، وعلى الرغم من ثراء هذه الأسرة، فقد كانت في كثير من النواحي شخصية هامشية، ومثلها مثل غيرها في هذه الظروف في الثقافات التقليدية، مرشّحة بقوة للاهتمام الروحي. وفي مثل هذا الوضع تظهر القديسة تيريزا وقد وظّفت بنجاح باهر حميميتها الروحية مع المسيح في صورة من التمكين الشخصي، بل والنقد السياسي. وبلغة شبيهة، ولو بطموح سياسي أقلّ، عبرت رابعة العدوية، شاعرة البصرة، الصوفية، المسلمة، الشهيرة في القرن السابع الميلادي عن التفاني العاطفي للنبي محمد في كثير من القصائد الحماسية مستخدمة هذه المخيلة المرتبطة بالقران. وبالمثل، نجد في عقائد قديسي شمال أفريقيا المرتبطة بالمجتمعات العبيدية سابقاً والمعروفة باسم «الأخويات السوداء» تقارن الراقصات المنتشيات صراحة مشاعرهن بعد المرور بالغيبوبة بمشاعر الجماع (Crapanzano, 1973).

تعد هذه الموضوعات الشهوانية مألوفة بالطبع في العقائد الديونيسية في اليونان القديمة، مثلما وردت في دراما يوربيديس (Euripides) **الباخوسيات** (*Bacchae*) ومصادر غيرها (Dodds, 1951; Devereux, 1974; Maffesoli, 1993). والحقيقة، أنه في حجة أكثر التواءً وغير مقنعة بالمرة، يزعم دوفرو تمييزه بين تابعات ديونيسيوس اللواتي مررن بذروة جنسية حقيقية في طقوس العربدة وبين النساء اللائي تأخذ نشوتهن صورة «نوبة هستيرية كبيرة» من دون شهوانية أو رعشة حقيقية. (يرى دوفرو، أن هؤلاء يعشن الغيبوبة «بوصفها مكافئة للجماع والذروة». ويضيف أن معظم النساء «ممن يعشن هذه النوبات يعانين حالة برود مهبلي»).

ورد تأكيد هذا الجانب الجنسي أيضاً في المعتقد التارانتي في صورته المبكرة وجاء التعبير عنه في أغنيات موجّهة إلى شخصية هجين من العنكبوت والقديس (بول)، مثلما جاء في ابتهال غنته التابعات لكنيسة القديس بول في

غالاتينا (Galatina) (أبوليا): «قديسِي بول، قديس التارانتيين من يغرز قضيبه في مهبل الفتيات؛ قديسِي بول قديس الأفاعي من يغرز الصبية في خصيّتهم» (De Martino, 1966: 361).

والغيبوبة، مثلما أراها، هي المظهر العام الحاسم، العابر ثقافياً، الذي يثبت بأن روحاً ما تستحوذ على كائن بشري، وكذلك في حالة من يطورون علاقات مستمرة مع الأرواح، فإنها هي التعبير المعتاد عن تلك العلاقة. ومن ثم، فلن نفاجأ كثيراً أن يكون سلوك الغيبوبة قد أضفي عليه الطابع التقليدي، أو الطابع المعياري كذلك من الناحية الثقافية. والغيبوبة بوصفها ظاهرة اجتماعية ـ ثقافية فإنها تستجيب بالضرورة للتوقّعات المحلية وتتوافق معها: وإن لم تفعل، لا يمكن أن يُعترف بها، بإحكام، بوصفها علامة على تدخل روحي في شؤون الإنسان. ومن هنا، وبينما هي حالة معروفة عبر الثقافات، ويمكن إحداثها بصورة منتظمة ودعم استمرارها عبر إيقاعات موسيقية خاصة، فهي تحترم، على الرغم من ذلك، الصورة الثقافية التي تعطى لها في مجتمع معين. وفي هذا نراها تشبه بوضوح الذروة الجنسية عند الأنثى، والتي على الرغم من ملامحها السيكولوجية، فهي تتأثر أيضاً بالتقاليد الثقافية ـ التي يشهد عليها التراث الواسع، سواء الشعبي أم الثقافي، حول هذا الموضوع.

الغيبوبة والشامانية

تعاملنا حتى الآن مع الغيبوبة في السياق الاجتماعي لمعتقدات هامشية تتضمن النساء وفئات ذوات مكانة متواضعة من الرجال، حيث يمارس زعماء هذه المعتقدات، في رأيي، دوراً شامانياً [الكهانة الطبية م.]. ومن ثم نتطرّق هنا إلى الشامانية في صورتها الكاملة، حيث يتحوّل السياق الاجتماعي إلى قلب المسرح ويكون معنيّاً بالأخلاق العامة والنظام في أوسع معانيه. وهنا يكون الشامان في هذه الديانات «الأخلاقية الرئيسة» دائماً من الذكور، وتكون علاقتهم بالأرواح هي الموضوع المحوري. ولكن، كما سنستعرض، فإنّ المخيلة والرمزية نفسها تستخدم في وصف علاقات الشامان ـ الروح وتقدسها.

تدحض أهميةُ مسّ الروح الملهم عند الشامانية التمييز الخطير المزعوم

بين هذه الظواهر التي روّج لها ميرسيا إلياد (Eliade, 1951) الذي لم يكن هو نفسه بالطبع مصدراً أساساً للدليل الذي ساقته الدراسة العرقية. فعلى أساس قراءة غير دقيقة ومتحيزة لمصادر أساسية لعلماء آخرين، زعم إلياد، مثلما هو معروف، أن الصفة المحدِّدة للشامانية كانت «الطيران الصوفي» للشامان الذي يمر فيه بـ«نشوة يثيرها الصعود إلى السماء، أو الهبوط إلى الجحيم» (Eliade, 1951: 434). وهذا التمييز الخاطئ بين المس والشامانية، بوصفهما ظاهرتين ثقافيتين منفصلتين في الأصل، قد أُعطيَ منعطفاً سوسيولوجياً ومزيداً من التبلور على مستوى الخيال على يد لوك دو هوسش (Heusch, 1962; 1971).

على الرغم من أنّ مصطلح «الشامان» يأتي في الأصل من رعاة حيوانات الرنة من قبيلة التونغوز في سيبريا، ويرتبط بوضوح هناك بالكوزمولوجيا المحلية (المتأثرة بعوامل خارجية)، فأنا لا أرى الكلمة مقصورة على هذا السياق العرقي الخاص؛ وليست بالضرورة، على الرغم من مناصرة إلياد، تستثني المس. ومثلما جادلت بإسهاب في موضع آخر، فنحن في حاجة إلى فهم أوسع للمصطلح (Lewis, 1989 [1971], etc.). فأنا أتفق مع المتخصصة السيبيرية الفرنسية إيفلين لو فالك (E. Lot-Falck, 1973: 2)، التي تكتب: «أن تكون من الشامان لا يعني امتلاك معتقدات خاصة، بل يشير بالأحرى إلى نمط معين من الاتصال بخوارق الطبيعة».

نرى هنا خطوط اتصال كثيرة متاحة، ولكن على عكس ما يراه إلياد وتلميذه البلجيكي المتميز دي هيوسك، فإن الخط المهم هو المسّ بواسطة روح أو أرواح. وفي هذا السياق، يؤكّد شيروكوغوروف (Shirokogoroff, 1935) ـ وهو طبيب مداوٍ وأهمّ مصدر بارز لنا عن الشامانية وسط قبيلة التونغوز، في صورتها قبل الثورة الروسية وعند بدايتها ـ الطريقة التي يدل بها سلوك الغيبوبة الانتشائية عند الفرد من الشامان على حميمية علاقته بالأرواح، وكيف كانت محورية لدوره. ومثلما صاغها هو نفسه، فإن الشامان هو سيد الأرواح، وجسده هو «موضع» أو وعاء لأرواح غَازِيَة في أثناء جلسة تحضير الأرواح. ونراه يقول في وصفه الكلاسيكي:

تشمل موسيقى الشامان الإيقاعية والغناء، ومن بعدهما الرقص، تدريجياً جميع المشاركين بصورة متصاعدة في فعل جماعي. وعندما يبدأ

الجمهور في تكرار لازمة الأغنية معاً خلف مساعد الشامان، ولا يفشل في الانضمام إلى الكورس إلا من لديهم علة، ثم تتصاعد وتيرة الفعل، ولا يعدّ الشامان في صحبة روح ما من هذه اللحظة مجرد شخص عادي أو ما شابه، بل هو «وعاء» (أي تجسد) للروح؛ وتعمل الروح مع الجمهور، وهو ما يشعر به الجميع. وتصبح حالة مشاركين كثيرين هنا قريبة من حالة الشامان نفسه، ولا يمنع تعرض المشاركين للمسّ جماعيّاً من الروح إلا اعتقاد قوي بأنه بوجود الشامان فإنّ الروح لا يمكن أن تدخل إلا فيه فقط. وهذا شرط مهم للغاية في إضفاء الحالة الشامانية التي لا تقلّل على الرغم من ذلك من التعرّض الجماعي للإيحاء، والهلوسات، والتصرفات اللاشعورية التي تنتج من حالة من النشوة. وعندما يشعر الشامان أن الجمهور معه ويتبعونه، يصير أكثر نشاطاً وينتقل هذا الأثر إلى الجمهور (Shirokogoroff, 1935: 331).

يقدّم الفرنسي المعاصر روبرت هامايون (Roberte Hamayon) المتخصص بدراسات التونغوز مزيداً من المعلومات المفصلة حول طبيعة علاقات الشامان بمرشديه الروحانيين الذين يرتبط بهم كما هو الحال في أماكن أخرى، عبر الزواج. وهنا أيضاً نجد مركزية اتحاد الزواج بين الشامان والأرواح يوضح المخيلة الجنسية التي تكثر في الخطاب الشاماني (بتوكيدها أيضاً عند العالم الإيطالي زولا Zolla, 1986). وجلسة تحضير الأرواح هي بلا شكّ نوع من الدراما، و«تمثيل» الشامان في ملابسه الحيوانية، مثلما يشير هامايون، يومئ إلى فعل الشبق أو الاقتران مع شريكه روح الحيوان. والكلمات المستخدمة لوصفها تبيّن بوضوح النشاط الجنسي الذي تنطوي عليه هذه الأفعال والإيماءات التي تشكّل جماعيّاً مسرحية جنسية. وبالتناغم مع هذا التوكيد الشديد على جلسة تحضير الأرواح عند الشامان بوصفها مواجهة جنسية، فإنّ طبول الشامان وعصاها، تضرب بقوة فيما هو يقفز ويثب بشكل طقوسي، تمثل الجماع الجنسي. وهذا ما يسير على نهج الأصل الاشتقاقي لكلمة شامان نفسها، مثلما شرحها المختصون السيبريون، الذين يشددون على أن الجذر سام (sam) في الكلمة تدل على فكرة الحركة العنيفة والرقص الحماسي، الذي يلقي المرء جسده فيه. ويفيدنا رومانو ماستروماتي (Mastromattei, 1988) هنا أن النوبات المرتبطة بالذروة الجنسية تحدث في طقوس موازية عند الشامان في نيبال.

وقد أصر شيروكوغوروف الطبيب الذي كان مراقباً دقيقاً (وبالاتفاق مع معظم المراقبين المباشرين غيره) على الدور الرئيس للغيبوبة بوصفها شرطاً ضرورياً في أداء جلسة تحضير الأرواح عند الشامان، وقد أفاد هنا أنه «لا أحد يمكن أن يكون مقبولاً بوصفه شامان ما لم يكن قادراً على المرور مروراً واضحاً بتجربة النشوة ـ حالة نصف هذيان أو «شاذة» (anbnormal) بالمصطلحات الأوروبية (Shirokogoroff, 1935: 274). ويعطي شيروكوغوروف أيضاً انطباعاً حيوياً عن الأجواء السيكولوجية المشحونة في جلسة تحضير الأرواح، والتفاعل العارم عاطفياً بين الشامان وجمهوره حيث يعمل بجد ليصل إلى حالة يصفها بأنها «نشوة».

بعد التعرض لحالة الشامانية، يتذكّر الجمهور لحظات مختلفة من الأداء، وانفعالهم النفسي ـ الجسمي الهائل وهلوسات بصرية وسمعية مروا بها، ثم يمرّون بحالة رضى عميقة ـ أكثر بكثير من الرضى الذي يصلون إليه من الانفعالات التي تنتج من أداءات مسرحية وموسيقية، ومن الأدب والمظاهر الفنية عموماً التي تميز التركيبة الأوروبية، لأنه في حالة الشامانية يعمل الجمهور ويشارك في الوقت نفسه.

(قد لا تصمد هذه المقارنات، بالطبع، عند الإشارة إلى الشامانية والمسرح الغربي الحديث ـ ولا في الحقيقة مع المسرح أيام شكسبير أيضاً). وقد لاحظ شيروكوغوروف كذلك التغيرات السيكولوجية في تصرفات الشامان أثناء النشوة وبعدها. فأثناء جلسة تحضير الأرواح يكون الشامان قد استهلك طاقة هائلة إلى درجة أنه في النهاية يصبح غارقاً في العرق وغير قادر على التحرّك، ويصبح نبضه ضعيفاً وبطيئاً، وكذلك تنفّسه. وقد تم تأكيد الدراما الطقوسية في جلسة تحضير الأرواح السيبيرية، بكياسة، عند الفنلندية المميزة المتخصصة في الشامانية آنا ـ لينا سييكالا (Siikala, 1978)، التي تستخدم مصطلح «الأدوار المضادة» للبراعة الفنية الفائقة المتحمسة لمرشدي الروح عند الشامان التي يتفاعل معها بالكامل.

وفيما يتعلق بهذه الدراما ذات المستوى الرفيع حول جلسة تحضير الأرواح الشامانية، التي هي موثقة توثيقاً شاملاً، يبدو من الانحراف عند روبرت هامايون الزعم بأن الغطاء السيكولوجي لأداءات الغيبوبة يبطل

أهميتها الرئيسة. وأبعد من ذلك، إنها تؤكّد في ذلك المخيلة الجنسية والرمزية لعلاقات الشامان مع الأرواح، وهو ما قد يعني أن غيبوبته تمثّل نوعاً من الذروة الجنسية الروحانية. فضلاً عن ذلك، ومثلما أشرنا سالفاً، فإنّ الجماع والذروة الجنسية ليسا مجرد أفعال فزيولوجية، بل هي أيضاً لها غطاء سيكولوجي معقّد، وبعيدة كلّ البعد عن أن تكون محصّنة من التأثير الثقافي، بل والموضة أيضاً. وعلى الرغم من ذلك فإنّ مثل هذه الاعتبارات لا تقلّل بالتأكيد من أهميتها العابرة ثقافياً بوصفها محدِّدة لعلاقات خاصة.

من ناحية أعمّ، فإنّ التجمّع الجنسي الطقوسي في عدد من الثقافات الأفريقية يُستخدم في الدلالة على البركة الدينية والخصوبة. وفي هذا الصدد، يمكن أخذ مثال محدّد، وسط الكيكويو (Kikuyu)، مثلما أظهر برناردو برناردي (Bernardi, 2001)، أن المصطلح التقليدي المستخدم في الإشارة إلى المقدّس يعني، بصورة عامية، ببساطة الجماع الجنسي الإنساني. إن معرفة سبب استخدام الصور والرموز الجنسية على هذا النحو الواسع في التعبير عن المشاعر الدينية، هي مشكلة قديمة. وأعتقد أن مانينغ ناش (Manning Nash) يقترح إجابة مقنعة؛ إذ يجادل بأن «الحب الشبقي» «عادة ما يكون قالباً للمعنى الديني لأن هذه الصورة من الأداء المضني توفر تعبيراً حاضراً وبسيطاً عن علوّ الذات».

هذا ما يبدو بالنسبة إلي موضحاً جيداً لانتشار الإيروتيكية أو الشبق في وصف العلاقات بين البشر والأرواح. وفيما يتعلق أكثر بأغراضنا هنا، فإنه على الرغم من أن جميع حالات الغيبوبة لا يمكن بالطبع أن تعتبر تجربة لذروة جماع فعلية، في أوجها، فإن كلتيهما تبدوان متداخلتين. ومن الأشياء الموحية في هذا الصدد وجود تقارير من سياقات غربية للتخطيط الكهربائي للدماغ لأداءات توسطية روحانية ناجحة، تتضمن ذروة جماع حقيقية عند الوسيط (انظر: Devereux, 1974: 50). ويبدو التجمع الجنسي من ثم موفراً مخزناً ثريّاً من التجربة السيكولوجية والفزيولوجية تستند إليها الغيبوبة، تماماً مثلما توفر العلاقة القرانية ترسانة من الرموز القوية لوصف وإبراز العلاقات الحميمية بين البشر وشركائهم من الأرواح. ومن هذا المنظور الحسي، على الرغم من أنّ قوالب الموسيقى والغيبوبة الدقيقة ما زالت غير معرفة تعريفاً دقيقاً، فإن الموسيقى هي، بلا شكّ، غذاء الحب.

المراجع

Banyai, E. I. (1984). "On the Technique of Hypnosis and Ecstasy: An Exceptional Psychophysiological Approach." in: Mihály Hoppal (ed.). *Shamanism in Eurasia.* G«ttingen: Edition Herodot, pp. 174-83.

Bargen, Doris G. (1997). *A Woman's Weapon: Spirit Possession in the Tale of the Genji.* Honolulu: University of Hawai Press.

Bernardi, Bernardo (2001). "La Religione dei Kikuyu." in: Bernardo Bernardi. *Nel-nome d'Africa.* Milan: Franco Angeli, pp. 26-39.

Constantinides, Pamela (1977). "Ill at Ease and Sick of Heart: Symbolic Behaviour in a Sudanese Healing Cult." in: Ioan M. Lewis (ed.). *Symbols and Sentiments.* London: Academic Press, pp. 61-84.

Crapanzano, Vincent (1973). *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry.* Berkeley, CA: University of California Press.

De Martino, Ernesto (1966). *La Terra del rimorso.* Milan: Feltrinelli.

Devereux, George (1974). "Trance and Orgasm in Euripides: Bakchai." in: Allan Angoff and Diana Barth (eds.). *Parapsychology and Anthropology.* New York: Parapsychology Foundation, pp. 36-52.

Davis, Winston (1980). *Magic and Exorcism in Modern Japan.* Stanford, CA: Stanford University Press.

Dodds, Eric R. (1951). *The Greeks and the Irrational.* Berkeley, CA: University of California Press.

Eliade, Mircea (1951). *Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase.* Paris: Payot. English trans.: *Shamanism: Archaic Techniquies of Ecstasy.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1974.

Erwin, F. R. [et al.] (1988). "The Psychobiology of Trance: Physiological and Endocrine Correlates." *Transcultural Psychiatric Research Review*: vol. 25, pp. 267-284.

Fales, E. (1996). "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: The Case of St Teresa." *Religious Studies*: 32, pp.143-163. "Part II: The Challenge of Theism." *Religious Studies*: vol. 32, pp. 299-313.

Gombrich, Richard and Gananath Obeysekere (1988). *Buddhism Transformed: Religious Change in Sri Lanka*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Graham, Hilary (1976). "The Social Image of Pregnancy: Pregnancy as Spirit Possession." *Sociological Review*: May, pp. 291-308.

Grof, S. (1977). "The Implications of Psychedelic Research for Anthropology: Observations from LSD Psychotherapy." in: Ioan M. Lewis (ed.). *Symbols and Sentiments*. London: Academic Press, pp. 141-174.

Hamayon, Roberte (1996). «Pour en finir avec la «transe» et «l'extase» dans l'étude du Chamanisme.» dans: Marie-Lise Beffa and Marie-Dominque Even (eds.). *Variations Chamaniques*. Paris: University of Paris, X, vol. 2, pp.155-190.

Hell, Bertrand (1999). *Possession et chaminisme: Les MaîTres du désordre*. Paris: Flammanion.

Heusch, Luc de (1962). «Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique.» *Annales du Centre d'eìtudes des Religions* : vol. 2, pp. 226-244.

_______ (1971). *Pourquoi l'epouser?* Paris: Gallimard.

_______ (1997). «Pour en revenir a la Transe». Paper read at IVth ISSR Conference on Shamanism, Chantilly.

Lewis, I. M. (1989 [1971]). *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession*. 2nd ed. London: Routledge.

_______ (1996). *Religion in Context*. Cambridge: Cambridge University Press.

_______ (1999). *Arguments with Ethnography*. London: Athlone Press.

_______ , Sayyid Hurreiz, and Ahmed Al-Safi (eds.) (1991). *Women's Medicine: The Zar/Bori Cult in Africa and Beyond*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Lot-Falck, Eveline (1973). «Le Chamanisme en Sih-.» *Bulletin de l'Asie du Sud-est et monde insult indien*: vol. 4, pp. 1-10.

Maffesoli, Michel (1993). *The Shadow of Dionysus: A Contribution to the Sociology of the Orgy*. Albany, NY: State University of New York Press.

Mastromattei, Romano (1988). *La Terra reale*. Rome: Valerio Levi.

Maxfield, Melinda (1990). "The Effects of Rhythmic Drumming on EEG and Subjective Experience." (Unpublished Dissertation, Institute of Transpersonal Psychology, Menlo Park, CA).

Métraux, Alfred (1959). *Voodoo in Haiti.* London: Deutsch.

Nabokov, Isabelle (1997). "Expel the Lover, Recover the Wife: Symbolic Analysis of a South Indian Exorcism." *Journal Royal Anthropological Institute*: vol.3, no. 2, pp. 292-316.

Overton, James A. (1998). "Shamanism and Clinical Hypnosis: A Brief Comparative Analysis." *Shaman*: vol. 6, no. 2, pp. 117-150.

Pizza, Giovanni (1997). "The Virgin and the Spider: Reconsidering Spirit Possession in Southern Europe." (Unpublished MS, IVth Conference, International Society for Shamanic Research, Chantilly).

_______ (2004). "Tarantism and the Politics of Tradition in Contemporary Salento." in: Frances Pine, Deema Kaneff, and Haldis Haukanes (eds.). *Memory, Politics and Religion: The Past Meets the Present in Europe.* Max Plank Institute, Halle Studies in the Anthropology of Eurasia, Lit Verlag, pp. 199-223.

Prince, Raymond (ed.) (1982). "Shamans and Endorphins." *Ethos* (special issue), 10.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo (1971). *Amazonian Cosmos.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Rouget, Gilbert (1985). *Music and Trance.* Rev. English ed. Chicago, IL: University of Chicago Press. Originally pub. as Lamusique et la trauce. Paris: Gallimard, 1980.

Shirokogoroff, Sergei M. (1935). *Psychomental Complex of the Tungus.* London: Kegan Paul.

Siikala, Anna-Leena (1978). *The Rite Technique of the Siberian Shaman.* Helsinki: FF Communications, vol. 39, no. 220.

Stirrat, R. L. (1977). "Demonic Possession in Roman Catholic Sri Lanka." *Journal of Anthropological Research*: vol. 33, no. 2, pp. 133-157.

Zolla, Elémire (1986). *L'Amante Invisible: l'erotica sciamanica.* Venice: Marsilio Editori.

قراءات مقترحة

Lewis, I. M. (1989 [1971ï). *Ecstatic Religion: A Study of Shamanism and Spirit Possession.* 2nd ed. London: Routledge.

_______ (1996). *Religion in Context.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Métraux, Alfred (1959). *Voodoo in Haiti.* London: Deutsch.

Rouget, Gilbert (1985). *Music and Trance.* Rev. English ed. Chicago, IL: University of Chicago Press. Originally pub. as Lamusique et la trauce. Paris: Gallimard, 1980.

Prince, Raymond (ed.) (1982). "Shamans and Endorphins." *Ethos* (special issue), 10.

القسم الرابع

الدين والدولة،
والأمة، والقانون

الفصل الحادي والعشرون

الدين والدولة

فيليب هاموند
ديفيد ماشاسك

لا أحد يعرف حقيقة أصول الدين أو الدولة، ويمكننا منطقياً أن نخمّن ملامح كل منهما، تلك التي يجب أن تكون موجودة كي يتسنى لنا تطبيق مسمّى «الدين» و«الدولة». فالحد الأدنى على سبيل المثال، أن تحوي جميع الأديان نسق اعتقادٍ يتضمّن قوة أو قوى يُعتقد بأنها وراء خلق الإنسان ـ يمكن تسميته معتقداً أو مذهباً ـ وفي الوقت نفسه لا بد لجميع الأديان من أن تحوي مجموعة مقرّرة من السلوكيات تجاه تلك القوة (القوى) ـ نسميها طقوساً. وبينما توجد مجموعات كثيرة من المعتقدات والسلوك، فأيّ واحد منها لا يتضمن مذهباً وطقوساً من غير المرجّح أن يسمّى ديناً.

كذلك الدولة، يكمن وراءها نوع مشابه من المنطق، فقبل إطلاق صفة «الدولة» على مجموعة من الأدوار، لا بدّ من وجود ملامح معينة مثل: مناهج السيطرة على العنف، والحفاظ على سلامة الأرض، وتنظيم نقل الملكية (ومن ثم الزواج)، وتنظيم الاقتصاد. قد تؤدّي الدول عموماً أشياء أكثر من هذه، ولكن ما لم تفعل هذه الأشياء من غير الوارد أن نسمّيَها دولة (Pospicil, 1971).

من واقع هذين التصوّرين المختصرين، يتضح سبب ارتباط الدين والدولة ارتباطاً جوهريّاً. فالأديان جميعها تتضمّن مفهوماً حول كيفية عيش هذه الحياة. وهذا ما ينطبق على ما يسمّى أديان الآخرة، التي تدعو متّبعيها إلى الهروب بقدر الإمكان من هذا العالم، بقدر انطباقها على ما يسمّى الأديان الدنيوية التي تفضل الانخراط في العالم هذا. أما الدول كلها فهي

تسهم في حفظ نظام تلك الحياة. وعلى الرغم من هذا، فإننا لا يجانبنا الصواب، إذا قلنا أيضاً إن العلاقة بين الدين والدولة تتباين تبايناً هائلاً.

يأتي هذا التباين في صورتين كلتاهما ذات أهمية سوسيولوجية كبيرة. في **الأولى** يدور التباين حول القوة النسبية لكل فضاء من الفضاءين ـ بداية من الحكم الثيوقراطي حيث يسيطر الدين (مثلما هو الحال في بعض بلدان الشرق الأوسط حيث لا يقوم رجال الدين، مثل آيات الله، بوظيفة زعماء دينيين فحسب، بل بوظيفة زعماء سياسيين أيضاً) إلى الدولة العلمانية التي من شأنها استئصال كل ما هو ديني (مثلما كان الحال في روسيا الشيوعية أو الصين).

ترتبط صورة التباين **الثانية** بنسق آخر مختلف؛ يتعلق بدرجة الارتباط بين الدين والدولة التي يعتقد أنها ملائمة. ومثلما سنستعرض في الأجزاء اللاحقة من هذا الفصل، ظلت التغيرات في العلاقة بين الدين والدولة في الأزمنة الحديثة مرتبطة بالنمط الثاني من التباين ـ ما العلاقة التي ينبغي أن تكون؟ ـ أكثر من ارتباطها بالنمط الأول ـ أي منهما لديه سلطة أكبر؟

وليست الأديان والدول مجرد أفكار، بل مجموعات من الأدوار التي يؤديها الناس. وهما، مثلما أوضحنا ببساطة في التعريفات التي ذكرناها في أول الفصل، عبارة عن مجموعة من المفاهيم والممارسات التي تخدم في تنظيم الواقع الاجتماعي لمجتمعٍ ما وبنائه (Casanova, 1994: 15). ومرة أخرى فيما يتعلق بتخمين الأدلة الأوليَّ المعروفة يمكن القول إنّ: الناس، سواء في مجتمعات البدو الرُّحّل أو المجتمعات المستقرة، يتكاثرون بطريقة ما ويصبح لديهم أطفال. ومن ثَم، تظهر أنماط السلطة سواء في داخل الأسر أو في تجمّعاتها. وقد تقوم هذه السلطة، مثلاً، على القوة الجسدية أو السنّ أو النسب أو عمل بطولي ما. وإذا كانت هذه السلطة السياسية مقبولة على نطاق واسع في المجتمع ضمن تفاعل اجتماعي منتظمٍ، فإنها تصير سلطة «شرعية»، وهذا ما يسفر عن نوع من الاستقرار، ومن ثَم يمكن القول آنذاك إن ثمة «دولة» تُكوَّن.

في الوقت نفسه، تظهر أسئلة معينة لا تجد إجابات جاهزة، ربما أهمها هو ما يتعلق بالخلق ـ الناس والحياة والموت والعالم والسموات والكوارث

وحُسن الطالع غير المتوقّع. ويسعى الناس للحصول على إجابات ممّن يتوسّمون فيهم الحكمة، ومن هنا تظهر مجموعة متماسكة نوعاً ما من المعتقدات، مصحوبة بقواعد تتعلّق بالسلوك الملائم المحيط بهذه المعتقدات. وهنا وعلى غرار ظهور السلطة السياسية الشرعية، يظهر نمط من السلطة الدينية.

ولا مناص من ارتباط هذين النمطين من السلطة ببعضهما بعضاً.

السياق التاريخي

مع مرور الوقت، أصبح هناك تسجيل للتاريخ، وتطورت الحضارات مكوّنة إمبراطوريات ـ وحدات إقليمية واسعة بآليّات حكم متطورة، تحقّقت بفعل ترويض الخيول، واختراع الأسلحة المعدنية، وغيرها من الأشياء التي أتاحت لسكّان العالم التحضُّر.

وتزامن إنشاء الإمبراطوريات مع ميلاد الأديان العالمية التي نعرفها اليوم؛ إذ كان ظهور الهندوسية حوالى عام ١٥٠٠ ق.م تبعه ظهور اليهودية (١٠٠٠ ق.م)، ثم البوذية (٦٠٠ ق.م)، والكونفوشيوسية (٥٠٠ ق.م)، والمسيحية (القرن الأول الميلادي)، ثم الإسلام (القرن السابع الميلادي). في أكثر من ألفيّتين، لم يواجه معظم سكّان العالم مجرد إمبراطوريات سياسية فحسب، بل إمبراطوريات دينية أيضاً. كان من الوارد أن يحارب الملوك إلى جانب الباباوات، والقياصرة مع المطارنة، والأباطرة مع الحاخامات. وربما كانت الرغبة في تعايش سلمي حاضرة، ولكن للأسباب التي أوضحناها سابقاً، فإن الفصل بالمعنى الحرفي الواقعي بين الدولة والدين لم يكن ممكناً.

ولن نستطيع المناقشة بالتفصيل ـ لضيق المساحة المخصصة لهذا الفصل ـ في كيفية ارتباط كل واحد من الأديان العالمية بالدولة، لكن ماكس فيبر (Weber, 1954 [1925]) قدّم منظومة مساعدة يمكن اعتبارها في مقام نقطة الانطلاق؛ إذ رأى أنّ جميع الأديان تشير إلى الطريقة التي ينبغي أن يعيش بها الناس في هذا العالم. وتعتمد النتيجة هنا على الاستجابات لقضيتين لا يمكن تجنّبهما: (١) هل ينبغي للناس تبني الدنيوية، أم عليهم السعي

لتجنّبها؟ (٢) هل ينبغي لهم محاولة تحسين العالم عبر تشكيله وفقاً لمثال معين، أم عليهم قبول هذا العالم مثلما وجدوه؟ وهنا يرجح أن يسفر الجمع بين تجنّب الدنيوية وقبولها عن نظرة عامة سلبية غير سياسية، تقلّص بدورها الصراع بين الدين والدولة إلى حده الأدنى. أمّا الجمع بين تبنّي الدنيوية ووجود رؤية حول إمكانية تحسين العالم، فهي في المقابل تولّد صدامات بين الدين والدولة. ومن ثم، نجد في هذه المنظومة كلّاً من الهندوسية والبوذية والكونفوشيوسية قد سنّت علاقات سلمية نسبيّاً بين الدين والدولة، بينما انطوت اليهودية والمسيحية والإسلام على علاقات متوترة بينهما.

وعلى الرغم مما تتصف به هذه التعميمات من إجمال، فإنها تساعدنا على فهم تاريخ علاقات الدين ـ الدولة، خاصةً عند تطرّقنا إلى الحقبة الحديثة، عندما أفسحت الإمبراطوريات الطريق أمام الدول القومية أو الدول القائمة على فكرة الأمة الواحدة (nation-states).

كان من مصلحة الحكام الإمبرياليين والسلطات الدينية كليهما إرساء علاقة مُرضية للطرفين، نمط اصطلح عليه بمسمى البابوية القيصرية (caesaropapism)، يتعاون فيها مجالا الدين والدولة. وقد اقتضى هذا الترتيب وجود ديانة مفوضة ومترسّخة عبر حكومة، تكون بدورها موافَق عليها من قِبل الدين. غير أن ظهور حميّة الاتجاهات القومية المتعصبة خرق هذا الترتيب، وهذا ما يرجع جزئياً إلى حدوث هذه التطورات مصاحبة لثورة دينية تسمّى الإصلاح البروتستانتي في القرن السادس عشر، على الأقل في أوروبا الغربية؛ إذ كان الإصلاح نفسه جزءاً لا يتجزّأ من الاختمار الفكري الذي يشار إليه عادة بحركة التنوير. والواضح أن هذا الاختمار كان له أثر هائل في الدول والأديان معاً.

تتنوع الدول القومية في الحجم والسلطة والنزعة إلى الاستعمار؛ فقد توسعت بريطانيا العظمى وفرنسا وألمانيا وهولندا وروسيا وبلجيكا وإسبانيا والبرتغال وإيطاليا في جميع أنحاء المعمورة، لأسباب اقتصادية في معظمها، دون أن يمنع ذلك وجود أنواع من الاستعمار الديني والثقافي. فقد استولت إسبانيا والبرتغال، على سبيل المثال، على سائر أمريكا اللاتينية، وأرستا بجيوشهما كنيستهم الكاثوليكية الرومانية. كذلك فتحت إسبانيا الفيلبين جنوب

المحيط الهادي، ومن ثم أرست الكاثوليكية هناك أيضاً. أمّا بريطانيا العظمى، فقد امتلكت أوسع مستعمرات على الإطلاق ـ في أمريكا الشمالية، وآسيا، وأفريقيا، حتى قيل إنها الإمبراطورية التي لا تغيب عنها الشمس، جميعها تأثر بالمذهب الإنجليكاني، وهي كنيسة بريطانيا الرسمية. وعلى نحو مماثل، صدَّر الهولنديون التقاليد الإصلاحية، فيما صدَّر الروس تقاليدهم الأورثوذكسية، وهكذا دواليك.

أمّا الولايات المتحدة، التي كانت «مستعمَرة» من قِبل منشقّين عن كنيسة إنكلترا، فلم تكن تعيش وضع «التأسيس» المعتاد عندما نالت استقلالها أواخر القرن الثامن عشر، هذا بينما بدأت مستعمرات أخرى حول العالم في السعي لاستقلالها في القرن التاسع عشر. وقد كللت هذه الجهود بالنجاح في أمريكا اللاتينية مع بداية القرن العشرين، بينما سعت معظم المستعمرات في آسيا وأفريقيا للاستقلال ونالته في أثناء العقود الأولى التي تلت الحرب العالمية الثانية. وهكذا تكونت دول ـ قومية كثيرة وعديدة، وكانت إحدى مهماتها ـ بوصفها هي من وضعت الدساتير ـ هي اختيار سياسة حول العلاقات بين الدين والدولة.

تباينات في العلاقات بين الدين والدولة

من الجدير بالذكر أنّ كثيراً من دساتير العالم تشترك في أمور كثيرة، من ناحية أولى بسبب ما يحدث من استعارة الدول لمضامين هذه الدساتير من بعضها بعضاً مع ظهور أمم جديدة وصياغة دساتيرها. فالأمم التي تأسست بعد الحرب العالمية الثانية، فعلت ذلك في عصر تميز بالعولمة، وقد اقتضت مشاركة هذه الدول في التجارة والسياسة العالميتين التكيف مع معايير دولية، معيّنة ولم يكن ذلك بغية إرساء شرعيتها داخلياً فحسب بل خارجياً أيضاً. ذلك أن معظم الدساتير تتضمن ديباجة تصف أقسام حكومية مختلفة وواجباتها؛ ومعظمها يشتمل على تعداد لحقوق المواطنين وواجباتهم.

في الوقت نفسه، يمكن المحافظة على الاختلاف بين الدين وممارسات ثقافية أخرى بل وتزكيته في معالجة هذه الدساتير لهذا الأمر. ولا سيما أن هذا يحدث في أوساط الأمم التي كان يقتضي بها الأمر إخفاء اختلافاتها

الثقافية تحت الحكم الاستعماري، بينما أصبح في إمكانها استعادة الهويات الثقافية القديمة بوصفها أساساً لهوية وطنية.

ونحن هنا نختبر بعض الأنماط المختلفة من علاقات الدين والدولة الموجودة في العالم اليوم. وهي مهمّة يساعدنا فيها كتاب نشر في عام ٢٠٠٣ عنوانه **اجتياز الآلهة: الأديان العالمية والسياسة الدنيوية** *(Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics)*، تأليف أن. جاي. ديميراث الثالث (N. J. Demerath, III) الذي يحلّل فيه علاقات الدين بالدولة في أربعة عشر وضعاً مختلفاً اختلافاً جذرياً. وسنطوف سريعاً في فلك بعض منها لتوضيح الاختلافات الرئيسة.

البرازيل وبولندا

على الرغم من أن أمريكا اللاتينية عموماً يمكن تصنيفها بأنها رومانية كاثوليكية، وأن الكاثوليكية قد أرسيت بقوة من الناحية التاريخية، فإن هناك ثلاثة عوامل ساعدت على التغيير في البرازيل. **الأول**، التقليد الكاثوليكي المتمثل في الاتحاد مع نظام نخبوي تم تحديه بالدعوة البروتستانتية الأنجليكانية الأكثر حيوية التي سادت أوساط الناس الأقل ثراء في المجتمع؛ إذ يقدّر الديمغرافيون هنا أنّ ما يقرب من ٢٠ في المئة من سكّان البرازيل هم الآن من البروتستانت.

العامل **الثاني**، هو لاهوت التحرير، الذي انبثق عن المجلس الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) (Second Vatican Council)، متحدياً بنية الطبقة السياسية والاقتصادية، مستهدفاً المشاركة في سلطة صنع القرار مع الطبقات الفقيرة والريفية. وقد انضمّ بعض الأساقفة والقساوسة والراهبات البرازيليين إلى هذا الجهد، وأدّوا في هذا دوراً مهماً للغاية في التحول من دولة أمن وطني قمعية إلى دولة ديمقراطية. ولكن، مثلما يبين كازانوفا، فإن «التحوّل الناجح إلى الديمقراطية وما تبعه من مأسسة المجتمع السياسي يؤدّي حتماً إلى خصخصة نسبية للكاثوليكية» (Casanova, 1994: 133). فمع تأسيس المجتمع السياسي وتدعيمه، كان من الضروري أن يتراجع دور الكنيسة البارز بوصفها صوتاً «للشعب» في مقابل الدولة التسلطية. ويشير انحسار الحماسة إلى الانخراط السياسي في ظل البابا يوحنا الثاني، وحالياً في ظل البابا بنديكت السادس عشر إلى أنّ هذا النمط من الخصخصة سوف يستمر.

أما في بولندا فتتصف الكاثوليكية بقومية متشددة، وقد خدمت الكنيسة بوصفها قناة المعارضة للحكام السوفياتيين حتى انهيار الاتحاد السوفياتي؛ إذ كان البابا يوحنا الثاني مواطناً ذا أصل بولندي، وزار وطنه أثناء فترة تولّيه البابوية، وهو ما أعطى، بلا شكّ، دفعة قوية للحملة الصليبية البولندية، ولكن يبدو أنّ تضامن الناس، مثلما جاء التعبير عنه في كنيستهم الوطنية، هو ما دعّم عزيمتهم.

مع انهيار الشيوعية، ظهرت بولندا في دور القائد بين دول شرق أوروبا ووسطها في التحرّر السياسي والاقتصادي في تلك العملية، ومثلما حدث في البرازيل، تواجه الكنيسة تحدّيات لمكانتها السياسية العامة، والتي تظلّ محصّلتها غير واضحة. ومن ناحية أخرى، كانت هناك حركة تتجه صوب تنظيم «مجتمع مدني مستقل قائم على التعددية وتنوع الأعراف والقيم والمصالح وأشكال الحياة»؛ ومن ناحية أخرى كانت الكنيسة غير مستعدة للتخلّي عن دور راعي الأمة (Casanova, 1994: 109). ووجدت الكنيسة دعماً من الأخوين كاتشينسكي المحافظين اللذَين تِوليا السلطة في عامي ٢٠٠٥ و٢٠٠٦ و«وضعا برنامجاً سياسياً قائماً على افتراض أن القيم الكاثوليكية والوطنية ينبغي أن تغلب على الليبرالية المتساهلة فيما يتعلق بقضايا مثل الإجهاض وحقوق المثليين» وذلك مع ارتياب في «فكرة أن المعايير الدستورية ينبغي أن ترجّح القيم الوطنية ومشاعر الأغلبية» (Rupnik, 2007: 13).

مجتمعان إسلاميان: إندونيسيا ومصر

يأتي الإسلام إلى جانب اليهودية والمسيحية ضمن أديان «الكتاب»، الذي عند النظر في نصه بطريقة معينة يمكن أن يثير نزعة «أصولية». ولكن *مدى تواجد هذه الأصولية هو أحد الأبعاد التي يختلف على أساسها الواقع* بين إندونيسيا ومصر. وثمة بعد آخر هو درجة سعي الأصولية الإسلامية إلى السلطة و/أو الظفر بها.

كان في إندونيسيا، على سبيل المثال، في وقتٍ ما، أكبر تجمّع سكّاني مسلم في العالم، ومتعدّد دينيّاً. وقد لطّفت هذه الازدواجية، بلا شكّ، العلاقات بين الدولة والدين. كذلك فعل أيضاً التعهّد بالولاء الذي وضع عام ١٩٤٥، ويدعى البانتشاسيلا (Pancasila). وفي تصميمه كي يكون مظلّة

أيديولوجية موحّدة، تضمن العهد خمسة مبادئ: الإيمان بإله واحد، ووحدة إندونيسيا، وديمقراطية موجّهة، وعدالة اجتماعية، وإنسانية عادلة متحضرة.

تمرّ مصر أيضاً بسلام هشّ بين العلمانية والاضطراب الديني. وكانت مصر قد نالت الاستقلال من الحكم البريطاني عام ١٩٥٤، مع وصول البكباشي جمال عبد الناصر إلى الحكم. وعلى الرغم من أنّ ٩٠ في المئة من سكّان مصر مسلمون، كان ناصر علمانيّاً واستطاع أن يعزّز الاشتراكية في المجتمع، وذلك حتى في ظل ارتيابه من حركة الإخوان المسلمين، التي هي واحدة من أولى حركات الإسلام السياسي الراديكالي في القرن العشرين، وقد سجن ناصر معظم قيادات الإخوان المسلمين في عهده.

مات ناصر عام ١٩٧٠ وخلفه أنور السادات. وبمساعدة رئيس الولايات المتحدة جيمي كارتر، وقع السادات ورئيس الوزراء الإسرائيلي مناحيم بيغن اتفاقية كامب ديفيد، واستعادت مصر أرضها المفقودة التي استولت عليها إسرائيل قبل الاتفاقية باثني عشر عاماً في حرب الأيام الستة. وتشارك السادات وبيغن جائزة نوبل للسلام وكثيراً من الاحتفاء الدولي، ولكن في ظرف سنتين من إبرام الاتفاقية، قامت مجموعة صغيرة من الإرهابيين الإسلاميين باغتيال السادات.

في عام ١٩٨١ تولّى مبارك رئاسة البلاد. ويبدو أنه بنى آلية سياسية نالت رضى العلمانيين والمتدينين معاً ـ على الأقلّ بما يكفي لاستمراره في سدة الحكم.

الصين

لأن الصين تضمّ من البوذيين ما يفوق أعضاء أيّ ديانة رسمية أخرى، فإنها في الغالب تصنّف في مجموعة واحدة مع اليابان وتايلاند بل والهند. غير أنّ الصين تضمّ كذلك كثيراً من الطاويين (Taoists)، والكونفوشيوسيين، والكاثوليك، والبروتستانت، والمسلمين. وقد ظلّ هذا المجتمع نفسه على المستوى الرسمي علمانياً وملحداً منذ عام ١٩٤٩. وقد نقول إذاً، إنّ العلاقة محلّ النقاش هنا هي العلاقة بين الحكومة الشيوعية والأديان كافة.

غير أنّ هذا الكلام يمكن أن يكون مضلّلاً؛ فالطاوية والكونفوشيوسية

متجذّرتان بعمق في الثقافة الصينية بما يجعل قمعهما أمراً محالاً، إنهما ديانتين شعبيتين. كما تتمتّع البوذية التي وصلت إلى الصين في الوقت الذي وصلت فيه الكونفوشيوسية، بـ«تنظيم» أكبر مقارنة بالتنظيم المعتاد لديانة شعبية أخرى، لكنّها ما زالت أقلّ رسمية من الإسلام (الذي دخل الصين في القرن الثامن الميلادي)، أو الكاثوليكية (القرن السادس عشر) والبروتستانتية (أواسط القرن التاسع عشر). وكان قمع الأديان كافة سياسة ما بعد عام ١٩٤٩، ولكن موت ماو في عام ١٩٧٦ أدى إلى بعض الليونة في تلك السياسة. والحقيقة أن دستور عام ١٩٨٢ ينصّ على «حرية الاعتقاد الديني» ذاكراً أن «الدولة تحمي الأنشطة الدينية المشروعة». وعلى الرغم من ذلك، من يحدّد الشرعية هو الدولة، التي لا تعترف إلا بخمس ديانات فقط ـ الطاوية، والبوذية، والإسلام، والكاثوليكية، والبروتستانتية ـ ودائماً ما تراقب أوضاعها عن كثب.

بريطانيا العظمى والولايات المتحدة

كانت بداية الوضع الحالي للعلاقة بين الدين والدولة في بريطانيا العظمى في القرار المثير الذي اتخذه الملك هنري الثامن لإعلان نفسه رأس الكنيسة في إنكلترا بعد الفشل في الحصول على موافقة الفاتيكان على تطليق زوجته والزواج من آن بولين (Anne Boleyn). وقد أُجيزت هذه اللفتة عام ١٥٥٩ وأصبحت «كنيسة إنكلترا» الكنيسة الرسمية للبلاد، وما زالت حتى اليوم هكذا، لكنها ليست الكنيسة لباقي إنكلترا. فكنيسة اسكتلندا، على سبيل المثال، هي كنيسة مشيخية (Presbyterian)، أما ويلز فقد جردت كنيستها من الصفة الرسمية عام ١٩٢٠. وبعد أن أصبحت كنيسة إنكلترا راسخة على هذا النحو، أصبح أتباع الكاثوليكية الرومانية يعاملون في إنكلترا معاملة الخونة وكان قساوستهم يتعرضون للقتل.

في القرنين السابع عشر والثامن عشر، توسعت الحرية الدينية وبينما كانت الحياة الدينية اليومية في بريطانيا العظمى تشبه الحياة في الولايات المتحدة التعددية، ظل هناك بعض العلامات الواضحة لمكانة المؤسسة الإنجيلية. فالملك لا بد من أن يكون عضواً في كنيسة إنكلترا، على سبيل المثال، ورؤساء الأساقفة من كانتربري ويورك لا بدّ من أن يكون لهم تلقائيّاً

مقاعد في مجلس اللوردات. والتربية الدينية إلزامية في المدارس الرسمية في بريطانيا العظمى، وعلى الرغم من الجهود الكبيرة المبذولة في التعليم حول ديانات العالم، فإنّ الفكر والممارسة الأنجليكانية ما زالت تردّد أصداءها.

كانت إحدى قوى التغيير الضخمة في اتجاه قبول الديانات المختلفة والتسامح معها قد جاءت مصاحبة لتفكّك الإمبراطورية البريطانية. وحدث أن أصبح مواطنو المستعمرات السابقة أحراراً في الهجرة إلى بريطانيا العظمى، ومن ثَم تدفّقوا من الهند وباكستان والكاريبي وغيرها. ولم يجلب هؤلاء الناس معهم دياناتهم فحسب، بل نظام غذائهم وملبسهم أيضاً. وللتوضيح، فقد وجد كثير من الهندوس وظائف لهم كمسؤولين في نظام النقل، حيث يقتضي الزيّ الرسمي وضع قبعة، وهو ما أسفر عن معركة قانونية لاستبدال القبّعات بالعمائم. كذلك اعترض الآباء من الهندوس والمسلمين على بعض الأطعمة المقدّمة في كافيتريات المدارس الحكومية، وفي الأخير كان لا بد من بعض التوفيق بين هذه الأمور.

مثلما سنرى في الحالة الأمريكية، فإن هذا النوع من الأمور المثيرة للخلاف هي بطريقة أو بأخرى «دينية»؛ فالزيُّ الرسمي تقليديٌّ في كثير من الوظائف، لكنه لم يصبح مثار خلافٍ إلا لأن الهجرة الأجنبية جعلته كذلك، ولم يعترض الآباء على وجبة أطفالهم إلا عندما وجدوا أنفسهم مطالبين بحكم القانون إرسال أولادهم إلى المدارس التي تقدّم أطعمة محرّمة.

وبقدر ما قد تكون عليه بعض المشكلات من ضخامة، يبدو أن هناك إقراراً عاماً من معظم الشعب البريطاني بأن الهندوسية والإسلام، وغيرهما هي أديان. وهذه لم تكن الحالة مع كثير ممّا يسمّى الحركات الدينية الجديدة مثل كنيسة التوحيد (Unification Church) أو كنيسة الساينتولوجيا (Church of Scientology). فمكانة هذه المنظورات نفسها ـ إذ إنّها دينية ـ تصبح موضع تحدٍّ، وتسوقها إلى قضايا في المحاكم.

وإذا حدث نوع من التهدئة في مثل هذه المواقف ـ مثلما قد يتفق معظم دارسي هذه الموضوعات ـ يمكن القول إن بريطانيا العظمى لم يكن لديها تجربة الولايات المتحدة منذ عام ١٩٨٠، حيث وحدت الحقوق السياسية الراديكالية والحقوق الإنجليكانية الراديكالية جهودها (Hammond, Machacek,

and Mazur, 2004). وقد كان هذا التعاون على القضايا «الأخلاقية» المتنوعة قد جذب الحزب الجمهوري في الولايات المتحدة، ولكن لم يَظهر شيء على هذا المستوى في بريطانيا العظمى.

كان هذا هو **العامل الأول** في الاختلافات بين بريطانيا العظمى والولايات المتحدة فيما يتعلق بعلاقة الكنيسة ـ الدولة؛ فالبريطانيون أيضاً لديهم تقاليد إنجليكانية، ربما أقوى في تقاليد المنشقين عن الكنيسة، لكنها حاضرة بوصفها قطاعاً من قطاعات الأنجليكانية (Anglicanism). ولكنها ترتبط في معظم جوانبها في بريطانيا بالمذهب اللاهوتي وأنماط العبادة، أكثر من ارتباطها بالسياسة، على غرار ما صار في الولايات المتحدة، خاصة منذ السبعينيات.

العامل الثاني في التناقض نجده في مستويات «المتدينين» في البلدين. فبداية من عام ١٩٧٠ حتى ١٩٨٥ وصل مستوى الانحدار في عضوية كنيسة إنكلترا إلى ٢٠ في المئة. وهذا ما يعني أن ٣٩ في المئة فقط من أعضاء الكنيسة كانوا من الطائفة الأنجليكانية، مقارنة بنسبة ٣٠ في المئة من طائفة الكاثوليك الرومان، و١٦ في المئة من الميثوديين أو المشيخيين أو المعمدانيين، ومن ثَم تتضح مكانة الأقلية التي تتخذها كنيسة إنكلترا «الرسمية» (Lamont, 1989: 175). ومع انتشار الحقوق المدنية في التسامح الديني وانخفاض حمى التعصب الديني، صار من الطبيعي توقع علاقة هادئة إلى حدّ معقول بين الدولة والدين.

كان المجتمعُ ـ الذي أصبح الولايات المتحدة ـ مستعمرةً من المستعمرات البريطانية، ولكن على عكس مستعمرات إنكليزية أخرى، كان «مؤسسوه» الأصليون منشقين عن كنيسة إنكلترا. فضلاً عن ذلك سرعان ما تبع البيوريتانيين مهاجرون آخرون، من بينهم الكويكرز (Quakers)، والمشيخيون، والمعمدانيون، والإصلاحيون الهولنديون والألمان، واليهود، والأنجليكانيون الإنكليز؛ لذا لم يكن من الوارد وجود كنيسة رسمية واحدة. ولكن ما تمّ تمريره في المقابل بوصفه ديانة رسمية في المستعمرات الأمريكية اتخذ شكل أموال الضرائب التي دُفعت إلى رجال الدين في كل بلدة لتعليم الأطفال، اعتقاداً بأن المواطنة الصالحة تتطلّب وعياً أخلاقياً.

بعد الاستقلال، عندما حان الوقت لوضع دستور، لم يرد ذكر الدين إلا في **المادة السادسة**: «. . . لا يجوز أبداً اشتراط معيار ديني كمؤهّل لتولّي أيّ منصب رسمي أو مسؤولية عامة في الولايات المتحدة». وبإضافة وثيقة الحقوق (Bill of right)، نجد **التعديل الدستوري الأول** ينصّ على: «لا يصدر الكونغرس أي قانون خاص بإقامة دين من الأديان أو يمنع حرية ممارسته». وتوضح هذه الوثائق أن الغرض لم يكن مجرد تحريم نوع من الكنيسة الرسمية التي كانت منتشرة آنذاك في أوروبا، بل كان ـ بما لا يخلو من جرأة أكبر ـ ضمان حرمة الضمير الفردي.

كان الهدف الأول قد تحقق إلى حد كبير؛ لم يكن هناك قطُّ كنيسة «وطنية»، وكانت جميع المستعمرات التي حملت «مؤسساتها» المقتطعة إلى الدولة قد تخلصت منها بداية القرن التاسع عشر. وقد واجهت مادة الممارسة الحرة مصيراً مختلفاً؛ لأنه على مدار القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، تصور الأمريكيون أنفسهم أمة مسيحية بروتستانتية (Hammond, Machacek, and Mazur, 2004)؛ فكان التسامح موجوداً مع الكاثوليك واليهود و«غيرهم»، ولكن ظلّ هذا مرهوناً بتقبّلهم واحترامهم لسلطة القوانين الأخلاقية البروتستانتية في الحياة العامة. وحتى عام ١٩٦٥ ـ عندما حكمت محكمة الولايات المتحدة العليا بضرورة السماح بالاعتراض الضميري (conscientious objection) لمن يتبنّى موقفاً لاأدريّاً (agnostic) مصرحاً به، ولديه «إيمان في عقيدة أخلاقية خالصة» (US v. Seeger) ـ لم يكن هناك حماية حتى لحرية المعتقد وليس حماية للمشاركة في ممارسة دينية فقط.

أصبحت الطوائف البروتستانتية الرئيسة المسيطرة تاريخياً، إذاً، في القرن العشرين فقط، تقبل تماماً شرعية المعايير الدستورية؛ بوصفها الأساس للشرعية السياسية. واستمرّ كثير من الأمريكيين في رفضها، وهي عاطفة أسفرت عن صعود اليمين الديني المعبّأ سياسيّاً.

مجالاتُ البحث الحالية

يقدّم ديميراث الكتاب الذي ذكرناه سابقاً باستعارة تحذيرية عن فراشة تحلّق حول لهب، فكتب: «إنّ عبارة «الدين والسياسة» في حدّ ذاتها تعني عند كثيرين في الغرب المتاعب» (Demerath, 2003: 1). وكثير من الأحداث

التي دفعت إلى الاهتمام الأخير للدارسين بالموضوع وعامة الناس أيضاً ـ الثورة الإيرانية، والتعبئة السياسية لليمين الديني الراديكالي في الولايات المتحدة، والقومية الهندوسية في الهند، والإرهابيون المسلمون العاملون عبر الحدود الوطنية في كثير من أنحاء العالم ـ من شأنه أن يبدو مبرراً لمثل هذا المنظور التحذيري.

لارتباط الدين مع الاستبداد السياسي وعدم التسامح والصراع العنيف في هذه الحالات أثرٌ في تعزيز الشكوك حول خلط الدين والسياسة أكبر من الأثر في توضيحها. ويمكن للمرء أن يشير بسهولة إلى أمثلة تاريخية عندما كان خليط الدين والسياسة ذا محصّلات أكثر إيجابية ـ حركة الحقوق المدنية في الولايات المتحدة؛ ودور الكنيسة الكاثوليكية في دعم مجتمع مدني في بولندا في ظلّ الحكم الشيوعي، وذلك على سبيل المثال لا الحصر.

ووسط الدارسين الغربيين، وربما وسط كثير من العامة في الغرب، نجد الشكّ المحيط باختلاط الدين بالسياسة يكشف في المقابل عن افتراضات متجذرة بعمق حول الدولة العلمانية الحديثة، ومن المفيد هنا، سيراً على نهج ديميرات مجدداً، ملاحظة «التمييز المهم للغاية بين علاقة الدين بالسياسة وعلاقة الدين بالدولة» (Demerath, 2003: 1)؛ إذ تتضمّن السياسة السعي إلى النفوذ وصنع السياسات، «تتضمّن الدول هياكل حكم» (Demerath, 2003: 2). وتحديداً تلك التي تمارس احتكاراً للاستخدام الشرعي للقوة الجبرية (Weber, 1922; Pospicil, 1971). ومن خلال هذه التعريفات، من السهل أن نرى لماذا تتعرّض الجماهير الغربية، الغارقة في التقاليد الليبرالية للحرية الدينية، للخوف من العلاقة بين الدين والدولة.

وقد نتج قدر كبير من التشوّش من فشل التوصل إلى هذا التمييز بالغ الأهمية، مثلما هو واضح في مناقشات العلمنة. ويكاد التراث كله تقريباً الذي راجعناه عند كتابة هذا الفصل ينطلق من مناقشة كيف أن عودة الدين في أواخر القرن العشرين بوصفه قوة سياسية قد قوض مفهوم أنّ الدين في العالم الحديث سوف يتقهقر إلى درجة الاختفاء، أو على الأقلّ سيصبح مخصخصاً بحيث لا يكون له أثر عام أو سياسي أو ربما ضئيل. فما زال هناك لفهم العلمنة مؤيدون (Bruce, 1996)، ولكن الحكمة الشائعة وسط

السوسيولوجيين اليوم هي أنّ هذا يمثّل سوء فهم للعلمنة (Casanova, 1994)، ما أعمى علماء العلوم الاجتماعية عن الطرائق التي يرجّح أن يظلّ الدين بها ذا أثر على الصعيد السياسي في المجتمعات الحديثة التي تمت علمنتها.

يصوّر وولد وويلكوكس (Wald and Wilcox, 2006)، تصويراً دراماتيكياً هذا التأثير الذي يسبّب العمى وسط علماء السياسة الأمريكيين. ويكشف بحثهما في المقالات التي نشرت في **المجلة الأمريكية للعلوم السياسية** *American Political Science Review* عن خمس وعشرين مقالة فقط معنية بالدين بوصفه عاملاً مهماً في السياسة على مسار تاريخ الصحيفة طوال مئة عام! حتى مع تنامي الحركات السياسية ذات الأساس الديني منذ الثمانينيات، لم تنشر الصحيفة سوى مقالة واحدة حول السياسة الأمريكية التي أدى فيها الدين دوراً مركزيّاً في التحليل، ومقالتين حول السياسة المقارنة (Wald and Wilcox, 2006: 523-525). وعلى عكس المنظرين الاجتماعيين الأوروبيين الكلاسيكيين، مثل ماركس ودوركايم وفيبر، «ممن سلّموا بالأهمية السياسية للعامل الديني»، فإنّ علماء السياسة الأمريكيين «عالجوا موضوع الدين بوصفه جزءاً من نظام تقليدي مقدّراً له أن يذهب أدراج الرياح (يتعلمن) أو أن تتم تجزئته (خصخصته) بفعل مسيرة التحضّر التي لا تلين، والعلوم، واقتصاد السوق» (Wald and Wilcox, 2006: 526).

إذا عرّفنا الدولة الحديثة بوصفها دولة متمايزة ومتعقلنة، وإذا فهمنا، باتباع فيبر، أن أنماط التمايز والعقلنة في أي مجتمع سوف تتأثر بالموارد الثقافية، بما فيها الدينية، الحاضرة في ذلك المجتمع، لوجب علينا إذاً الإقرار بـ «احتمال تطور تنوع عظيم من أنماط الحداثة المختلفة من النظام ما بعد التقليدي» (Eisenstadt, 1973: 148). وقد كانت عملية الحداثة في أوروبا، وفقاً لماكس فيبر، نتاج تركيبة معينة من الاهتمامات النفعية، والقيم الجوهرية، والعادات الراسخة. وتنتج التركيبات المختلفة من هذه المدخلات أنماطاً مختلفة من العلاقة بين الدين والدولة. وسوف نبحث في هذا المقام بعض المدخلات التي تناولتها الدراسة الحديثة.

تنظيم الدولة وحيوية القطاع الديني

ليس من المستغرب، كما أوضحنا سابقاً، أن يكرس قدر كبير من

البحث لتفسير حيوية القطاع الديني في الولايات المتحدة، مقارنة بخموله في المجتمعات الحديثة بالدرجة نفسها في أوروبا الغربية. ويعدّ ما يسمى نموذج جانب ـ العرض (supply-side)، بالطبع، هو التطور الأكثر أهمية في مثل هذا البحث في السنوات الأخيرة.

يجادل المدافعون عن هذا النموذج أنه في حال كون القطاع الديني أو «السوق» غير نظامي نسبيّاً، فإن التعددية الدينية تنتعش، والمنافسة بين مصادر العرض الديني ستجعلها أكثر استجابة للطلب عليه من «المستهلكين» المتدينين. وبافتراض أن «الطلب» على الدين، مثلما يرى المنظرون، ظل ثابتاً، فإن نتيجة المنافسة الحرة هي قطاع ديني حيوي يتميز بمستويات مرتفعة نسبياً من المشاركة الدينية (أو الاستهلاك) الديني. والعكس من ذلك، عندما تتيح الدولة، سواء عبر الرعاية الناشطة أو المعاملة التفضيلية، بواحدة أو ببضع «مؤسّسات» دينية لاحتكار السوق؛ فإنها تصبح خاملة وغير مستجيبة لمتطلبات المستهلكين، ما يسبّب ضموراً في القطاع الديني.

وقد صمدت توقّعات هذا النموذج جيداً فيما يتعلّق بتأثير تنظيم الدولة «للسوق» الديني في البحث الإمبريقي (انظر على سبيل المثال: Froese, 2001; 2004; Young, 1997; Perl and Olson 2000; Chaves, Schraeder and Sprindys 1994). وبينما هناك عوامل أخرى مهمة أيضاً مثل الصلات بين الدين والهوية العرقية، والقومية، والصراع الاجتماعي، ومضمون الدين نفسه، (Bruce, 2000) فمن الواضح أن أثر تنظيم الدولة في حيوية القطاع الديني لا يمكن اجتزاؤه.

بناء على هذا، قد يكون من المعقول التفكير بضرورة وجود قليل من التنظيم إذا أردنا أن يكون هناك منافسة حرة في السوق الدينية. فالسوق الدينية التنافسية من شأنها أن تقضي، مثلاً، بتحريمات على استخدام العنف في إجبار الناس على الطاعة. وقد يتطلب الأمر أيضاً وضع قوانين تحمي المعتقد الديني وممارسته من القمع أو التمييز، وكذلك تعريف عملي لماهية «الدين» (Hammond, 1998: 48 ff.). وهذا ما يعني أن الدولة مطالبة بتعريف عملي يحدّد ما هو من «الدين» وما هو من غير الدين، وذلك بغية تمييز متى تنطبق الحمايات والضوابط فيما يتعلق بالدين. ومن دون هذه الشروط

ووجود دولة تتمتع بالقدرة على فرضها، لا يمكن التحدث بسهولة عن وجود سوق دينية متنافسة.

التفاوض على الحدود المؤسسية

في الجدال حول الحدود بين الدين والطب، والدين والتعليم، والدين والتجارة، والدين والدولة، يمكن أن نرى تأثير القوى النافذة للحداثة ـ أي تباين الأنشطة الاجتماعية لتصل بصورة متصاعدة إلى فضاءات مؤسسية متميزة، كل منها يعمل وفقاً لمنطقه الداخلي، ويحكم وفقاً للقوانين والضوابط الخاصة. ولا توجد جماعة دينية واحدة محصّنة ضد هذه العلميات، وبسبب توسّع سلطة قطاع مؤسسي واحد متضمناً ذلك فقدان السلطة في قطاعات أخرى (مثلما، على سبيل المثال، عندما تحلّ التفسيرات الطبية لمرض عقلي محل المفاهيم الدينية عن المسّ الشيطاني)، فإن الحدود عادة ما تكون محل نزاع، وقد يستدعي ذلك من الدولة أن تستخدم سلطاتها الضابطة لتحسم في أمر هذه الحدود.

لنأخذ على سبيل المثال ما ورد في تقرير حديث في **نيويورك تايمز** حول «قساوسة الفاتورة الطبية»؛ حيث يقوم رجال الدين في القداس بجمع المال من الأعضاء لدفع التكاليف الطبية للمشتركين فيها. وقد قاضت ولاية كنتاكي إحدى هذه التشكيلات الكهنوتية، متهمة إياها بالعمل بطريقة تشبه كثيراً شركة التأمين لكي تكون مؤهلة للإعفاء مثلها مثل الهيئات الدينية من ضوابط التأمين التابعة للدولة (Henriques, 2007). ومن الممكن بسهولة اقتباس مئات الأمثلة عن مثل هذه النزاعات حول الحدود، معظمها شائع إلى درجة أنها غير قابلة للملاحظة.

الأمثلة الأكثر بروزاً معروفة جيداً، فالنزاعات حول ممارسة العبادات في المدارس الرسمية، على سبيل المثال، تولّد عناوين رئيسة في الصحف وتشعل الجدال العام. والواضح، أن الدين والدولة كليهما لهما مصلحة في تعليم الأطفال. ولكن المسألة تتضمن ما إذا كان إدخال ممارسة العبادات في مدارس مدعومة من الدولة يمثل استخداماً غير سليم للسلطة الإكراهية للدولة لفرض الالتزام الديني أو الممارسة الدينية أم لا. وفي حالات أخرى، مثل تلك التي تتضمن استخدام نوع من الصبّار الأمريكي يسمّى بيوت (peyote)

في كنائس الأمريكيين الأصليين، متضمناً ذلك ما إذا كان بإمكان الدولة تبرير منع النشاط الديني. ويمكن رؤية الاثنتين ـ حالات المؤسسات الرسمية والممارسة الحرة، على التوالي ـ بوصفها محاولات الظروف الأمثل للتنافس الحر في القطاع الديني، مثلما وصفنا في الجزئية السابقة.

العولمة

نفترض في التعليقات التي وردت في الجزئية السابقة أن العلاقات بين الدولة والدين تقع داخل حدود الدولة القومية، وعلى الرغم من صحة هذا البيان، فإنه لا يشكل لموضوع بكامله. فعلاقات الدين ـ الدولة داخل أمة معينة يزداد تأثرها أيضاً بما يحدث وسط الأمم، وهي الظاهرة التي تسمّى «العولمة». فظهور نظام قانون دولي قائم على مفاهيم (غربية في الأساس) عن حقوق الإنسان العالمية، والأسواق العالمية، والمؤسسات الاقتصادية الدولية، والإعلام المتعولم، والتبادل العلمي والتكنولوجي عبر الحدود الوطنية، كل هذا يؤثر بعمق في الطرائق التي ترتبط بها الدول مع الدين. فالدول التي ترغب في المشاركة في مثل هذه المؤسسات الدولية تواجه ضغطاً خارجياً قوياً لتنفيذ سياسات داخلية تتوافق مع المقاييس والمعايير الدولية، ولتطوير مؤسسات نظامية لإدارة تلك السياسات. وهذا ما يسفر كثيراً عن تحديات أمام التقاليد الدينية والثقافية الراسخة، وعن تمزّق في نماذج السلطة التقليدية.

هذا ما نشاهده في أوضح صوره في محاولات تأسيس دول إدارية حديثة في مجتمعات كانت سابقاً بلا دولة (Horton, 1971). ويمكن القيام بمحاولات بناء الدولة لأغراض نبيلة مثل إدارة المساعدات الخارجية للمنكوبين بكارثة ما أو ربما لأغراض منحطة مثل تطوير أسواق جديدة لاستغلال موارد طبيعية. وعلى الرغم من ذلك، عندما تنجح الدول الناشئة في تمزيق النماذج التقليدية من السلطة، وتفشل في الوقت نفسه في تأسيس بنى إدارية تقيم نفسها بنفسها ويقبلها الناس بوصفها شرعية، فإنّ النتائج يمكن أن تكون كارثية. وهذه هي الأزمة التي تواجه ما يسمّى الدول الضعيفة (التي قد توجد في الأساس لإدارة المساعدة الخارجية) والمجتمعات التي فشلت فيها جهود بناء الدولة (Nixon, 2006).

لقد أصبحت الحركات الدينية الأصولية ـ التي تؤكّد سلطة الدين على جميع جوانب الحياة الاجتماعية والثقافية، ومن ثم تقاوم بفعالية أثر العولمة في مجتمعاتها ـ هي نفسها تعمل عبر الحدود الوطنية، وذلك في أشهر الحالات عن طريق العنف والأعمال رفيعة المستوى التي يقصد بها تمزيق القوى الفاعلة في هذه المؤسسات العالمية وزعزعة استقرارها.

التأثير الديني في الأعمال السياسية

أجري بحث حول مدى تأثير الرؤى الدينية الفردية في الأعمال السياسية من عدمه وكيف يكون هذا التأثير، ولا سيما وسط الناخبين. فبعد الحرب العالمية الثانية والتدقيق في مناهج البحث الاستطلاعي المسحي، اتضح أنّ الدين يشكّل عاملاً كبيراً في قرارات التصويت.

على صعيد آخر لم يجر بحث أكثر منهجية، حول هذه المسألة على مستوى القيادة. فأجريت عدة أبحاث حول خلفية مارغريت تاتشر المنشقّة وكيف كان لها ثقل في صناعة سياساتها. أعلن جيمي كارتر في أول حملة له أنه ولد مسيحيّاً من جديد، بينما ذكر جورج بوش في أولى حملاته أن يسوع المسيح كان الفيلسوف السياسي الأكثر تأثيراً فيه. وعلى الرغم من ذلك كانت التصريحات فيما يتعلق بكيفية تأثير رؤاهم الدينية في قيادتهم خاضعة بصورة رئيسة للتخمينات.

من المهم دائماً أن نلاحظ على المستوى الفردي، عند البحث على المستوى الجماعي، أن الأحداث السياسية الكبرى ممكن أن تفهم بصورة أفضل. فقد أحرز حزب العمال في بريطانيا موطئ قدم سياسياً عندما توقفت الكنيسة الأنجليكانية عن أن تكون «حزب المحافظين في الصلاة». وقد تحول المعمدانيون الجنوبيون البيض (white Southern Baptists) في الولايات المتحدة ـ كان ولاؤهم للديمقراطيين ـ بطريقة رئيسة إلى الحزب الجمهوري، ما أدى إلى انتخاب رونالد ريغان في عام ١٩٨٠ وتطور «محافظة الحكومة الكبيرة» أثناء إدارة جورج بوش الابن.

من الأهمية أن نعترف على الرغم من ذلك أن الفاعلين المدفوعين دينياً سواء على مستوى القيادة أو مستوى الناخبين، نادراً ما يكونون مدفوعين

بالدين فقط. فالمعمدانيون الجنوبيون لا تقتصر هويتهم على هذا فحسب، بل هم أفلاحون أيضاً وأصحاب أعمال وتجارة، ومحامون. . .إلخ. وقد يهتم اليهود كثيراً لإسرائيل، لكنهم أيضاً يهتمون بالرعاية الصحية، والبيئة، وغيرها. والكتلة الناخبة هي واقع، لا جدال، ولكن من الحكمة أن نضع في الحسبان المجاز المرتبط بالرسم متغير الألوان ـ إذ إن أي انعطاف بسيط في الأحداث يمكن أن يقود إلى صورة مختلفة تماماً.

الدين المدني

على الرغم من أنّ هذا المصطلح سكّه روسّو، فإنّ مفهوم الدين المدني تطوّر في سوسيولوجيا الدين عبر أعمال دوركايم، خاصة عمله **الصور الأولية للحياة الدينية**. والسوسيولوجيون المعاصرون وغيرهم ممن يعتقدون أن دوركايم يعلم أن المجتمعات «تحتاج» إلى الدين بوصفه وسيلة لتحقيق التضامن، كثيراً ما يسيئون فهم ما قاله دوركايم.

فما قصده دوركايم يمكن الإلمام به في الافتراضات الخمسة الآتية:

١ ـ أن أعضاء أيّ مجتمع سكاني قد يمتلكون هوية متبادلة بما يكفي ليتم اعتبارهم (واعتبار أنفسهم) بوصفهم «شعباً».

٢ ـ ربما قد يكون لدى مثل هذا «الشعب» «أسطورة عن الأصل» تشرح كيف ولماذا هم «شعب» (الشعوب التي تتوافق مع هذين المعيارين الأولين غالباً ما يطلق عليهم «جماعات عرقية»).

٣ ـ ربما سيكون ثمة مناسبات دورية للشعب أن يتجمع ويحتفل بأحداث مهمة ـ سواء إيجابية أم سلبية ـ في تاريخها، وسوف تصير هذه الاحتفالات متمأسسة وذات صور رمزية.

٤ ـ مثل هذه الاحتفالات من المحتمل أن تكون أوقات لحمى عاطفية هائلة، أسماها دوركايم «الجيشان الجماعي».

٥ ـ «في منتصف هذه اللحظات الجيشانية ومن واقع هذا الجيشان نفسه تولد على ما يبدو الفكرة الدينية نفسها» (Durkheim, 1961 [1912]: 253)، وهو ما ينعكس أيضاً على تجدد وحدة الشعب.

في هذا العالم الحديث من الصعب إيجاد أمثلة حول هذه الظاهرة الدوركايمية التي تحدث حيثما يؤدي الدين، عند فهمه بصورة شائعة، دوراً موحداً محورياً. والأغلب أن الدولة هي التي تؤدي ذلك الدور: الأعلام، والأناشيد الوطنية، والأعياد السياسية. . .إلخ. وقد تجتمع هذه الأشياء لتشكّل «ديناً مدنيّاً» وإلى أن يحدث هذا، نتطلّع إلى طريقة أخرى لعلاقة الدولة بالدين.

المراجع

Bruce, Steve (1996). *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults*. Oxford: Oxford University Press.

________ (2000). "The Supply-Side Model of Religion: The Nordic and Baltic States." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 39, no. 1, pp. 32-46.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Chaves, Mark, Peter J. Schraeder, and Mario Sprindys (1994). "State Regulation of Religion and Muslim Religious Vitality in the Industrialized West." *Journal of Politics:* vol. 56, no. 4, pp. 1087-1097.

Demerath, Nicholas Jay III (2003). *Crossing the Gods: Worldly Religions and Worldly Politics*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Durkheim, Eìmile (1961 [1912]). *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Joseph Swain. New York: Collier.

Eisenstadt, Samuel N. (1973). "The Implications of Weber's Sociology of Religion for Understanding Processes of Change in Contemporary Non-European Societies and Civilizations." in: Charles Y. Glock and Phillip E. Hammond (eds.). *Beyond the Classics: Essays in the Scientific Study of Religion*. New York: Harper and Row, pp. 131-155.

Froese, Paul (2001). "Hungary for Religion: A Supply-Side Interpretation of the Hungarian Religious Revival." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 40, no. 2, pp. 251-268.

________ (2004). "After Atheism: An Analysis of Religious Monopolies in the Post-communist World." *Sociology of Religion:* vol. 65, no. 1, pp. 57-75.

Hammond, Phillip E. (1998). *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

________ , David W. Machacek and Eric Michael Mazur (2004). *Religion on Trial: How Supreme Court Trends Threaten Freedom of Conscience in America.* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Henriques, Diana B. (2007). "Regulators Challenge Kentucky Ruling Favoring Religion Based Health Plan." *New York Times*: 2 February C4.

Horton, Robin (1971). "Stateless Societies in the History of West Africa." in: J. F. A. Ajayi and Michael Crowder (eds.). *History of West Africa.* London: Longman, vol. I., pp. 78-119.

Lamont, Stewart (1989). *Church and State: Uneasy Alliances.* London: The Bodley Head Ltd.

Nixon, Rod (2006). "The Crisis of Governance in New Subsistence States." *Journal of Contemporary Asia*: vol. 36, no. 1, pp. 75-101.

Perl, Paul, and Daniel V. A. Olson (2000). "Religious Market Share and Intensity of Church Involvement in Five Denominations." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 39, no. 1, pp. 12-31.

Pospicil, Leopold (1971). *Anthropology of Law.* New York: Harper and Row.

Rupnik, Jacques (2007). "Popular Front: Eastern Europe's Turn Right." *New Republic*: 19 and 26 February, pp. 12-14.

Wald, Kenneth D., and Clyde Wilcox (2006). "Getting Religion: Has Political Science Rediscovered the Faith Factor?." *American Political Science Review*: vol. 100, no. 4, pp. 523-529.

Weber, Max (1954 [1925]). *Weber on Law in Economy and Society.* Translated by Edward Shils and Max Rheinstein. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Young, Lawrence A. (ed.) (1997). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment.* New York: Routledge.

قراءات مقترحة

Bruce, Steve (1996). *Religion in the Modern World: From Cathedrals to Cults.* Oxford: Oxford University Press.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Demerath, Nicholas Jay III (2003). *Crossing the Gods: Worldly Religions and Worldly Politics.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Jelen, Ted Gerard, and Clyde Wilcox (eds.) (2002). *Religion and Politics in Comparative Perspective: The One, the Few, and the Many.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Kurtz, Lester (1995). *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Juergensmeyer, Mark (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. 3rd ed. Berkeley, CA: University of California Press.

Lawrence, Bruce (1989). *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt against the Modern Age*. New York: Harper & Row.

McGraw, Barbara A. and Jo Renee Formicola (eds.) (2005). *Taking Religious Pluralism Seriously: Spiritual Politics on America's Sacred Ground.* Waco, TX: Baylor University Press.

Pospicil, Leopold (1971). *Anthropology of Law*. New York: Harper and Row.

Smith, Donald E. (ed.) (1974). *Religion and Political Modernization*. New Haven: Yale University Press.

Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge (1987). *A Theory of Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Wald, Kenneth D. (2003). *Religion and Politics in the United States*. 4th edn. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

Young, Lawrence A. (ed.) (1997). *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York: Routledge.

الفصل الثاني والعشرون

الدين والقومية

كريستوف جافرلو

رأى مؤسسو السوسيولوجيا مثل دوركايم أنه لا يوجد تمييز حقيقي بين القومية والدين (Durkheim, 1994 [1912]). وقد أشار روبرت بيلا (Robert Bellah) إلى النقطة نفسها من زاوية مختلفة من خلال مفهومه عن «الدين المدني»، مقترحاً أنّ الهوية الوطنية لا يمكن أن تنفصل عن تأثير الدين (Bellah, 1991 [1970]). وبالمثل، طالما وصفت القومية ـ التي هي صورة مختلفة عن الوطنية[1] ـ بأنها دين، أحياناً للإشارة إلى ما تسببه هذه الأيديولوجية من عزل للعقلية النقدية عند أتباعها، وأحياناً لمناقشة أن القومية في حقيقة الأمر قد حقّقت المعنى نفسه من الانتماء مثلها مثل العقائد الدينية. وقد طوّر هذه المقاربة كارلتون هايز (Carlton Hayes) الذي قدّم القومية بوصفها «تقوم مقام الدين التاريخي الخارق للطبيعة أو بوصفها مكمّلة له» (Hayes, 1960: 176)، وبويد شافر (Boyd Shaffer)، الذي زعم فيما يتعلّق بحداثة فرنسا أن «الأمة والقومية قد زوّدتا البشرية بآلهة وآمال جديدة، كوسيلة لتحقيق حياة صالحة، في أوقات عدم الاستقرار، وكذلك في أوقات شعور الناس بالقمع وسوء التكيّف مع بيئتهم (ربما أكثر من أيّ وقت آخر) (Shafer, 1964: 163). ينغمس هذا التحليل بشكل واضح في القراءة الوظيفية للقومية، بمعنى أنه يفسّر ظهورها عبر الحاجة إلى ما يفترض أنها حاجة رئيسة، من دون أيّ تحليل مقنع ودليل إمبريقي: على سبيل المثال، لماذا تلبّي القومية هذه الحاجة بصورة أكثر فعالية من أي أيديولوجية أخرى؟

في هذا الفصل، سندرس العلاقة بين الدين والقومية مع افتراض أن كلاً

---

(١) حول هذه النقطة انظر: (Jaffrelot, 2006).

منهما من فئة مختلفة عن الأخرى ولا يرتبطان بمعنى واحد. فليس هناك ما هو ضروري وتلقائي وممنهج في العلاقة بين الدين والقومية؛ إذ تغيّرت علاقتهما على مرّ الزمن، ولم تختفِ العلاقة القديمة قطّ عند ظهور الأشكال الجديدة. فقد ظهرت القومية في البداية بوصفها قوة تحرير، بما في ذلك إزاء الدين. ولكن هذا الصنف من القومية، كان مقدّراً له، مثلما هو واضح في حالة فرنسا، أن يتعايش مع صنف آخر، ألا وهو القومية العرقية، حيث أدى الدين في الغالب دوراً محورياً بوصفه عنصراً رئيساً للهوية المعنية.

القومية قوة ضد الدين

ولدت القومية في أوروبا الغربية في صورة قوة تدميرية وتحديثية. تبلورت أولاً في بريطانيا في القرن السادس عشر في هيئة مجموعة من الأفكار «المدنية الفردانية» (Greenfeld, 1992: 14) شكّلتها البرجوازية البازغة آنذاك؛ بغية الترويج لنظام اجتماعي سياسي ـ أكثر مناصرة للمساواة ـ ومن ثم إزاحة الأرستقراطية الحاكمة من القمّة. استورد هذه الأيديولوجية إلى فرنسا الفلاسفة ـ مونتسكيو، وفولتير، وروسو ـ الذين قدّموا تفسيراً أكثر راديكالية لتداعياتها فيما يتعلق بحقوق الإنسان التي كانت آنذاك مصاغة حديثاً. وكان الإنسان هو المعيار لكل شيء، إذ فقد الربُّ مكانته العظيمة، وأصبح المجتمع تجمعاً من المواطنين. وقد أرست الثورة الفرنسية الأمة والديمقراطية في وقت واحد، فلم تكن الأمة أكثر من مجتمع يحكم نفسه من المواطنين. وبالاتجاه شرقاً، وعلى عكس التحيز الشائع الذي تتجذّر القومية الألمانية وفقاً له في الروابط العرقية ـ بل والبدائية، اخترع عصر التنوير (Aufklärung) صورة من القومية قامت أيضاً على المبادئ الفردانية. وهنا يرى إيلي خدوري (Elie Kedourie) بصورة مقنعة أن كانط قدم القيمة المؤسسة للقومية في ألمانيا: أي تقرير المصير (Kedourie, 1960 [1985]: 112).

ترى هذه المدرسة الفكرية التي تطوّرت عبر «عصر التنوير» (Âge des Lumières)، أن القومية نتاج ثانوي للروح الفردية. فاستقلالية الشخص هي المحكّ في الأمة كوحدة سياسية عند تشكّلها ـ ومن ثم التعريف الشهير للأمة عند إرنست رينان (Ernest Renan) بأنها «استفتاء يومي»، وتعريف القومية عند مارسل موس (Marcel Mauss) في قوله: «نعتبر أي مجتمع ـ مندمج مادياً

وأخلاقياً وذي سلطة سياسية مركزية مستقرة ودائمة، وحدود محدّدة جيداً، ووحدة نسبية بين قاطنيه من الناحية الأخلاقية والعقلية والثقافية، ممّن يلتزمون بوعي بالدولة وقوانينها ـ مجتمعاً مشكلاً لأمة (Mauss, 1953-1954 [1920]: 588).

لم يبق مساحة للدين في هذا العالم القومي؛ وذلك ليس بسبب المذاهب التي تتجه نحو الربّ وتحرم الإنسان من «تقرير مصيره» فحسب؛ بل بسبب الجماعات الدينية أيضاً التي تشكّل مجتمعات لها ما لها من زعماء ومشاعر الهوية تتنافس فعلياً مع تلك الخاصة بالأمة. مثل هذه الهيئات التوسطية لا تجد لها مكاناً في النسخة الفرنسية من القومية، التي أوغلت أكثر من أي قومية أخرى في هذا الاتجاه؛ إذ يرى الفرنسيون، مثلما يشدّد لويس دومون (Louis Dumont)، بأن الأمة مجموعة من الأفراد، حيث يمكن للرؤى العالمية الدينية ألا تسفر إلا عن «طائفية» (communalism) (Dumont, 1983; 1991) ـ وليس عن قومية (سنعاود مناقشة وجهة النظر الإشكالية هذه لاحقاً).

ارتبطت الدول ـ القومية (nation-states) ـ التي تشكّلت في أوروبا الغربية بوصفها نتيجة لهذه الفلسفة السياسية ـ بالكفاح من أجل علمنة الفضاء العام. وقد أوغلت فرنسا، إلى حد مقبول منطقياً، أكثر من أيّ قطر آخر في هذا الطريق. فقد أممّت ممتلكات الكنيسة وطورت نظام تعليم علمانياً متكامل الأركان بغية إبعاد الشباب عن المسيحية. وقد بلغت هذه العملية التي قُصد بها حصر الدين في الفضاء الخاص، ذروتها، بإصدار قانون ١٩٠٥ الشهير الذي أعلن عن فصل قانوني قاطع بين الكنيسة الكاثوليكية والدولة (القومية). وفي دراسته الأكثر شمولاً حول الجمهورية الثالثة، يبيّن يوجين فيبر إلى أيّ مدى كان مديرو المدارس ـ كجزء من الخدمة المدنية الأوسع ـ يذهبون في بعثات عبر البلد لاستئصال نفوذ التعليم الكنسي وبناء الأمة (Weber, 1976). ونتيجة لذلك، جنحت الحركة المناهضة للإكليروس إلى أن تصبح جزءاً من الأيديولوجية الرسمية.

خاضت بلدان أخرى عمليات أكثر اعتدالاً في تأسيس الأمة. في بريطانيا، واصل الملك رعاية الدين ـ ربما بسبب أن الإنجيلية كانت دين

وعلامة مميزة للهوية السياسية في الوقت نفسه. وفي الولايات المتحدة الأمريكية، على الرغم من أن القومية تعود إلى أجندة تحررية مناهضة للاستعمار، وفردانية، فقد احتفظ الدين بنفوذ قوي - إلى حد قسم الرئيس على الكتاب المقدّس. وفي الهند، أول مستعمرة بريطانية تحصل على استقلالها، عام ١٩٤٧، أصبحت العلمانية واحدة من الشعارات الرسمية لكنها لم تمنع الدولة من دعم المدارس التي أسستها جماعات دينية دعماً مالياً، مثلما تحدث الدستور نفسه بوضوح. والحقيقة أن المادة ٣٠ (١) من الدستور تنص على أنه «يحق لجميع الأقليات، سواء على أساس الدين أو اللغة العمل على إنشاء وإدارة المؤسسات التعليمية التي يختارونها».

ولا شك في أن الصفة العالمية للقومية نجحت في رفع مكانة الإنسان بدلاً من الربّ إلى القمة. على الأقل في المجال العام؛ إذ نجد أنّ الإشارات المرجعية إلى الدين أصبحت أقلّ تكراراً ودلالة. غير أن البعد الفردي لهذه الأجندة السياسية لم ينفّذ كاملاً.

حتى في فرنسا، كانت الدولة مضطرة تدريجياً إلى الاعتراف بسرعة تكيف المعرفات الدينية، ولا سيما وسط المهاجرين المسلمين. نتيجة لذلك، تأسس المجلس الفرنسي للدين الإسلامي (Le Conseil Français du Culte Musulman (CFCM)) في مطلع القرن الحادي والعشرين، أي بعد قرن تقريباً من قانون ١٩٠٥ المعروف بـ«قانون الفصل بين الكنيسة والدولة» الذي يظلّ رمزاً «للعلمانية» الفرنسية. وجاءت المبادرة آنذاك من وزير داخلية اشتراكي هو جان بيير شوفانمون (Jean-Pierre Chevénement) في عام ١٩٩٩، وأنجزه في النهاية نيكولا ساركوزي (Nicolas Sarkozy) الذي مرره عام ٢٠٠٣. وكان القصد من هذا المجلس توفير تمثيل مؤسسي للمسلمين الفرنسيين في الفضاء العام، على الرغم من أن المجلس المكوّن من ثلاثة وأربعين عضواً انتخبوا في عام ٢٠٠٥ من ٤٠٢٤ شخصاً فقط. وقد تم تعيين هؤلاء المندوبين من المساجد، واعتمد عدد المندوبين المختارين من كل مسجد على حجم المسجد[٢]. وأصبحت وزارة الداخلية منخرطة تماماً في انتخاب الرئيس -

(٢) على الرغم من ذلك، فإنّ درجة تمثيل هذه المؤسسة تدعمها حقيقة أنّ هناك أيضاً مجلساً إقليمياً للدين الإسلامي في كلّ منطقة.

دليل بوبكر إمام «المسجد الكبير في باريس» ـ الذي عينه المجلس رسمياً عام ٢٠٠٥. ويفترض أن يشرف المجلس على بناء المساجد الجديدة، والسعي لإنشاء مناطق خاصة للمسلمين في المقابر المحلية، وتنظيم الاحتفالات الدينية ـ بما فيها الاحتفالات التي يجب فيها مراقبة طقوس الأضحية، وأخيراً وليس آخراً، تدريب الأئمة. واستهدفت المهمة اللاحقة تقليل تأثير البلدان الأجنبية مثل السعودية، التي تُصنف مدخلاتها على أنها شديدة المحافظة. وعلى الرغم من ذلك، أصبح المجلس معقل الحركات الأكثر راديكالية ـ لدرجة أن هذه المؤسسة التي وضعتها الجمهورية العلمانية أصبحت تناقض صراحة بعضاً من مبادئها.

مجمل القول، إن القومية ولدت كأيديولوجية حديثة مكرّسة لتحرير الإنسان من كلّ قوة سلبية، من بينها الدين. وقد نفّذت هذه الأجندة التنويرية أجهزة الدولة البيروقراطية التي كانت تتوق إلى إحكام قبضتها على المجتمع إزاء الشبكات التي تسيطر عليها الكنيسة. ومن ثَم، تعدّ الميزة العالمية للقومية دولتية وإقليمية: تتعامل من أعلى إلى أسفل، مع السكان الموجودين داخل حدود الدولة ـ القومية. وقد قدّر لهذه الأجندة أن تظلّ من دون إتمام، وذلك بسبب سرعة تكيّف الدين، حتى في أكثر السياقات علمانية ـ خاصة في وقت زادت فيه الهجرات التي جلبت مؤمنين من ديانات أجنبية إلى الغرب، غير أنّ هذا النوع من القومية يمثّل بوضوح مساراً اجتماعياً ـ سياسياً مختلفاً عن تلك المسارات التي وضعت عن قصد وفقاً للمعايير الدينية، سواء أكان جزئيّاً أم كليّاً.

القومية القائمة على أساس الدين

على الرغم من أن التناقض الكلاسيكي بين الأنماط العالمية والعرقية من القومية ظلّت معظم الوقت محلّ مبالغة، فإنّ هذه الأيديولوجيات ـ بلا شكّ ـ تنتمي إلى مؤلفات مختلفة (Plamenatz, 1973). فبينما تنجم القومية العالمية أو الشاملة عن عقلية فردانية معينة، فإنّ القومية العربية تعود إلى الملامح الثقافية والجماعية ـ بما في ذلك الدين. وتعريف القومية العرقية على هذا النحو لا يعود بالذكرى إلى أي بدائية، فعلى هدي إدوارد شيلز (Edward Shils)، انغمس كليفورد غيرتز (Clifford Geertz) في تحليل مضلّل

إلى حد كبير عندما زعم أنّ: «قوة «معطيات» المكان واللغة والدم والهيئة ونمط الحياة [بما في ذلك الدين] تلك التي تشكّل مفهوم الفرد عن كينونته، في الواقع، وإلى من ينتمي على نحو غير قابل للانفصال، هي مكونات تعود إلى أسس غير عقلانية للشخصية» (Geertz, 1963: 128). فالهويات الوطنية لا تنتجها مثل هذه الروابط البدائية ـ إذا جاز القول، حيث إن أيّ مجتمع متعدّد الثقافات لن يكون في وضع تشكيل أمة. ومع ذلك هناك كثير من القوميات ظهرت من إعادة تفسير مثل هذه النوعية من المواد. وفي بعض الحالات كانت اللغات هي المحك المعياري لمثل هذه الأيديولوجيات؛ وفي حالات أخرى أدى الدين الدور نفسه.

كيف تتشكّل القوميات العرقية ـ الدينية

تنتمي معظم البلدان التي تطوّرت فيها القومية العرقية الدينية إلى العالم غير الغربي. وهذا ما يرجع إلى سرعة تكيف التدين في مجتمعات لا تتغلغل فيها الفردانية والمادية مثلما هو واقع في الغرب؛ ولكن السبب يعود أيضاً إلى نوع المواجهة التاريخية التي وقعت بين هذه المجتمعات والغرب، ففي هذه الدول ـ القومية الجديدة، تعدّ القومية أيضاً نتاجاً ثانويّاً لعملية التحديث؛ ولكنها تبلورت على خلفية هذا الآخر المسيطر، أي الغرب، في صورة ردّ فعل أيديولوجي.

طالت التوسعية الغربية معظم أرجاء العالم بداية من أواخر القرن الثامن عشر حتى أوائل القرن التاسع عشر، فصاعداً، سواء عبر الكولونيالية الرسمية (مثل الكولونيالية البريطانية في الهند بعد عام ١٧٥٧ والفرنسية في الجزائر بعد عام ١٨٣٠) أو عبر أشكال من الإمبريالية التي تراوحت بين سياسة بيري (Perry) في اليابان والتنازلات في الصين. ومعظم المجتمعات التي تأثرت بهذه الطريقة كان يسودها الدين. ولم تكن التراتبيات الهرمية الكنسية وحدها هي التي مارست نفوذاً قوياً ـ إذ كان القساوسة المحليون في منزلة مستشاري الحكام، بل كانت مجمل الحياة واقعة تحت سيطرة الطقوس والاحتفالات والمعتقدات الدينية. وفي البداية، فإن مستوى التدين الذي نشأ في هذه الأوساط ـ سواء أكانوا مسلمين أم بوذيين أم هندوس أم غيرهم ـ كان قويّاً.

كان قدوم الغربيين إلى مثل هذه المجتمعات تحدياً رئيساً لنخبها، أما

الجماعات الكهنوتية والأرستقراطيات الحاكمة فكان رد فعلها إما الانسحاب إلى ملاذها أو خوض معارك بوسائل بدائية، مثلما هو واضح من الهزيمة الذاتية في ثورة السيبوي الهندية (Mutiny of the Cepoys) في عام ١٨٥٧ (التي بدأت، مصادفة، لأسباب دينية شملت التمرد من الجنود الهنود ضد إدخال أعيرة نارية مزيتة بشحم خنزير وبقر).

أما ردّ فعل طبقة المثقفين (الأنتلجنسيا) في هذه المجتمعات فقد جاء بطريقة مختلفة تماماً. وقد وصف إرنست غلنر (Ernest Gellner) الأنتلجنسيا بأنها «ظاهرة مرتبطة أساساً بالتحول [من المجتمعات التقليدية إلى العصر الصناعي]. . . طبقة مغتربة عن مجتمعها بفعل تعليمها نفسه» (Gellner 1964: 169-170; 1983)، وهذه ما يصدق على المرحلة الأولى فحسب. المسألة في المقام الأول، أن هذه الفئة في قطيعة مع مجتمعها لأنها على الرغم من تنشئتها الاجتماعية على تقاليد أجدادها، فإنها تدربت في نسق تعليمي حديث متغربن. وهذا التدريب هو ما يؤدي إلى نظرة هذه الفئة إلى التقليد ـ حيث اعتادت أن تكون فيه مغمورة ـ بوصفه متخلفاً وضعيفاً مقارنة بالدولة الحديثة والتكنولوجيا الغربية. ومن وجهة النظر هذه، يغطي هذا التقليدَ البالي الدين، ومن ثَم تدرك الأنتلجنسيا هذا المعتقد على أنه مصاب بخرافات وأحكام مسبقة. وتؤمن هذه الفئة بالعقلانية الغربية التي تعلمتها في الجامعة، ليس بسبب قيمتها الجوهرية التحررية فحسب، بل بسبب فعاليتها وتأثيرها: فهي تعترف بطريقة عملية جدّاً بأن تفوق الغرب يكمن في عقليته العلمية.

تظل الأنتلجنسيا ـ بمعزل عن أقلية ضئيلة منها ـ غير راغبة في أن تصبح متغربنة بما يتجاوز نقطة حرجة بعينها، فتراها تصرّ على أن تبقى مخلصة لتقاليدها الدينية. وفي الوقت الذي تكون فيه مفتونة بالغرب، فإن أي حداثة دينية لا يمكنها، ولا ترغب، في خيانة تقاليدها الدينية وإحداث قطيعة معها. ومن ثم يكمن حلّ هذا المأزق في استراتيجية إصلاحية.

لا ينظر الإصلاحيون في الغالب إلى أنفسهم بوصفهم مبتكرين. تراهم يعتبرون أنهم يستعيدون التقاليد في صفاتها البكر، مثلما هو واضح في حركة الإصلاح اللوثرية. وبالمثل، أجرت الأنتلجنسيا في البلدان الواقعة تحت سيطرة الغرب في القرن التاسع عشر إصلاحاً لدينها عبر زعم العودة إلى

جذوره. ولكنها في هذا استثمرت الأمر بملامح غربية حديثة أصرّت على أنها وجدتها في صور عقيدتها الموجودة في كتبها القديمة. وكانت هذه الاستراتيجية واضحة في المجال اللاهوتي؛ فالإصلاحيون، مثلاً، في الديانات متعددة الآلهة يصرّون على أن عقيدتهم، في الأصل، عرفت إلهاً واحداً، وذلك لأنّ الديانات التوحيدية كانت تعتبر أكثر حظوة، بناء على الهالة التي حظي بها الحكام المسيحيون. وكانت الممارسات الاجتماعية والطقوسية تقدم تفسيراً جديداً بالطريقة نفسها تماماً؛ إذ إنّ منزلة جماعات النخبة، على سبيل المثال ـ طبقات اجتماعية أو قبائل ـ التي تنبثق عن رؤية عالمية تراتبية لم تكن مبرّرة على أساس معتقدات تقليدية خالصة، بل باللجوء إلى قيم فردية مثل الجدارة ـ فإذا كان البراهمة (Brahmins) تاريخياً على قمّة المجتمع في الهند، على سبيل المثال، فلم يكن ذلك بسبب مولدهم، بل لأنّ هذه الطبقة إبّان الأيام القديمة شملت جميع من أظهروا الصفات الشخصية الملائمة.

ومن ثَم يبحث الإصلاحيون عن الدين الأصلي. وفي بعض الأحيان، تكون المصادر النصية محدودة جدّاً ـ سواء بسبب ندرتها أو لأنها لا تفي بالكثير حول الحياة الدينية في الأزمان القديمة؛ وهو ما يترك مساحة عريضة لحرية المفسرين. ولكن حتى عندما تكون المصادر غنية وكثيفة، فإن من يقرؤوها يميلون إلى أن تكون شديدة الانتقاء؛ فهم لا يشدّدون إلا على تلك الملامح الملائمة لغرضهم، وتراهم في هذا يحاجّون في أن معظم الطقوس التي شجبها الغربيون بوصفها خرافات هي تراكمات متأخرة وأن سوء معاملة بعض البشر (النساء على سبيل المثال) هي تشوّهات لمعنى التقاليد الدينية الأصلي والروحاني. وحقيقة الأمر أن مثل هذه التفسيرات ترقى إلى «اختراع تقاليد» بالمعنى الذي قصده هوبزباوم ورانجر (Hobsbawm and Ranger, 1985) بهذا المصطلح.

وهذا الاجتياز الملتف عبر تاريخ الدين هو ما يحوّل الإصلاحي إلى إحيائي، مثلما بين أنطوني سميث (Anthony Smith) في رائعته **نظريات القومية** (*Theories of Nationalism* (1971)). والواقع أن الإصلاحي في معاودته طرق المراحل الأولى من دينه، فهو أيضاً يخترع عصراً ذهبياً (Smith, 1997)، وقت كان دينه معفياً من جميع العيوب التي استدعاها الآخر المسيطر. وهذا

التطور يأخذ أجندة الإصلاحي إلى استنتاجه المنطقي: لم يكن هدفه قطّ هو التبرؤ من دينه وقطع صلاته بمجتمعه ـ على عكس ما حاول الآخرون فعله (لو افترضنا أنهم غربيو النزعة أو استيعابيون) ـ بل التوفيق بين تقاليده والحداثة الغربية. ولكن اختراع عصر ذهبي «يكتشف» فيه الإصلاحي/الإحيائي أن جوهر دين أسلافه يضم الملامح نفسها التي يستقي منها الغربيون فخرهم، يعيد له تقديره الذاتي. وبينما كان يقتضي بالإصلاحي تبني اتجاه دفاعي إزاء الغرب ـ كان عليه تغيير دينه ومجتمعه وفقاً للمعايير الغربية ـ لم يخجل الإحيائي بعد من تقاليده، وربما في النهاية يثأر من ذلك. والحقيقة أنّ مفهوم العصر الذهبي نفسه يزوده بأساس أيديولوجي يمهّد السبيل لردّ فعل قومي.

يتحوّل الإحيائي إلى قومي عندما يبدأ النقاش بأنه لا توجد حاجة حقيقية إلى إصلاح أي شيء في دينه لأن التقاليد يجب أن تُرى بوصفها إرثاً قيّماً بفضل حقيقة أنها تشكّل هوية البلاد: «بلدي، أكان على صواب أم خطأ!» هو في الحقيقة الشعار الرئيس للقومية. ففي الوقت الذي يوضح الإصلاحي/الإحيائي أن الدين ينبغي أن يعدل بغية استعادة نقائه الأصلي، يحاجج القومي في أنه لا توجد حاجة إلى تغيير أي شيء لأن التقاليد خالدة ـ لا بداية لها ولا نهاية ـ وأحياناً حتى قائمة على نص مقدّس. ويمكن للنصوص الدينية أن تفسر على نحو مشين، تفسيراً مختلفاً، وفي تلك الحالة نرى هذه النصوص وهي تستخدم في تطوير صورة من الأصولية بوصفها قاعدة الانطلاق التي لا يمكن على أساسها السماح بأي انحراف بأي ثمن.

خصوصية القومية القائمة على أساس الدين

لا تعدو محصلة هذا المسار الأيديولوجي شيئاً أكثر من كونها صورة عرقية من القومية. ومثلما أشرنا سابقاً، فإن هذا الصنف من القومية قد يعتمد على ملامح ثقافية مختلفة. وهو صنف يظهر في الغالب من خلال اللغة، ممثلاً نوعاً من القومية أظهرت صموداً قوياً حتى في أوروبا ـ مثلما يتضح من الوضع السائد اليوم في إسبانيا (مع قضيتي الباسكيين (Basque) والكاتالونيين (Catalonian)) وفي بلجيكا (مع الفلمنكيين (Flemish) مقابل الولونيين (Walloons)). ولكن في حالات أخرى كثيرة نراها ظهرت من خلال الدين،

وقد لا ينطبق هذا كثيراً على ما حدث في أوروبا ـ حيث ممكن أن تكون إيرلندا هي البلدة الأخيرة التي أدى الدين فيها هذا الدور ـ بل في كل مكان خارجها. فقد انقسمت الهند البريطانية لتظهر إلى الوجود جمهورية باكستان الإسلامية، وفي الهند اليوم تعد القومية الهندوسية قوية وقوة نافذة؛ كذلك يوغسلافيا سابقاً تفككت إلى أجزاء كثيرة وهو ما وقع إلى حد كبير بسبب العداوة المتنامية بين المسلمين (البوسنيون في الغالب) والمسيحيين (الصرب والكروات). كذلك يعاني لبنان نفوراً متصاعداً بين المسيحيين والمسلمين. وتكابد إسرائيل أكثر من غيرها حل القضية العربية (فضلاً عن القضية الفلسطينية) كونها ديمقراطية عرقية. وكل هذا يؤول إلى صورة أعقد عندما تتزامن الانشقاقات اللغوية والدينية، مثلما الحال في سريلانكا، حيث يعارض التاميل الهندوس السنهاليين (Sinhalese) البوذيين.

إذا كان الدين واحداً من العناصر الكلاسيكية التي نسمّيها قومية عرقية، مثل اللغة، فإنه غالباً ما يؤدي دوراً أكثر أهمية من اللغة. والحقيقة أن التعددية الثقافية القائمة على أساس اللغة تعد أسهل من حيث الحفاظ عليها من التعددية الثقافية القائمة على أساس ديني، وذلك على النحو الذي صوره دمج إقليم كيبيك في كندا، والولايات الدرافيدية (Dravidian) في الاتحاد الهندي (Indian Union). وهذا ما يرجع ربما إلى حقيقة أن الاتحاد الفيدرالي يمكن أن يساعد على التخفيف من التوترات بين الجماعات المختلفة لغوياً، بصورة أكثر فاعلية مما هو الحال في حالة التوترات بين المجتمعات الدينية. والسبب الآخر أيضاً هو قوة الدين الانفعالية، فالأنصار أكثر استعداداً للاحتشاد دفاعاً عن دينهم بحكم صفته المقدسة ومن ثم الحتمية. وقد أثار دارسو القومية، مثل بول براس (Paul Brass)، هذه الحجة في تفسيره، مثلاً، تعبئة الجماهير عبر التلاعب برموز الهوية (Brass, 1979; 1985). ويمكن لهذه الحيلة بالتأكيد أن تنطلي على الجماهير، ولكن هذا لا يحدث إلا بعد أن تكون الجماهير المعنية قد استولت على خطاب أيديولوجي واضح وقاطع. وهنا تصير للأديان بلا أدنى شك صفة فريدة؛ إذ تتجسد، مثلما هي في حالات كثيرة، في حضارات متكاملة الأركان تسيطر على جميع أبعاد الحياة الجوهرية. وأحياناً تكون بنية المجتمع في حد ذاتها ـ مثل النظام الطبقي في الهند ـ منبثقة عن اعتبارات دينية.

غير أن القوميات العرقية القائمة على أساس ديني ليست دائمة ولا ثابتة سواء في الشكل أو المحتوى: فهي تتغير مع الوقت وفقاً للسياق. وكثير منها تأسس في علاقتها بـ«آخر» مسيطر في الظروف المحددة نفسها في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، ومنذ ذلك الوقت كثيراً ما تفككت وأعيد بناؤها في سياقات مختلفة. ويقدم العالم الإسلامي أمثلة جيدة على هذه الظاهرة، فلم يكن الإسلام بمثل هذه القوة، ولم يكن قادراً على منع الأمم الإسلامية من السقوط: انفصال بنغلاديش عن باكستان في عام ١٩٧١، على سبيل المثال. ولم ينجح أي مشروع قصد به دمج الدول ـ القومية الإسلامية ـ مثلما اتضح في الوحدة التي أجهضت بين سوريا ومصر في الفترة من عام ١٩٥٨ إلى عام ١٩٦١. والأهم أن الإسلام لم يحافظ على دوره الأول بوصفه مصدر ـ الهوية في كثير من الحالات. كذلك الانقسام المتزايد بين الشيعة والسنة في البلدان الإسلامية مثل أفغانستان وباكستان، والعراق بالطبع يلقي من دون شك بتحديات أمام مفهوم القومية القائمة على الإسلام. ففي معظم هذه البلدان يأتي تحليل هذه التطورات في ضوء «الطائفية»؛ غير أن آلياتها تستدعي آليات القومية العرقية في الماضي. وحقيقة الأمر أن الجماعات الطائفية هي جماعات عرقية تحتشد بحكم خوفها من الآخر ـ سواء لأن ذلك الآخر يحظى بمنزلة الأغلبية (الشيعة في العراق، والسنة في باكستان) أو لأنها تنتفع من دعم بعض الدول الأجنبية (إيران في الحالتين)؛ إذ تأخذ هذه التعبئة المسار نفسه مثلما كان من قبل؛ فتعتمد على الاعتقاد الأيديولوجي بعصر ذهبي قائم على إعادة قراءة النصوص المقدسة وبالمثل توفير الثقة بالنفس المطلوبة أمام ما يسمّى الآخر المهدد؛ وثانياً، نراها ـ أي هذه الآليات ـ تنتج من إضفاء الطابع الأداتي على رموز الهوية المحملة بقدرات انفعالية قوية.

يمكن العثور على سبب آخر في إعادة تشكل القوميات القائمة على الإسلام على مدار الوقت في طبيعة الإسلام عابرة القوميات (بل وعابرة القارات). ففي بعض البلدان، تتطابق حدود الأمة مع حدود المجتمع الديني ـ مثلما هو الوضع في حالة الشنتوية (Shintoism) في اليابان ـ ولكن في بلدان أخرى المجتمع الديني أكبر بكثير. وفي حالة الإسلام فقد تعزز هذا الوضع بفعل مفهوم **الأمة**، الذي نزع الشرعية عن الدولة ـ القومية بوصفها كياناً

قيّماً. وقد تقتصر «وحدة التكوين» المناسبة على «الوحدة الإسلامية» فقط. وقد فشلت جميع المحاولات التي بُذلت في هذا الاتجاه إبان القرن العشرين ـ من دمج سوريا ومصر إلى «القومية التركية». وتسعى الشبكات الإسلامية اليوم، مثل القاعدة لبناء جسم سياسي مسلم يتجاوز الدولة القومية (الإسلامية). لكن عملية البناء الأيديولوجي التي يخوضون غمارها تعيد إنتاج عناصر رئيسة من قومية عرقية من الصنف القديم. إذ يتبلور هذا المذهب، على سبيل المثال، في رد فعل على الآخر المهدد، أي الغرب، وخاصة الولايات المتحدة. ومناهضة الأمركة والإمبريالية هي عناصر رئيسة من عناصر الخطاب الإسلامي الذي يلقى صدى بطريقة أو أخرى مثل بديل عن الغيفارية (Guevarism)(*).

مسارات قومية يحركها الدين

في الجزء **الأول** من هذه المقالة بينتُ أن الصنف الأول والشمولي من صنوف القومية وُلد ضد الدين ـ على الرغم من أنه لم يكن قادراً (بنجاح) على علمنة المجتمع. وفي الجزء **الثاني** منها، كنت قد بحثت في صنف آخر من القومية القائمة على الدين في صورة مجموعة من الملامح العرقية غير العصية على التغيير لكنّها ترسي هُوية سياسية منغلقة على نفسها. فيمكن لبلدٍ ما أن يؤوي هذين النوعين من القومية؛ ففي فرنسا تحتم على نمط القومية الشمولي أن يتعايش مع النمط العرقي، وهو ما أصبح سائداً بعد هزيمة عام ١٨٧٠ على يد الألمان. ويرى موريس باري (Maurice Barrès) وتشارلز موراس (Charles Maurras)، أن هوية فرنسا كانت في الأساس تعود إلى الثقافة الكاثوليكية. وفي الهند، تطوّرت قومية نهرو العلمانية في الوقت نفسه التي تطوّرت فيه حركة الهندوتفا (Hindutva)(**)، التي ساوت بين الأمة ومجتمع الأغلبية. ويرفض لويس دومون النظر إلى الأيديولوجية الهندوسية

(*) نظرية سياسية يسارية نشأت في كوبا وانتشرت منها إلى دول أمريكا اللاتينية كافة، مؤسسها هو إرنيستو تشي غيفارا أحد أبرز قادة الثورة الكوبية، وهي نظرية تؤيد العنف الثوري وتركز على دور الفرد في مسار التاريخ، وتعتبر الإمبريالية الأمريكية العدو الرئيس للشعوب. لمزيد من التفاصيل انظر موسوعة ويكيبيديا باستخدام المفردة الإنكليزية (المترجم).

(**) حركة أيديولوجية تسعى لإرساء هيمنة القومية الهندوسة (المترجم).

المتطرفة بوصفها قومية متكاملة المواصفات، ناعتاً إياها بدلاً من ذلك بـ«الطائفية»، لكنها تحقّق جميع معايير القومية العرقية.

ولا يقتصر الأمر على إمكانية تعايش نوعين من القومية في بلد واحد، بل إنّ الصورة المهيمنة من القومية قد تحوّل نفسها وتنتقل من القطب الشمولي إلى القطب الديني العرقي. وتعد الصهيونية مضرب المثل في هذه الحالة. فهي في البداية كانت أيديولوجية علمانية؛ إذ لم يكن ثيودور هرتزل راغباً في تأسيس دولة يهودية، بل دولة لليهود، فهو يجادل في كتابه **دولة اليهود** (*The State of Jews*) قائلاً: «علينا أن نحول دون قدوم أيّ نزعات للحكم الديني وتصدر الموقف من جانب كهنوتنا... علينا إلزام رجال الدين لدينا معابدهم... ويجب أن لا يتدخّلوا في تأسيس الدولة» (Herzl, 1946: 100).

لقد كان قصد الصهيونية، مثلها مثل كثير من قوميات أخرى حديثة، هو تحرير شعبـ«ها» من تأثير جميع القامعين، بمن فيهم رجال الدين. فكان من الواجب بناء دولة محايدة على هذا الأساس نفسه تحديداً. ولكن عندما قامت إسرائيل، وضعت الحركة الصهيونية «دولة يهودية» رسمية وديمقراطية عرقية يتمتع فيها بعض المواطنين بمساواة تفوق ما تمتع به آخرون. فأيّ يهودي - مثلاً - يهاجر إلى إسرائيل يمنح حق الجنسية. وفي هذا السياق يأتي الصندوق التأسيسي الكيرين هايسود (Keren Hayessod) كوكالة قومية لجمع الأموال في مجتمعات الشتات لليهود فحسب، من دون ذكر شيء عن العلم الوطني ولا اسم الدولة نفسه (Dieckhoff, 2003).

سارت بولندا على النهج نفسه. في بداية القرن العشرين، كانت النخبة البولندية من غير مرتادي الكنائس وغالباً ما كانوا يزرعون أفكاراً مناهضة لسلطة رجال الدين. وكانت قومية الحركة الديمقراطية الوطنية (National Democratic) مشبعة بالروح الإيجابية، وقد بذل البناؤون الأحرار (Freemasons) تأثيراً قوياً في هذا السياق. وكتب دموفسكي (Dmowski) أحد زعماء الحركة وأحد مؤسسي هذه القومية في جيلها الأول في كتاب **أفكار حول قطب حديث** (*Thoughts of a Modern Pole*) (1902) أن «الأمة هي نتاج وجود الدولة» (ورد هذا الاقتباس في Zawadski, 2006: 172)، من دون أن

يولي اهتماماً لثقافة المجتمع الكاثوليكية. ولكن بعد أن أعيد تأسيس الدولة البولندية نفسها في دفعة من بيلسودسكي عام ١٩٢٦، حولت قومية الحركة الديمقراطية الوطنية «نفسها إلى الكاثوليكية» (Zawadski, 2006: 173). وفي النهاية، ساوى الخطاب القومي المسيطر بين بولندا والكاثوليكية. وقد يفسّر هذا التطوّر بفعل الثقل المهم للأقليات «الوطنية» ـ ٣٥ في المئة من السكّان ـ التي عزّزت بناء هوية عرقية قوية على يد الأغلبية الكاثوليكية. غير أن بول زافدسكي يشير إلى سبب آخر لا يرتبط ببولندا فقط: في النهاية: «كان على القوميين أن يضعوا التدين الشعبي في اعتبارهم» (Zawadski, 2006: 170).

يتوافر لنا هنا مقياس ينطبق تقريباً على كلّ مكان آخر؛ إذ بقدر احتكار جماعات نخبوية محدودة للسياسة، تستطيع الأنتلجنسيا المستنيرة الانغماس في صور علمانية من القومية. ولكن في لحظة تحول القوميين ومع محاولات بناء الأمة عبر تعبئة شعبية، فإن هذه الطبقة تحتاج إلى الارتباط بالجماهير وتنشيطهم، وهنا يصبح من غير الممكن تجاهل الدين؛ فالنخبة المسيسة لا تحتاج فحسب إلى تحديد رموز دينية بغية تنشيط الناس، بل على المستوى الأكثر مباشرة، تحتاج إلى التحدث باللغة نفسها التي تتحدث بها الجماهير التي يجب أن تتحول إلى أمة. والجماهير مشبعة بروح الشعب الدينية إلى درجة تحولها إلى واحدة من لغات السياسة. ومن ثَم، فإن إقحام الدين في الخطاب القومي هو بطريقة أو بأخرى نتاج ثانوي لدمقرطة السياسة.

خاتمة

إن العلاقات بين الدين والقومية هي علاقات معقّدة بحكم التناقض الذي ينطوي عليه المصطلحان. فالقومية ذات وجهين كالإله يانوس (janus-like)؛ فهي من **ناحية** ـ وتحت ستار ما تروّج له من متغيّر شمولي ـ قوة تحررية تسهم في تحرير الشعب من جميع مصادر النفور، بما فيها الأفكار والتراتبيات الهرمية الدينية. ومن **ناحية أخرى**، في تجسدها العرقي، هي أيديولوجية منغلقة تستخدم الدين علامة على هوية إحالية (ascriptive) ووسيلة للتعبئة الجماعية. ونسختا القومية كلتاهما تتعايشان وعلى نحو مثير للاهتمام في معظم المجتمعات السياسية و/أو يظهران في تتابع في مسار تاريخهما. وكثير من الأمثلة التي ذكرناها في هذا الفصل تحمل شهادة على

هذه التركيبة. كما أنّ معظمها أيضاً يوحي بأن التعارض الكلاسيكي بين القومية الشمولية والعرقية يتناقص بسبب حقيقة أن في كلتا الحالتين ثمّة عملية قوية من العلمنة تفعل مفعولها. وهذا ما يتضح جليّاً بقدر ما تكون القومية الشمولية هي المعنية، لكنها واضحة أيضاً فيما يتعلّق بالقومية العرقية، التي يمثّل الدين فيها مجموعة من العلامات الثقافية المميزة داخل إطار من الأيديولوجية الموجّهة من السلطة. وبالمصادفة فإن معظم منظري القوميات العرقية ـ الدينية لم يكونوا من مرتادي الكنيسة (أو المعبد) أو حتى مؤمنين ـ وكانت معرفتهم بالنصوص المقدّسة إما منعدمة أو بدائية.

الدين أيضاً متناقض؛ فمن إحدى النواحي نجد بعده الطائفي ونغماته المذهبية تنسحب على القومية العرقية، ومن ناحية أخرى نرى صفته الروحانية تجعله مفتوحاً وعالمياً، فضلاً عن ذلك، كانت هناك أمثلة على القوميات العالمية التي تعزّزها فلسفة روحانية. ربما تعد الغاندية في هذا السياق أفضل تصوير؛ لأن المهاتما ربط بين الهوية الهندية والروحانية، في مقابل الغرب المادي، وعاش معركته ضد الاستعمار جزءاً من سعيه للخلاص الشخصي. ولكن من الصعب تطوير شكل من القومية شمولي ويعود إلى الروحانية في آن واحد، وذلك ببساطة لأن الروحانية دائماً ما تنبع إلى حد كبير من ثقافة دينية معينة: لم يكن لغاندي أن يحالفه التوفيق إلا مع الهندوس ـ مثلما اتضح من تبجيله البقرة المقدّسة ـ وهو اتجاه منع كثيراً من المسلمين الهنود من الولاء لقيادته، فالقومية الشمولية ذات التوجّه الروحاني تمثل ربما تناقضاً من حيث مفردات صيغتها. فتناقض القومية القائمة على أساس ديني في حدّ ذاته يجعل فكرة «القومية الدينية» كلّها ـ استخداماً لعبارة مارك يورغنشماير (Juergensemeyer, 1993)، وبيتر فان دير فير (Van der Veer, 1994) ـ مضلّلة: فليس هناك شيء من قبيل «قومية دينية»؛ لا يوجد سوى قومية عرقية تعتمد على ملامح ثقافية دينية.

المراجع

Bellah, Robert (1991 [1970]). *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World.* Berkeley, CA: University of California Press.

Brass, Paul (1979). "Elite Groups, Symbol Manipulation and Ethnic Identity among the Muslims of South Asia." in: David Taylor and Malcolm Yapp (eds.). *Political Identity of South Asia.* London: Curzon Press, pp. 35-77.

_______ (1985). "Ethnic Groups and the State." in: Paul R. Brass (ed.). *Ethnic Groups and the State.* London; Sidney: Croom Helm, pp. 1-56.

Dieckhoff, Alain (2003). *The Invention of a Nation: Zionist Thought and the Making of Modern Israel.* London: Hurst.

_______ and Christophe Jaffrelot (eds.) (2006). *Revisiting Nationalism: Theories and Processes.* London: Hurst.

Dumont, Louis (1983). *Essai sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'ideìologie moderne.* Paris: Le Seuil.

_______ (1991). *L'Ideìologie allemande: France-Allemagne et retour.* Paris: Gallimard.

Durkheim, Emile (1994 [1912]). *Les Formes élémentaires de la vie religiense.* Paris: PUF.

Geertz, Clifford (1963). "The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States." in: Clifford Geertz (ed.). *Old Societies and New States.* Glencoe, Ill.: Free Press, pp. 105-157.

Gellner, Ernest (1964). *Thought and Change.* London: Weidenfeld and Nicolson.

_______ (1983). *Nations and Nationalism.* Oxford: Basil Blackwell.

Greenfeld Lia (1992). *Nationalism: Five Roads to Modernity.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Hayes, Carlton J. H. (1960). *Nationalism: A Religion*. New York: The Macmillan Company.

Herzl, Theodor (1946). *The State of the Jews*. New York: Scopus.

Hobsbawm, Eric and Terence Ranger (eds.) (1985). *The Invention of Tradition*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Jaffrelot, Christophe (2006). "For a Theory of Nationalism." in: Alain Dieckhoff, and Christophe Jaffrelot (eds.) (2006). *Revisiting Nationalism: Theories and Processes*. London: Hurst, pp. 10-61.

Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, CA: University of California Press.

Kedourie, Elie (1985 [1960]). *Nationalism*. Rev. ed. with Afterword. London: Hutchinson University Library.

Mauss, Marcel (1953-1954 [1920]). «La Nation.» *L'Année sociologique*: pp. 7-68.

Plamenatz, John (1973). "Two Types of Nationalism." in: Eugene Kamenka (ed.). *Nationalism: The Nature and Evolution of an Idea*. London: Edward Arnold, Ltd., pp. 23-36.

Renan, Ernest (1992). *Qu'est ce qu'une nation?* Paris: Press Pocket.

Shafer, Boyd. (1964). *Le Nationalisme, mythe et réalité*. Paris: Payot.

Smith Anthony D. (1971). *Theories of Nationalism*. London: Gerald Duckworth and Co. Ltd.

_______ (1997). "The "Golden Age" and National Renewal." In: Geoffrey Hosking and George Sch«pflin (eds.). *Myth and Nationhood*. London: Hurst, pp. 23-36.

Van der Veer, Peter (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley, CA: University of California Press.

Weber, Eugen (1976). *Peasants into Frenchmen: The Modernisation of Rural France, 1870-1914*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Zawadski, Paul (2006). "Nationalism, Democracy and Religion." in: Alain Dieckhoff and Christophe Jaffrelot (eds.). *Revisiting Nationalism: Theories and Processes*. London: Hurst, pp. 165-190.

الفصل الثالث والعشرون

الدين والقانون
رؤية تفاعلية

جيمس ريتشاردسون

يتفاعل الدين والقانون في المجتمعات الحديثة بطرائق كثيرة مهمّة، وهي حقيقة تم التغاضي عنها في كثير من معالجات سوسيولوجيا الدين فيما يتعلق بالدين في عالمنا اليوم. وقد كان هناك نوع من التقدير للعلاقة بين القانون والدين في قليل من الأعمال الأولى لبعض المنظرين الكلاسيكيين مثل ماكس فيبر (Weber, 1952 [1921]; 1958 [1905]) وإميل دوركايم (Durkheim, 1964 [1912]). كذلك ثمة معالجات معاصرة لـ«نقاط الخلاف العقائدية» تتناول أيضاً أثرَ الأعمال القانونية في عقائد الأقلية (Beckford, 1985; Richardson, 2004; 2005). ولكنّ معظم مراجع سوسيولوجيا الدين تعتبر مقلّة في مناقشة القانون والاعتبارات القانونية، إن ناقشته من الأساس.

تتبّنى هذه المقالة الموقف الذي يرى أن القانون والدين مرتبطان ارتباطاً لا فكاكَ منه، ولا سيّما في المجتمعات الحديثة ذات الأنظمة القانونية التي تزداد انتشاراً يوماً بعد آخر، وهي أنظمة عادة ما تنبثق من تعاليم دينية، بعضها بصورة مباشرة تماماً. والجماعات الدينية الأقوى يمكنها في بعض الأحيان التلاعب أو الإفادة من هذه النظم القانونية للحفاظ على وضعها في صدارة المجتمع وتعزيز مصالحها. ولكن الديانات والجماعات الدينية، والقوانين والمعتقدات التي يعرفها الأفراد بوصفها دينية تصبح أيضاً في عداد الترتيب النظامي، عبر مؤسسات دينية رسمية لفرض قوانين المجتمع. ومن ثَم فإن ما سنبحثه في هذه المقالة هو القضايا المهمة من المنظورين، بداية من مناقشة معالجة الدين بوصفه المتغير المستقل في مسألة ارتباط القانون

بالدين، نستتبعه بمعالجة للأوضاع التي يقوم فيها القانون بدور المتغيّر المستقل فيما يتعلّق بالدين.

الدين متغيّراً مستقلّاً

الدين مدعماً للقانون والمجتمع

تنبثق النظم القانونية بصورة أكثر مباشرة من التعاليم اليهودية ـ المسيحية لتأخذ صورة العهدين القديم والجديد من الكتاب المقدّس (Berger, 1967). وقد كان هناك كثير من الإضافات والتعديلات التي أدخلت على الأفكار الرئيسة الموجودة في المصادر الإنجيلية؛ ولكن يتضح على المستوى الجذري أن المصدر الرئيس هو النسخة اليهودية من الأخلاق والقانون، التي عدّلت بطريقة أو بأخرى عبر تطوّر أفكار العهد الجديد للمسيحية. فالوصايا العشر ممثّلة بوضوح في التقاليد القانونية الغربية.

يرى بعض الباحثين، أن التقاليد الدينية الإسلامية قد تحولت مباشرة إلى بنية معيارية للنظم القانونية في معظم البلدان الإسلامية (Al-Azmeh, 1988)، وهو ما نفاه على الرغم من ذلك باحثون آخرون (Gibb and Kramers, 1974: 524ff). وثمّة أمثلة متطرفة تظهر التأثير المباشر للإسلام في البنى والمؤسسات القانونية مثل إيران في فترة ما بعد الثورة، وبعض الدول التي كانت واقعة سابقاً تحت السيطرة السوفياتية. ولكن حتى في الدول العلمانية رسمياً مثل تركيا، يسود الإسلام بطريقة تشبه الطريقة التي تسود بها القيم اليهودية ـ المسيحية في النظام القانوني رسمياً في فرنسا العلمانية في العصر الحديث.

ويمكننا العثور على أمثلة تاريخية وحديثة عن دول ثيوقراطية فعلية تطوّرت في مدار هذين التقليدين الدينين الرئيسين كليهما. وتعد إيران المعاصرة حالة ممثّلة لهذا في الإسلام مثلما كان نظام طالبان في أفغانستان. كذلك تجسد نيو إنغلاند البيوريتانية (Puritan New England) في الفترة الاستعمارية جهداً لبناء دولة بيوريتانية في «العالم الجديد». ولاحقاً في التاريخ الأمريكي أسست حركة قديسي الأيام الأخيرة (Latter-Day Saints) (المورمون) دولة ثيوقراطية في المنطقة الغربية المحيطة بولاية يوتا (Utah) في الوقت الحالي، وهو وضع اشتمل على إدارة المحاكم الكنسية للقضايا من

كلّ الأنواع (Leone, 1979). وعلى الرغم من أنّ تعدد الزوجات كان بؤرة التركيز الرئيسة لاهتمام وسائل الإعلام عندما اندلع الجدال والخلاف بين الحكومة الاتحادية وكنيسة قديسي الأيام الأخيرة، فإن رؤى الكنيسة فيما يتعلّق بالثيوقراطية جاءت أيضاً في مرمى النيران، ومن ثم أصبح لزاماً على المروجين لها التخلّي عنها رسمياً قبل أن تتمكن يوتا من التحوّل إلى ولاية. وتأتي اليونان مثالاً أوروبيّاً حديثاً لدولة ذات ميول إلى الحكم الثيوقراطي، بقوانينها الصارمة التي تجرم أبناء الأبرشية التبشيرية في التقاليد الأورثوذكسية اليونانية. وقد كانت هذه القوانين بؤرة تركيز رئيسة للمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، التي حكمت ضدّ اليونان في عدة قضايا من بينها تلك النظم القانونية الأساسية (Richardson, 1995a; Richardson and Garay, 2004). كذلك تدل جهود الإسلاميين المتطرفين الساعية لفرض السيطرة على البنية السياسية في عدد من الدول الإسلامية، عن طريق العنف إذا اقتضى الأمر، على أنّ هذا الجهد لدمج الدين مع القانون في دولة ثيوقراطية هو على أيّ حال شيء من الماضي. يرى بعض الباحثين ميولاً شبيهة، ولو كانت أقلّ عنفاً، في الولايات المتحدة، حيث يحاول المسيحيون الأصوليون إعادة صنع المجتمع وفقاً للتعاليم الأساسية لعقيدتهم[٣].

الأديان تضع النظم القانونية وتفيد منها

تواصل التقاليد والجماعات الدينية سعيها لوضع نظم قانونية بطرائق من شأنها أن تخدم مصالحها، وهي في ذلك يمكنها أحياناً أن تكون لاعبة مؤثرة في العملية الجدلية التي تنطوي عليها البنى الاجتماعية القانونية (Chambliss and Zatz, 1993). فقد انخرطت الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة وأماكن أخرى على مدى عقود في جهود التأثير في السياسة العامة فيما يتعلّق بالإجهاض، وعقوبة الإعدام، وغيرها من الأمور المهمّة في تعاليمها الدينية. وبالمثل لم تألُ كنيسة قديسي الأيام الأخيرة جهداً لإرساء حدود قانونية على سلوكيات بعينها؛ فقد وحدت جهودها مع الكنيسة الكاثوليكية، على سبيل المثال، في نيفادا في ثمانينيات القرن الماضي

---

(٣) للاطّلاع على تفسير خيالي مثير لهذا التطوّر، انظر: Margaret Atwood's The Handmaid's Tale, published in 1985.

للمساعدة على إسقاط تعديل الحقوق المتساوية على الدستور الفيدرالي (Richardson, 1984)[٤]، كذلك تأتي جهود الرئيس جورج دبليو بوش لتأسيس «مبادرات قائمة على المعتقد» للتعامل مع المشكلاتِ الاجتماعية لتصور التأثير المتنامي للقيم المسيحية الأصولية في الولايات المتحدة، وهو ما أسفر عن تدفّق مليارات الدولارات من أموال الضرائب على الجماعات الدينية في السنوات الأخيرة، على الرغم من الفصل المزعوم بين الكنيسة والدولة والذي يفترض أنه موجود في الولايات المتحدة (Davis, 2001).

تحرّرت البلدان التي كانت تمثّل سابقاً الاتحاد السوفياتي حديثاً من أصفاد الشيوعية، مظهرة مدى السرعة التي يمكن للجماعات الدينية التي كانت مسيطرة سابقاً أن تستعيد بها مكانتها في إعادة بناء نظام مجتمعها القانوني. في بولندا، حاولت الكنيسة الكاثوليكية، التي تميّزت بالقوة فعليّاً في العصر الشيوعي، توكيد قيمها على وجه السرعة وبصورة أوضح وأشدّ في توظيف المجتمع البولندي بعد سقوط الشيوعية (Koscianska, 2004). وقد نجحت في تحقيق الوصول إلى المدارس من أجل التعليم الديني وتحقيق تغييرات رئيسة في القوانين فيما يتعلق بالطلاق والإجهاض بل وتنظيم الإعلام الجماهيري، ومن ثَم مستبعدة نقد الكنيسة أو سياسات الحكومة الرسمية. وفي روسيا، سرعان ما ظهرت الكنيسة الأورثوذكسية الروسية التي كانت داعماً قوياً ظاهراً للحرية الدينية في أوائل تسعينيات القرن الماضي؛ لتعيد تحديد ما يعنيه مصطلح الحرية فيما يتعلق بالكنيسة، من أجل إعمال إرادتها في الساحة السياسية والاجتماعية في روسيا. وكانت معارضتها للحرية الدينية الفردية ودعمها للحملات القوية «المناهضة للطائفية والعقائدية» والتشريع الذي كان من شأنه الحدّ من قدرة عقائد الأقلية على العمل، كل هذا موثّق جيّداً (Shterin and Richardson, 1998; 2000; 2002). كما تبيّن القوانين الجديدة التي تجرّم التبشير في البلدان مثل دولة أوزبكستان جهود العقائد السائدة

---

(٤) هناك ثلاثُ ولايات فقط في الوقت الحالي مطلوبة إجازتهم لتعديل الحقوق المتساوية ليصبح جزءاً من دستور الولايات المتحدة. وقد أفاد المعلّقون أنه لم يكن من المصادفة أن تقع مجموعة الولايات التي لم تُجز التعديل في الجنوب وفي المنطقة المحيطة بولاية يوتا. وكان التعديل قد فشل بعد أن صوتت خمس وثلاثون ولاية لإجازته، وكان ينقصها القليل من الأصوات لتبلغ الثلثين المطلوبين. والواضح أن القيم الدينية أدت دوراً رئيساً في هذا الإخفاق.

لتوكيد نفسها حتى وهي نفسها تستخدم من قوى سياسية مهيمنة من أجل ممارسة التحكم في المواطنين (Hanks, 2004).

ويمكن للجماعات الدينية أيضاً أن تفيد من القانون، على الرغم من أنها في هذا تحمل بعض الالتزامات والمخاطر (Richardson, 1998) وكذلك الفرص في استخدام القانون بطريقة قد تغيّر التنظيم تغييراً حادّاً (Cote and Richardson, 2001). وتعني محاولة الإفادة من الساحة القانونية من جماعة دينية أن الجماعة سوف تنصاع لقواعد النظام القانوني ولأي حكم تصدره المحاكم. وتعدّ التزامات استخدام النظام القانوني ومخاطره أقلّ بالطبع فيما يتعلق بالجماعات الدينية السائدة (انظر: Black, 1976; 1999; Richardson, 2001) ذلك أن مثل هذه الكيانات، مثلما يصطلح علماء اجتماع القانون على تسميته «اللاعبون المتمرسون» (repeat players)، ذات خبرة في استخدام النظام القانوني لأغراضهم الخاصة. وتتمتع هذه الجماعات أيضاً بـ«أصدقاء في أماكن رفيعة» يتقلّدون مناصب رفيعة في السلطة، من بينهم قضاة وسياسيون في مجتمع قد يشترك في العقيدة السائدة، أو على الأقلّ يفهم تعاليمها الأساسية. ومن ناحية أخرى، فإنّ العقائد الأصغر حجماً نادراً ما تتمتّع بممثّلين يخدمون في منصب سياسي رفيع، على الرغم من أن هذا ليس مجهولاً؛ إذ إنّ أيّ ديانة سائدة قد تنجح في استخدام النظام القانوني للتأثير في تغييرات في النظام، مثل تغيير قوانين تحديد المناطق بما يمكّنها من بناء أحياء جديدة أينما شاءت.

وقعت معركة كبيرة حول استخدام المنظّمات الدينية تحديد المناطق/ الأرض في الولايات المتحدة على مدار العقد الماضي. وبعد خسارة كبيرة مبدئياً حول قضية تحديد المناطق في المحكمة الأمريكية العليا عام ١٩٩٨ (قضية بويرن (Boerne)، انظر: Richardson, 1999a)، تم شن هجوم مضاد منسق جيداً، وهو ما أسفر عن قانون فيدرالي جديد دعمته، منذ ذلك الحين، المحكمة العليا لمنح الجماعات الدينية حصانة في مجال استخدام الأراضي وتقسيمها (Richardson, Chamberlain, and Shoemaker, 2006). وهذا مثال لا يبيّن كيفية إفادة الجماعات الدينية السائدة وحلفائها من النظام القانوني فحسب، بل يظهر أيضاً سلطة بناء نظام بطريقة تروّج لمصالح عقائد أكثر هيمنة.

وعلى الرغم من ندرة الإفادة من النظام القانوني، فقد وفقت بعض عقائد الأقلية في ذلك في إطار الدفاع عن نفسها، أو إحداث تغييرات في النظام القانوني. ومن الأمثلة على ذلك ما مارسته كنيسة التوحيد (Unification Church) وعقائد أقلية غيرها من أنشطة الدفاع عن حقوقها في المشاركة في فعاليات الجذب والتبشير في شوارع الولايات المتحدة، وكذلك استخدام المذهب السايتنولوجي للنظام القانوني في منع من سينتقده وكذلك إجبار الحكومات على منح الاعتراف به بوصفه ديناً. والمثال البارز على استخدام الجماعات الدينية الأقلية النظام القانوني في إحداث تغييرات فيه يتعلّق بالعلم المسيحي للحصول على إعفاءات من قوانين تعريض الأطفال للخطر من عقود مضت، بحيث لا يسفر استخدام «العلاج الروحاني» عن تهم جنائية ضد الكنيسة (Richardson and DeWitt, 1992). وقد عورضت هذه الإعفاءات المتضمّنة في قانون الدولة في السنوات الأخيرة؛ ولكن كثيراً منها ما زال قائماً، ويخدم جيداً في حماية الكنيسة وأعضاء مات أطفالهم عند علاج أمراضهم بوسائل روحانية.

لقد صيغت قوانين إعفاءات العقاقير في الولايات المتحدة في ولايات مختلفة مع السكّان الأمريكيين الأصليين متضمّنة استخدام نبات البيوت (peyote) في الاحتفالات الدينية. ومن ثم يبين تمرير قوانين الإعفاء هذه أن النمط المعتاد لخسارة عقائد الأقلية في النظام القانوني يمكن التغلّب عليه أحياناً. وهذا ما يتضمّن عادة تدخُّل «أنصار طرف ثالث» ممّن ينخرطون في القضية نيابة عن عقيدة الأقلية (Black and Baumgartner, 1999; Richardson, 2001). وكان هذا الإعفاء أيضاً أساساً رئيساً لصدور قرار حديث في المحكمة الأمريكية العليا للسماح باستيراد واستخدام أعشاب الهلوسة التي تستخدمها طائفة برازيلية صغيرة في نيو مكسيكو (قضية غونزاليس) (Gonzales, 2006).

تعدّ قضية **غونزاليس** مثالاً جيداً على قدرة الجماعات الدينية على استخدام النظام القانوني لمصلحتها، مدافعة عن عقيدتها، بل ومهاجمة من يفكّر في مهاجمتها. وعلى الرغم من أن عقائد الأقلية نادراً ما تكسب قضية، مثلما سبق أن أوضحنا، وذلك لأسباب مفهومة ـ لأن معتنقيها ضعفاء سياسياً ولديهم أشخاص قليلون في مناصب رفيعة في السلطة يفهمونهم أو يرعون

مصالحهم - فهم لا ينجحون إلا من وقت إلى آخر. وعادة ما تشمل الشروط التي تسمح بانتصار عقائد الأقلية تدخّل بعض أصحاب النفوذ أو الأكثر قوة، فالأحزاب ذات المكانة الأرفع، تعمل لأيّ سبب كان نيابة عن الجماعة الدينية الأضعف. وهناك شروط أخرى مثل وجود نظم قضائية مستقلة يعمل فيها أفراد يقدّرون الحرية الدينية، وهي بالطبع شروط مهمة أيضاً (Richardson, 2006).

ومثلما أشرنا، فإنّ مفهوم أنصار طرف ثالث يعدّ مفيداً في تفسير الانتصارات الظرفية التي تحقّقها أديان الأقلية في المحكمة. تشمل أمثلة جماعات أنصار الطرف الثالث المؤثّرة منظمة العفو الدولية التي تدخّلت بطرائق مختلفة لصالح أعضاء عقائد الأقلية، مثلما حصل مع ممارسات فالون غونغ (Falun Gong) البوذية في الصين، والاتحاد الأمريكي للحريات المدنية (American Civil Liberties Union)، والمجلس الوطني للكنائس (National Council of Churches)، الذي دافع عن حقوق الجماعات الدينية الأقلية في «الحروب العقائدية» في الولايات المتحدة في العقود الأخيرة، بل وحقوق الأساتذة الأكاديميين والمنظّمات الأكاديمية المحترفة التي أصبحت أيضاً منخرطة في «الحروب العقائدية» (Richardson, 1996b).

ويمكن أن ينشأ جدال بأن المنظّمات السياسية والقضائية يمكن أن تقوم بدور أنصار الطرف الثالث في قضايا تتضمّن أديان الأقلية، تحت ظروف معينة. فقد كان البرلمان المجري على سبيل المثال داعماً تماماً في التسعينيات لديانة أقلية معينة، هي هير كريشنا (Hare Krishnas)، وهو ما أسهم في أن تظفر هذه الأقلية بعملية تشهير استثنائية ضد أحد النقاد الرئيسين (Richardson, 1995b). وقد مرّر هذا البرلمان أيضاً تشريعاً كان خير معين لعقائد صغيرة، تشمل تغيراً رئيساً في النظام الضريبي أسفر عن حصول العقائد الصغيرة على مزيد من الدعم المباشر من الدولة. ومن الأمثلة الأخرى، ما جرى مع المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان، التي توفر منتدى قانونياً لعقائد الأقلية للدفاع عن نفسها ضد التحركات الحكومية في الدول الست والأربعين الأعضاء في المجلس الأوروبي. وقد أحسنت حركة شهود يهوه الإفادة من هذا المنتدى، مثلما فعلت عقائد أقلية أخرى. ويأتي أحدث مثال في هذا السياق من المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان متمثلاً في القرار

الذي أصدرته في السابع من نيسان/أبريل ٢٠٠٧ لصالح جماعة الساينتولوجيا ضد روسيا. فقد حاولت حكومة موسكو حلّ جماعة السباينتولوجيا التي خاضت معارك قانونية في سبيل هذه القضية على مدى سنوات، لكنها خسرت في النهاية في إطار النظام القانوني الروسي، وعلى الرغم من ذلك، استأنفت الحكم أمام المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان وكسبت القضية. وفي الولايات المتحدة، يمكن التدليل على أنه في ظلّ عهد رئيس المحكمة العليا الجديد جون روبرتس (John Roberts) ربما تصبح المحكمة العليا نفسها نصيراً مهمّاً كطرف ثالث، مثلما أظهرت ذلك في قضية غونزاليس.

القانون متغيراً مستقلاً

الضبط الاجتماعي للأديان والجماعات الدينية

ينبغي للمناقشة السابقة حول الأوقات والمواقف التي تسيطر فيها الجماعات الدينية وخاصة الأقليات على النظام القانوني أن لا تترك لدينا انطباعاً أن هذا هو الحلّ المعتاد لمثل هذه الأمور، والحقيقة أن المسألة ليست كذلك؛ فالأديان المسيطرة يمكنها، وعادة ما يمكنها، امتلاك تأثير مهم في محصّلة القضايا التي تنخرط فيها. وفقط في ملابسات تتصف بالفظاعة، مثل قضايا انتهاك جنسي لآلاف الأطفال التي اكتشفت في الكنيسة الكاثوليكية في الولايات المتحدة، سيتخذ النظام القانوني في النهاية تحركاً جادّاً ضد الديانة السائدة. ولحين ذلك، ستظل هناك طرائق لتجنّب العقوبات الخطيرة، مثل أن يكون ذلك من خلال إعلان حالة الإفلاس، وهو ما فعلته عدة أبرشيات في الولايات المتحدة. وفي روسيا، ظلّ التواطؤ بين الكنيسة الأورثوذكسية الروسية والنظام الشيوعي يصب في مصلحة البعض، ولكن فكرة مثول الكنيسة أمام المحكمة لترد على ما جرى عبر عقود طويلة من مثل هذه الأفعال لم يكن أمراً محل ترحاب، وبدلاً من ذلك سُمح للكنيسة بل وشجّعت على استعادة مكانتها البارزة في الفضاء العام في روسيا.

أمّا وضع عقائد الأقلية في المجتمعات حول العالم، فهو عادة ما يكون أكثر إشكالية. وتبدو نظريات دونالد بلاك (Black, 1976; 1999) ماثلة بهيئة مقنعة عبر النتائج المتوقعة عند انخراط ديانات جديدة أو أقلية في تحركات

قانونية. هذه الجماعات عادة ذات مكانة متواضعة، بنصيب أقلّ من الأصدقاء في المناصب الرفيعة، وتفهّم أو دعم ضعيف من الإعلام والزعماء السياسيين والدينيين والمجتمعيين. فضلاً عن أن المتواجدين في مواقع اتخاذ القرار في بنية المجتمع المؤسسية، بمن فيهم القضاة والواقفون على إنفاذ القانون، لا يتشاركون عادة «المودة» الشخصية أو الثقافية مع جماعة الديانة الأقلية. وهو شيء لا يعني إلا أن هؤلاء، من صانعي القرار، ربما لا يفهمون العقائد وأنماط الحياة عند تلك الجماعات أو يعترفون بها، ومن ثم يميلون إلى التصرف بطريقة معيارية لفرض قيم المجتمع السائد وأعرافه. والحقيقة، وتماماً مثلما كانت الحالة في روسيا (Shterin and Richardson, 2000)، يمكن لعقائد الأقلية أن تصبح البيادق في جهود العقائد المسيطرة والقوى السياسية المحافظة الساعية لاستعادة السلطة. وموجز القول هنا، إنّ بنية المجتمع المؤسسية تعمل في تناغم لممارسة سيطرة اجتماعية على الجماعات الدينية المعروفة بوصفها منحرفة، والإفادة منها، وغالباً ما يأتي النسق القانوني في صدارة تلك الأعمال. ويمكن للقانون أن يكون سلاحاً اجتماعياً هائلاً للاستخدام ضد عقائد الأقلية الجديدة وربما غير الشعبية، وكما يمكنه أن يكون انتقائيّاً في كيفية تطبيقه، بوصفه تعقلاً جديراً بالاعتبار يوجد على جميع مستويات النظام القانوني في أيّ مجتمع حديث (Richardson, 2001).

إحدى القضايا الرئيسة التي تتعلّق بديانات الأقلية هي إذا ما كان اعتبارها في الحقيقة ديانة أم لا بناء على أغراض قانونية؛ إذ إن كثيراً من المجتمعات لديها أجهزة بيروقراطية حكومية للتعامل مع الجماعات الدينية، وقد طور معظمها تراتبية رسمية للجماعات الدينية (Durham, 2000)، تتراوح بين كنائس الدولة المعترف بها رسمياً والجماعات الدينية التي لا تمنحها الدولة تلك المكانة وتكون معروفة بوصفها منظمات سياسية أو حتى إرهابية. والحالة الأخيرة تصورها المقاربة التي تبنّتها الحكومة الصينية في قضية فالون غونغ؛ إذ كان لدى الصين منذ صعود الحزب الشيوعي إلى السلطة، تراتبية أديان من مستويين، كانت الحرية الدينية للكنائس «الطبيعية» مكفولة (مصطلح استخدم في الدستور الصيني) ويعني الأديان التي اعترفت بها الدولة رسمياً، بزعماء اختارتهم الحكومة، وعندما تطوّرت حركة فالون غونغ، كان قبولها

في البداية على أساس أنها حركة للتمرينات الروحانية، لكنها سرعان ما صارت «عقيدة شريرة» غير قانونية، وتطور الأمر بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، بأن اعتبرت منظمة إرهابية (Richardson and Edelman, 2004). وقد وضع دستور روسيا الجديد عام ١٩٩٠ على منوال مُثل غربية تتعلّق بالحرية الدينية، معرفاً عقائد الأقلية تعريفاً إيجابياً. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الجماعات التي قبلت رسمياً في بداية عقد التسعينيات، سرعان ما أصبحت بؤرة للهجمات الرسمية، وهو ما أدى إلى تغيير في القانون في عام ١٩٩٧ معيداً تحديد أي الجماعات الدينية غير مقبولة وأيها مقبولة، وأيها كان الأكثر حظوة، مع تبوؤ الكنيسة الأورثوذكسية الروسية هذه المكانة (Shterin and Richardson, 1998, 200).

أرست عدة دول أوروبية غربية تراتبيات للجماعات الدينية بحكم القانون والممارسة على مدى سنوات، ولا يوجد تقليد لفصل الكنيسة عن الدولة في أوروبا، ومن ثم، فإنه ليس ترتيباً غير متوقّع؛ إذ إن بعض الكنائس تحصل على امتيازات ضريبية كبيرة وقد تحصل أيضاً على ريوع ضريبية ترسل مباشرة إليها، مبررة من بعض النواحي بحكم الصلات التاريخية، ولكن أيضاً بفعل حقيقة أن بعض الكنائس السائدة منخرطة في تقديم خدمات اجتماعية لمواطني المجتمع. وفي المجر سمح للدين شغل مكانة أكثر بروزاً في الفضاء العام في الحقبة ما بعد الشيوعية، ومنحت عقائد الأقلية كذلك حقوقاً وحمايات مهمة، تشمل حتى تلقّي ريوع ضريبية (Schanda, 2004). وعلى الرغم من ذلك، فإن بعض دول أوروبا الغربية في السنوات الأخيرة تحركت فيما يتجاوز الإدارة التقليدية للأديان، وأعلنت أن بعض العقائد الأكثر جِدة والصغرى غير مقبولة، وهذا ما تحقق في فرنسا وبلجيكا عبر وضع قائمة طويلة من «الطوائف والعقائد» غير المقبولة. وكان للإدراج على هذه القائمة تبعات سلبية مباشرة على تلك الجماعات والمشاركين فيها (Richardson and Introvigne, 2001). كذلك أجازت النمسا تراتبية للأديان صعبت الأمر أكثر على عقائد الأقلية في عملها وقبولها في المجتمع النمساوي.

حتى في الولايات المتحدة، تعد مسألة ما هو دين وما هو غير دين مسألة مستجدة أو مستوردة من الخارج. فلا يوجد تراتبية رسمية، ولا هيئة حكومية، تقرّر ما هو دين مقبول وما هو غير مقبول، حيث يمكن لأي

جماعة ـ تدّعي مكانة ما بوصفها ديانة ـ أن تنسجم مع منظومة التراتبية لهذا المجتمع. وعلى الرغم من ذلك، ثمة تراتبية محددة وغير رسمية، وهو ما يؤثر في السياسة الحكومية وطريقة التعامل مع المنظمات الدينية عبر القانون. وهذا ما يحدث أساساً بسبب الوضع التاريخي في الولايات المتحدة (Berger, 1967; Richardson, 2006)، بل وأيضاً من بعض النواحي بسبب استخدام المحلّفين في الولايات المتحدة، وهو ما يعني أن عامة المواطنين بمعتقداتهم وقيمهم بل وانحيازاتهم ومعلوماتهم المغلوطة يركنون إلى المحلفين الذين يمكنهم تقرير مصير فرد أو منظمة في قضايا تتضمن اتهامات جنائية أو دعاوى مدنية تتضمن عقائد الأقلية. والقضاة والموظفون البيروقراطيون في الهيئات الحكومية هم بطبيعة الحال مواطنون أيضاً في المجتمع، يتأثرون بما يعتنقونه من رؤى وقيم، تأثرهم بالمعالجات الإعلامية، ورؤى الآخرين من ذوي المكانة المهمة في المجتمع فيما يتعلق بالجماعات الدينية التي قد تمثل أمامهم بصفتهم الرسمية. وقد أظهر البحث أن عامة المواطنين والنخب تحمل رؤى منحازة ومعلومات مغلوطة حول ماهية بعض الجماعات الدينية وكيفية عملها (Pfeiffer, 1999; DeWitt, Richardson, and Warner, 1997; Richardson, 1992; Bromley and Breschel, 1992)، ويمكن لهذه المعتقدات والانحيازات أن تكون بمنزلة القرارات المأخوذة في النظام القانوني.

ثمة قضية رئيسة من شأنها تصوير طريقة معالجة هذه الأمور في النظام القضائي الأمريكي. ففي ولاية مينيسوتا تم تمرير قانون يطالب أي جماعة تحصل على أكثر من نصف تمويل عملها من مصادر غير الأعضاء بأن تسجل أوراقها في الدولة وتحصل على تصريح لممارسة تنمية الموارد. وكان واضحاً من شهادة العيان عند النظر في القانون أنه كان موجّهاً إلى كنيسة التوحيد. والواقع أنّ أحد المشرعين ذكر في السجل أنّ القانون لم يكن مقصوداً به التأثير في الكنيسة الكاثوليكية. وقد رفعت كنيسة التوحيد دعوى قضائية لوضع القانون جانباً، وقد كسبت القضية على مستوى المحكمة الابتدائية ثم محكمة الاستئناف، وفي النهاية أمام المحكمة الأمريكية العليا، ولكن ذلك كان بواقع خمسة أصوات مقابل أربعة (Larsen vs. Valente, 1982). وكان الرأي المعارض الذي مثّل أقلية والذي تبنّاه رئيس المحكمة العليا رينكويست قد أثار سؤالاً حول كون كنيسة التوحيد تعتبر من الأصل كنيسة

كي ترفع دعوى لإظهار عدم دستورية القانون. وعلى الرغم من كسبها القضية، فقد حقّقت ذلك بالكاد ولم تكن مسرورة أن يكتب رئيس المحكمة رأيه المعارض الذي أثار قضية كونها «ديناً حقيقيّاً» أم لا.

ثمّة قضايا أخرى عامة وعريضة لكنها مهمّة في الوقت نفسه فيما يتعلق بتفاعل القانون والدين، وفي استخدام النظام القانوني في جهود الضبط الاجتماعي التي امتدّت إلى ديانات الأقلية. تتعلق **إحدى** هذه القضايا بمن يتصدى لاتخاذ تحرك قانوني ضد عقائد الأقلية؛ بينما تتعلق قضية **أخرى** بمدى إمكانية الاعتراف بالدليل في أمور تتعامل مع العقائد الصغيرة التي لا تتمتع بشعبية؛ وتخصّ قضية **ثالثة** مهمة النهج العام المتبنى حيال الدين والجماعات الدينية في مجتمع ما؛ إذ تفترض بعض المجتمعات بأن الدين هو مجرّد واحد من الموضوعات التي لا بدّ من أن تديرها الدولة بطريقة أبوية قوامُها «حماية المستهلك»، بينما تؤكّد مجتمعات أخرى الحرية الدينية وتتخذ وضعاً حيادياً كلما كانت المسألة معنية بالدين. وسوف نناقش كلَّ قضية من هذه القضايا بدورها.

في الولايات المتحدة وكثير من الأنظمة القانونية الحديثة، لا يمكن للشخص أو أي كيان خاص مقاضاة شخص أو كيان آخر في المحكمة المدنية ما لم يكن ممكناً إظهار ضرر واضح على المدعي. ومن ثم، فإن الجماعات الدينية محمية عموماً من الدعاوى المدنية التي يمكن أن يرفعها ضدها المعارضون لها. وكي تقاضي أحداً بسبب الضرر من أي نوع، لا بدّ من أن يكون هناك رابط قانوني بين الجماعة والشخص الذي يقاضيها. وهذا ما يتحقّق إذا أراد عضو فاعل أو سابق مقاضاتها لسبب ما، ولكن القاعدة المتعارف عليها هاهنا فيما يتعلّق بالموقف القانوني لن تسمح لأيّ أحد بتحريك دعوى قانونية. وقد سمحت بعض الدول في الحقب الأخيرة بمثل هذه الدعاوى على أساس أن القيام بهذا الفعل يوسع من المصلحة العامة. ففي روسيا وفرنسا، على سبيل المثال، يسمح لمن يرتبطون ارتباطاً غير مباشر بجماعة دينية غير شعبية سواء أشخاص أو جماعات برفع دعوى قضائية ـ جرّاء الضرر ـ على جماعة دينية ما. كذلك، في هذين المجتمعَين وبعض المجتمعات غيرهما، يمكن أن نجد بعض المنظمات الخاصة المعارضة لجماعة أو جماعات دينية ما تتلقى تمويلاً جزئياً من الدولة.

والدعاوى القانونية التي يحرّكها هؤلاء المدّعون بصفتهم الخاصة يمكن أن تتولّاها سلطات الدولة وتروّج لها بوصفها سياسة الدولة أيضاً. والواضح أنّ هذا النهج في التعامل مع قضية الموقف القانوني والتواطؤ مع الدولة يمكن أن يعرّض عقائد الأقلية لخطر كبير.

أما القرارات التي تصدرها المحاكم فيما يتعلق بقبول (أو عدم قبول) الأدلة فيمكن أيضاً أن تعرض الجماعات الدينية الصغرى والمستضعفة للخطر. وغالباً ما تتمتّع المحاكم في المجتمعات الحديثة باستقلالية معتبرة تتيح لها ممارسة التعقّل فيما يتعلّق بقرارات رئيسة في هذا الوضع الأكثر استقلالية. ومن ثم، يمكن استخدام هذا التعقّل للتمييز ضد الجماعات الشعبية، في ممارسة المحكمة الدور المعياري في المجتمع (Richardson, 2000; 2001). يتمثّل المثال الحي على وظيفة الاستقلالية والتعقل للتمييز ضد أديان أقلية في القبول مدة سنوات في الولايات المتحدة ـ وما زالت مستمرة في أماكن أخرى ـ لمزاعم تقول إن من يشاركون في أديان جديدة تعرضوا «لغسيل دماغ» و«تحكم بالعقل». ويعد الأساس العلمي لهذا الزعم شديد الضعف، وينبغي أن لا يحظى بقبول أيّ تطبيق منطقي لقواعد الإثبات القضائي (Anthony, 1990; Richardson, 1991; Ginsburg and Richardson, 1996). غير أنّ هذه المزاعم كانت مقبولة لعقود طويلة عند القضاة في الولايات المتحدة، وكان مسموحاً بأن تتلى على المحلّفين، وهو ما تم إجراؤه في بعض الأحيان بطرائق عقابية تماماً تجاه ممثّلي عقائد الأقلية. كما خدمت هذه المزاعم أساساً بوصفها أعمالاً حكومية ونظماً قانونية أساسية جديدة في دول أخرى، وربّما كانت فرنسا في هذا هي أفضل مثال (Richardson and Introvigne, 2001; Duvert, 2004; Richardson, 1996a)، حيث تمّ تجريم «التلاعب بالعقول» في فرنسا عام ٢٠٠١.

ربما من الجدير بالذكر أنّ في المجتمعات ذات النظم القضائية الأقلّ استقلالية، يمكن لاستخدام النظام القانوني في السيطرة على الجماعات الدينية غير المرغوب بها ـ من أيّ مؤسسة سواء عادية أو سائدة ـ أن يحدث من دون إعمال التعقّل القضائي؛ ففي روسيا، على سبيل المثال، يفتقد النظام القضائي الاستقلالية، ويعتمد تماماً على الحكومة في الدعم بل وفي وجوده بحد ذاته، وقد فرضت الحكومة القومية بالتنسيق مع الكنيسة

الأورثوذكسية الروسية، صعوبات على حصول الأديان الأقلية على أحكام عادلة في السنوات الأخيرة (Shterin and Richardson, 2002). وبالمثل، قد تأخذ الدول الإسلامية التي تتميز بميول قوية نحو إحدى صور الحكم الثيوقراطي في التحرّك مباشرة ضد الأديان الأخرى، وهو ما تمارسه بموجب حصانة ترجع إلى أن النظام القانوني يقع تحت سيطرة من يتشاركون العقيدة المفضّلة، أو من يخدمون من هم في السلطة.

يتضمّن تمييز ثالث مهم في فهم العلاقة بين القانون والدين الاتجاه أو الموقف العام المتخذ تجاه الدين في المجتمع؛ إذ تعدّ بعض المجتمعات مغالية في الأبوية، وتعتقد أن الدولة ينبغي أن تسيطر على الحياة الدينية بل ومعتقدات المواطنين سيطرة كاملة، وتجسّد الدول الثيوقراطية مثالاً على هذا النمط. وقد تمنع هذه الدول وبحكم القانون عمل الديانات الأخرى في الدولة، وتجعل من ممارسة العقائد الأخرى جريمة جنائية تستحق عقوبات شديدة. ويعد تعامل إيران مع البهائيين نموذجاً على هذه الحالة، مثلما هي معالجة الصين لقضية فالون غونغ. وعلى الطرف النقيض تأتي دول تقيّم الحرية الدينية الفردية ولديها بنى قانونية تروّج لتلك القيمة، ومن ثم تحمي عقائد الأقلية، على الأقلّ بدرجة مهمّة. وتأتي الولايات المتحدة ضمن هذه الفئة إلى حدّ كبير، بحكم مادة الدستور التي تؤكّد الحرية الدينية؛ وثمّة دول أخرى مثل أستراليا التي تعمل من دون ميثاق حقوقي، وهي دول تقرّ بالتعددية الموجودة في مجتمعاتها وتسعى للتعامل معها بطريقة منفتحة.

وفي وسط هذه المجموعة المتصلة تقف دول كثيرة تعرف الدين بوصفه موضوعاً مهمّاً، ولكن يجب إدارته، مثله مثل أي مجال من مجالات الحياة. وقد تنبثق هذه الأبوية عن مصادر تاريخية تتضمن صراعات دينية قاسية في الماضي، مثلما هو الحال في كثير من البلدان الأوروبية، وكذلك دول أخرى مثل أمريكا اللاتينية والجنوبية. فقد تشمل مثل هذه الدول وزارات رفيعة المستوى للتعامل مع الدين، بسلطة تحديد ما يعدّ عقيدة مقبولة وما يعد غير ذلك. وقد تنشئ هذه الوزارات تراتبيات للجماعات الدينية كالتي ناقشناها سابقاً وتضعها حيّز التنفيذ، ويمكن للأجهزة البيروقراطية التي تتطوّر حول هذه الوظيفة أن تكون في بعض الأحيان شديدة التحكم، مع وجود ميول لإساءة استخدام تقديرها البيروقراطي. وإذا كانت الحالة هكذا، سنجد الدولة

أكثر ميلاً نحو الطرف المتحكم من الطيف المتصل المذكور. وإذا كان مسموحاً بمزيد من المرونة في إدارة الديانة، ستشغل هذه الدولة مكاناً أقرب إلى الطرف الذي يضم الدول التي تقدّر الحرية الدينية الفردية.

المنطقة الأخيرة التي تسترعي الانتباه في أي نقاش حول التحكم الاجتماعي في الجماعات الدينية يتعلق بالأطفال. فمعظم الجماعات الدينية تتضمّن أطفالاً، بعضها يضمّ أطفالاً كثيرين؛ إذ يندر أن يكون هناك دين يمنع إدخال أطفال بين معتنقيه (يتبادر إلى الذهن جماعة الشايكرز «Shakers» في التاريخ الأمريكي المبكر بمقتهم الجنس، ولكن أيضاً في العصور الأحدث أنصار الباغوان شري راجنيش (Bhagwan Shree Rajneesh) قد أحجموا عن ضم الأطفال). وعندما ينخرط الأطفال فإن كثيراً من الدول تعرّفهم بحسب درجات مختلفة بوصفهم قاصرين مكفولين في الدولة. ويمكن للدولة أن تبطل السلطات الأبوية في ظلّ اعتبارات محدّدة ضمن القانون. فإساءة معاملة الأطفال، خاصة الانتهاك الجنسي، ليست محلَّ تسامح في المجتمعات الحديثة، وأي شخص على استعداد للزعم بوجود إساءة للأطفال داخل جماعة دينية قد يسبّب مشكلات خطيرة لهذه الجماعة (Palmer and Hardman, 1999; Richardson, 1999b)؛ إذ يوظّف مبدأ «المصالح العليا للطفل» لتبرير التدخّل وهو ما يرجّح في الحقيقة جميع القوانين تقريباً والنصوص الدستورية في كثير من المجتمعات في العالم اليوم (Wah, 2001). ومن ثَم، فإن توكيدات الحرية الدينية تنحّى جانباً عندما يتعلّق الأمر بكيفية تربية الطفل وذلك إذا قدّم شخص ما زعماً موثوقاً بأن الأطفال تعرضوا للإساءة داخل جماعة ما، ويمكن أن يستند هذا الزعم إلى أيّ شيء بداية من الانتهاك الجنسي إلى الحرمان المادي أو التعليم المنزلي (Richardson, 1999b). ومن الأمور التي تيسر جعل هذا الزعم موثوقاً أن تكون الجماعة غير مشهورة أو غير معروفة نسبياً، وتختلف عن العقيدة السائدة في المجتمع. حتى الجماعات الدينية السائدة في مجتمع ما قد تجد نفسها في هذا الظرف، على الرغم من أنها قد تستغرق وقتاً أطول مثلما اتضح في طريقة التعامل مع فضيحة الكنيسة الكاثوليكية فيما يتعلّق بالانتهاكات الجنسية للأطفال على يد القساوسة في عدد من المجتمعات.

خاتمة

بحثنا في هذه المقالة تفاعل القانون والدين من منظورين رئيسين، **الأول** يركّز على أثر الدين في النظم القانونية، والطريقة التي يمكن بها للجماعات الدينية، ولا سيما السائدة منها، أن تفيد من النظم القانونية، بل وتساعد في بنائها. والمنظور **الثاني** يركّز على كيفية استخدام القانون والنظم القانونية لممارسة التحكّم في الديانات والممارسين للعقائد. والدافع وراء هذا الجزء الأخير كان السيطرة على عقائد الأقلية، ولكن حتى العقائد السائدة يجب أن تعمل في إطار النظم القانونية وأحياناً تشعر بتأثير جهود السيطرة الاجتماعية بصورة مباشرة. وطوال هذا النقاش كان التشديد على الطبيعة التفاعلية للعلاقة المعقّدة بين الدين والقانون، وهو شيء طالما تم إغفاله في سوسيولوجيا الدين. ومن المرجوّ أن تسهم هذه المناقشة في دمج دراسات القانون والدين، وفي مقاربة أكثر واقعية لدراسات الدين في المجتمعات الحديثة، التي تشمل معظمها نظماً قانونية تؤدي أدواراً مهيمنة تؤثّر في كثير من مجالات الحياة، من بينها التجارب الدينية للمواطنين والدور الذي يمكن أن يؤديه الدين والجماعات الدينية في حياة المجتمع العامة.

المراجع

Al-Azmeh, Aziz (1988). *Islamic Law: Social and Historical Contexts*. London: Routledge.

Anthony, Dick (1990). "Religious Movements and Brainwashing Litigation: Evaluating Key Testimony." in: Thomas Robbins and Dick Anthony (eds.). *In Gods We Trust*. New Brunswick, NJ: Transaction Books, pp. 295-344.

Beckford, James (1985). *Cult Controversies*. London: Tavistock.

Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Doubleday.

Black, Donald (1976). *The Behavior of Law*. New York: Academic Press.

________ (ed.) (1999). *The Social Structure of Right and Wrong*. New York: Academic Press.

________ and Baumgartner, M. P. (1999). "Toward a Theory of the Third Party." in: Donald Black (ed.) (1999). *The Social Structure of Right and Wrong*. New York: Academic Press, pp. 95-124.

Bromley, David, and Bruce Breschel (1992). "General Population and Institutional Elite Perceptions of Cults: Evidence from National Survey Data." *Behavioral Sciences and the Law*: vol. 10, pp. 39-52.

Chambliss, William, and Marjorie Zatz (1993). *Making Law: The State, the Law, and Structural Contradictions*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Cote, Pauline, and James T. Richardson (2001). "Disciplined Litigation, Vigilante Litigation, and Deformation: Dramatic Organization Change in Jehovah's Witnesses." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 40, pp. 11-26.

Davis, Derek (2001). "President Bush's Office of Faith-Based and Community Initiatives: Boon or Boondoggle?." *Journal of Church and State*: vol. 43, pp. 411-422.

DeWiitt, John, James Richardson, and Lyle Warner (1997). "Novel Scientific Evidence and Controversial Cases: A Social-Psychological Analysis." *Law and Psychology Review*: vol. 21, pp. 1-27.

Durham, Cole (2000). "The Emerging Legal Environment Faced by Smaller Religious Communities in Central and Eastern Europe." paper presented at CESNUR/INFORM Conference, London.

Durkheim, Émile (1964 [1912]). *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Joseph W. Swain. New York: Macmillan.

Duvert, Cryille (2004). "Anti-Cultism in the French Parliament: Desperate Last Stand or an Opportune Leap Forward? A Critical Analysis of the 12 June 2001 Act." in: James T. Richardson (ed.). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer, pp. 41-52.

Gibb, H. A. R., and J. H. Kramers (eds.) (1974). "Shari'a." in: *Shorter Encyclopedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, pp. 524-529.

Ginsburg, Gerald, and James Richardson (1996). ""Brainwashing" Evidence in Light of Daubert." in: Helen Reece (ed.). *Law and Science*. Oxford: Oxford University Press, 265-288.

Hanks, Reuel R. (2004). "Religion and Law in Uzbekistan: Renaissance and Repression in an Authoritarian Context." in: in: James T. Richardson (ed.). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer, pp. 319-332.

Koscianska, Agnieszka (2004). "Anti-Cult Movements and Government Reports on "Sects and Cults": The Case of Poland." in: in: James T. Richardson (ed.). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer, pp. 267-278.

Leone, Mark (1979). *Roots of Modern Mormonism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

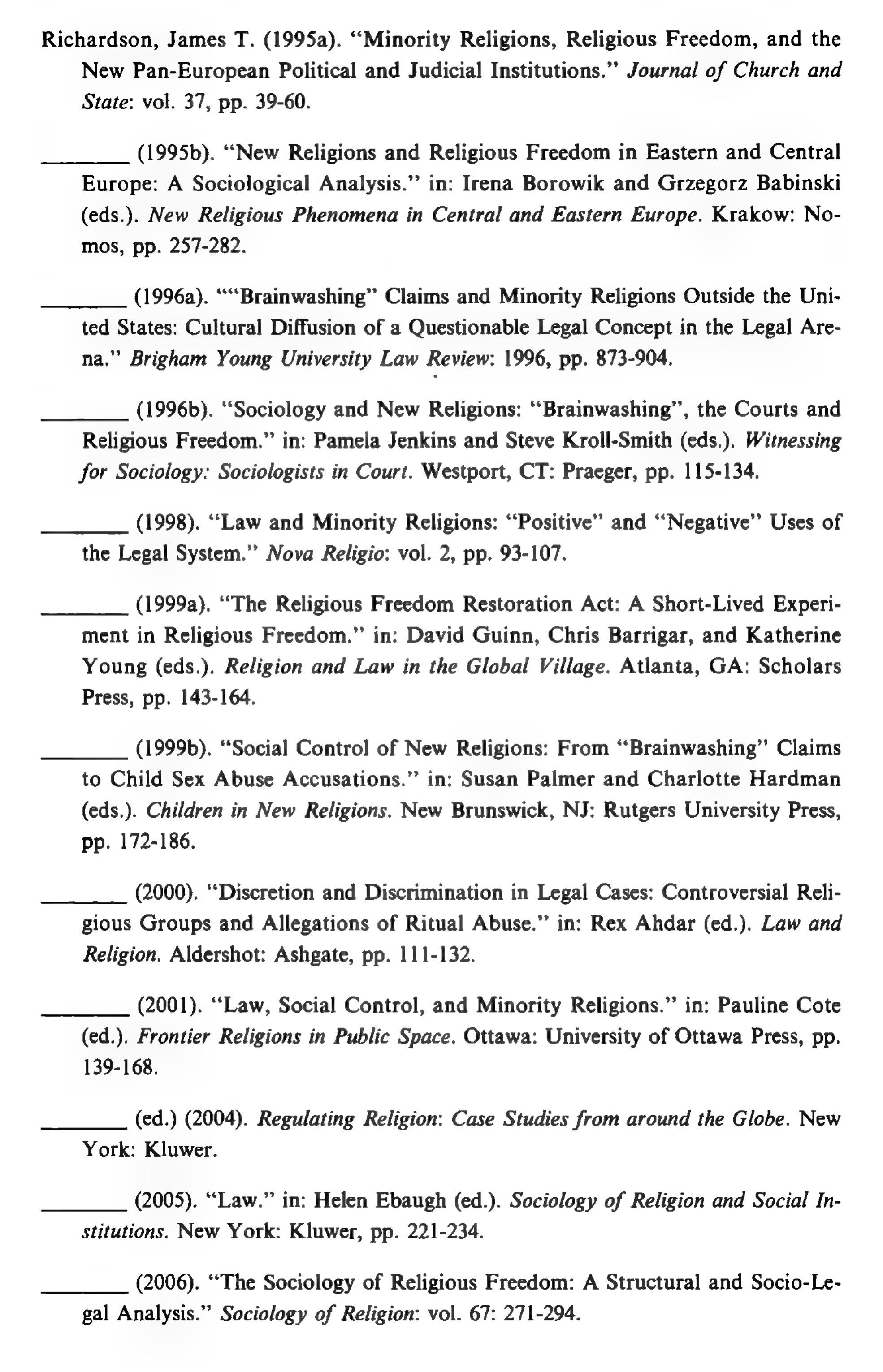
Palmer, Susan, and Charlotte Hardman (eds.) (1999). *Children in New Religions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Pfeiffer, Jeffrey (1999). "Perceptual Bias and Mock Jury Decision Making: Minority Religions in Court." *Social Justice Research*: vol. 12: 409-420.

Richardson, James T. (1984). "The "Old Right" in Action: Mormon and Catholic Involvement in an Equal Rights Amendment Referendum." in: David Bromley and Anson Shupe (eds.). *New Christian Politics*. Macon, GA: Mercer University Press, pp. 213-234.

________ (1991). "Cult/Brainwashing Cases and the Freedom of Religion." *Journal of Church and State*: vol. 33, pp. 55-74.

________ (1992). "Public Opinion and the Tax Evasion Trial of Reverend Moon." *Behavioral Sciences and the Law*: vol. 10, pp. 53-63.



Richardson, James T. (1995a). "Minority Religions, Religious Freedom, and the New Pan-European Political and Judicial Institutions." *Journal of Church and State*: vol. 37, pp. 39-60.

________ (1995b). "New Religions and Religious Freedom in Eastern and Central Europe: A Sociological Analysis." in: Irena Borowik and Grzegorz Babinski (eds.). *New Religious Phenomena in Central and Eastern Europe*. Krakow: Nomos, pp. 257-282.

________ (1996a). ""Brainwashing" Claims and Minority Religions Outside the United States: Cultural Diffusion of a Questionable Legal Concept in the Legal Arena." *Brigham Young University Law Review*: 1996, pp. 873-904.

________ (1996b). "Sociology and New Religions: "Brainwashing", the Courts and Religious Freedom." in: Pamela Jenkins and Steve Kroll-Smith (eds.). *Witnessing for Sociology: Sociologists in Court*. Westport, CT: Praeger, pp. 115-134.

________ (1998). "Law and Minority Religions: "Positive" and "Negative" Uses of the Legal System." *Nova Religio*: vol. 2, pp. 93-107.

________ (1999a). "The Religious Freedom Restoration Act: A Short-Lived Experiment in Religious Freedom." in: David Guinn, Chris Barrigar, and Katherine Young (eds.). *Religion and Law in the Global Village*. Atlanta, GA: Scholars Press, pp. 143-164.

________ (1999b). "Social Control of New Religions: From "Brainwashing" Claims to Child Sex Abuse Accusations." in: Susan Palmer and Charlotte Hardman (eds.). *Children in New Religions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, pp. 172-186.

________ (2000). "Discretion and Discrimination in Legal Cases: Controversial Religious Groups and Allegations of Ritual Abuse." in: Rex Ahdar (ed.). *Law and Religion*. Aldershot: Ashgate, pp. 111-132.

________ (2001). "Law, Social Control, and Minority Religions." in: Pauline Cote (ed.). *Frontier Religions in Public Space*. Ottawa: University of Ottawa Press, pp. 139-168.

________ (ed.) (2004). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer.

________ (2005). "Law." in: Helen Ebaugh (ed.). *Sociology of Religion and Social Institutions*. New York: Kluwer, pp. 221-234.

________ (2006). "The Sociology of Religious Freedom: A Structural and Socio-Legal Analysis." *Sociology of Religion*: vol. 67: 271-294.

_______ and John DeWitt (1992). "Christian Science Spiritual Healing, the Law, and Public Opinion." *Journal of Church and State*: vol. 34, no. 3, pp. 549-562.

_______ and Bryan Edelman (2004). "Cult Controversies and Legal Developments Concerning New Religions in Japan and China." in: James T. Richardson (ed.). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer, pp. 359-380.

_______ and Alain Garay (2004). "The European Court of Human Rights and Former Communist States." in: Irena Borowik (ed.). *Religion and Patterns of Social Transformation*. Krakow: Nomos, pp. 223-234.

_______ and Massimo Introvigne (2001). ""Brainwashing" Theories in European Parliamentary and Administrative Reports on "Cults and Sects"." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 40, pp. 143-168.

_______ ,Jared Chamberlain and Jennifer Shoemaker (2006). "The Future of RFRA: State and Federal Efforts to Promote Religious Freedom in the Wake of Boerne." Paper presented at: Annual Meeting of the Society for the Scientific Study of Religion, Portland, Oregon.

Schanda, Balazs (2004). "Freedom of Religion and Religious Minorities in Hungary." in: James T. Richardson (ed.). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer, pp. 279-294.

Shterin, Marat, and James Richardson (1998). "Local Laws on Religion in Russia: Precursors of Russia's National Law." *Journal of Church and State*: vol. 40, pp. 319-341.

_______ and _______ (2000). "Effects of the Western Anti-Cult Movement on Development of Laws Concerning Religion in Russia." *Journal of Church and State*: vol. 42, pp. 237-246.

_______ and _______ (2002). "The Yakunin v. Dworkin Trial and the Emerging Religious Pluralism in Russia." *Religion in Eastern Europe*: vol. 22, pp. 1-38.

Wah, Carolyn (2001). "Jehovah's Witnesses and Child Custody Cases in the United States 1996-1998." *Review of Religious Research*: vol. 42, pp. 372-386.

Weber, Max (1952 [1921]). *Ancient Judaism*. New York: Free Press.

_______ (1958 [1905]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Scribner.

قراءات مقترحة

Ahdar, Rex (ed.) (2000). *Law and Religion*. Aldershot: Ashgate.

Cote, Pauline, and Gunn, Jeremy (eds.) (2006). *The New Religious Question: State Regulation or State Interference?* New York: Peter Lang.

Edge, Peter (2006). *Religion and Law: An Introduction*. Aldershot: Ashgate.

Fetzer, Joel, and Christopher Soper (2005). *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*. New York: Cambridge University Press.

Madeley, John T. S., and Zsolt Enyedi (eds.) (2003). *Church and State in Contemporary Europe*. London: Frank Cass.

Richardson, James T. (ed.) (2004). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe*. New York: Kluwer.

Sajo, Andras, and Avineri, Shlomo (eds.) (1999). *The Law and Religious Identity: Models for Post-Communism*. The Hague: Kluwer.

الفصل الرابع والعشرون

أصول حقوق الإنسان الثقافية ـ الاجتماعية والدينية ـ الاجتماعية

إنزو باس

يمكن اعتبار موضوع حقوق الإنسان، أياً كانت الدوافع والمقاصد وراءه، نتاجاً ثقافياً للحداثة؛ ففي التراث المتخصص الذي يمتدّ من الفلسفة إلى العلوم الإنسانية ومن القانون الدولي إلى العلوم السياسية والعلاقات الدولية ثمّة اتفاقٌ عامٌّ على أصول الموضوع نفسه؛ إذ يعتقد الأساتذة في هذه التخصّصات المعرفية المختلفة أنّ هناك ثلاثة مجالاتٍ ينبغي وضعها في الأذهان عند تعريف حقوق الإنسان. **الأول** ـ ويحمل أيضاً بعداً زمنياً ـ مجال الفلسفة؛ **والثاني** مجال السياسة؛ **والثالث** مجال الدين. والحقيقة أنّ فلاسفة التنوير مثل جون لوك، وصمويل بوفندورف، وتشارلز دو مونتسكيو، وجان جاك روسّو، وإيمانويل كانط كانوا أول من فكّروا في حقوق الإنسان، بمعنى حقوق الفرد التي يتمتع بها بشكل طبيعي. ولا يمكن لسلطة سياسية أو سلطة دولة أن تمس بهذه الحقوق؛ وذلك لاعتبارها تعبيراً عن القيم العامة والفطرية غير المرتبطة بفترة وتتعلق بكل إنسان، بصرف النظر عن عرقه ومعتقده وتوجّهه السياسي (Dufour, 1991). وبداية من عصر التنوير تطوّر موضوع حقوق الإنسان ليشمل تخصصات معرفية أخرى، دائراً بصورة أو بأخرى في فلك الدراسات القضائية أو العلوم السياسية والعلاقات الدولية. وهو توسع يعود إلى أسباب تاريخية وسياسية يمكن فهمها.

وواقع الأمر أنّ أصول حقوق الإنسان السياسية ـ وهو المجال الثاني كما ذكرنا ـ ترتبط بالثورة المجيدة (Glorious Revolution) في المملكة المتحدة

عام ١٦٨٨، وكذلك بتشكّل أمة جديدة هي الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ (إعلان الاستقلال). وبحسب إعادة البناء التاريخي الذي اقترحه والدرون (Waldron, 1987)، فإن حقوق الإنسان لم تكن في البداية سوى راية أخلاقية وسياسية رفعها الاستعماريون في نيو إنغلاند ضد الوطن الأم. ومن ثم، كانت تمثّل حقوق أقلية شعرت بالقمع ماليّاً وسياسيّاً من سلطة كانت تُرى غريبة على المصالح الاقتصادية والإنتاجية لفئة اجتماعية معينة.

يمكن انطباق اعتبارات مشابهة على أصول الثورة الفرنسية السياسية؛ فحقوق الإنسان التي تحدث عنها المثقّفون والثوريون توافقت مع مصالح وتوقعات الطبقة الاجتماعية الجديدة الصاعدة، الطبقة البرجوازية أو الطبقة الثالثة. وهذه الصلة العارضة بين حقوق الإنسان وتحرّك سياسي محدد تاريخيّاً يلقي بشكوك هائلة على الزعم بشمولية هذه الحقوق؛ إذ دعّم هذا الزعم الفكر الفلسفي الليبرالي في القرن الثامن عشر، عندما ربطت أسس حقوق الإنسان بالطبيعة البشرية، في نواة من القيم غير القابلة للتصرف والتي تتعلق بجميع البشر في كلّ حقبة بصرف النظر عن الظرف التاريخي. وفي هذه الصلة، من المثير للاهتمام الإشارة إلى أن مفكّرين في قامة ماركس وبرك وبنتام مضوا في نقد الزعم القائل إنّ حقوق الإنسان عالمية أو شاملة، وذلك انطلاقاً من تقدير الظرف التاريخي في إنكلترا وقت الثورة المجيدة، أو لاحقاً في الثورتين الفرنسية والأمريكية. مضى ماركس، على سبيل المثال، إلى حدّ قوله إن من نشدوا حقوق الإنسان لم يفعلوا ذلك باسم القيم العالمية، بل لحماية حقوقهم الخاصة، سواء لأقلية مهيمنة أو طبقة اجتماعية؛ فالمسألة هي أنّ هناك مصلحة خاصة ترتدي رداء العمومية، وأن حقوق الإنسان ليست أكثر من مجرد غطاء أيديولوجي للحق في الأنانية (Mendus, 1999).

في الواقع، يقول ماركس شيئاً أكثر تعقيداً من هذا، خاصة عند تناوله موضوع حقوق الإنسان في مقالته الشهيرة **حول المسألة اليهودية** (١٨٤٤) (*On the Jewish Question*). ففي هذا العمل اليافع، يتعامل ماركس مع الموضوع من مفهوم التحرّر فيما يتعلق بالمطلب الذي قدّمه اليهود الألمان كي يتمتعوا بمواطنة كاملة معترف بها. وفي الصفحات الافتتاحية من هذه المقالة، يكتب:

يرغب اليهود الألمان في التحرّر، فأي نوع من التحرر يرغبون؟ تحرر مدني وسياسي. يردّ برونو باور (Bruno Bauer) عليهم: لا يوجد في ألمانيا من هو محرر سياسياً، نحن أنفسنا لسنا أحراراً، كيف لنا أن نحرركم، أنتم اليهود أنانيون إذا طالبتم بتحرر خاص لأنفسكم بصفتكم يهوداً، وعليكم بصفتكم ألماناً العمل من أجل تحرّر ألمانيا السياسي، وبصفتكم بشراً من أجل تحرّر البشرية، وينبغي أن لا تشعروا بالقمع الخاص والعار الخاص بكم بوصفه استثناء للقاعدة، بل على العكس بوصفه تأكيداً لها (Marx, 2000 [1844]: 5).

أشار باور إلى أن هذا المطلب من اليهود ظهر متناقضاً؛ لأنه كان موجّهاً إلى دولة مسيحية، حيث كانت المسيحية دين الدولة. وقد تساءل باور، أي صفةٍ تلك التي يطالب بها اليهود لأنفسهم بحقوق إنسان ومواطنة كاملة؟ هل بصفتهم الدينية؟ انطلاقاً من وجهة نظر معينة تأتي في صراع مفتوح مع دين الدولة الرسمي؟ يواصل ماركس قائلاً إنّ المشكلة ليست قاصرة على الوضع الخاص بأقلية دينية معينة، بل ترتبط بتحرر جميع البشر المقموعين بأشكال الهيمنة الاقتصادية والسياسية (الرأسمالية والدولة)، ومن ثَم، لم يجد صعوبة في قوله:

أكثر صور المعارضة تشدداً بين اليهودي والمسيحي هي المعارضة الدينية. كيف يمكن حلّ معارضة ما؟ بجعلها مستحيلة. وكيف تجعل معارضة دينية مستحيلة؟ بإلغاء الدين. بمجرد أن يقرَّ اليهودي والمسيحي أن دينهما لم يعد أكثر من مجرّد مراحل مختلفة في تطوّر العقل البشري، مجرد جلود ثعبان مختلفة يبدّلها التاريخ، وأن الإنسان هو الثعبان المنسلخ عن هذه الجلود، فلم تعد العلاقة بينهما علاقة دينية بل علاقة نقدية علمية وإنسانية (Marx, 2000 [1844]: 9).

ويختم ماركس جداله بإظهار أنّ المرء لا يمكنه إيجاد تحرّر سياسي من دون أن يكون في الوقت نفسه تحرّراً إنسانيّاً. وحتى عندما تصبح الدولة **دولة حرّة**، فإنّ الإنسان لا يكون في الأساس **حرّاً** (Marx, 2000 [1844]: 10). وما يراه ماركس غير مقنع هو أساس حقوق الإنسان بوصفها حقوقاً طبيعية وعامة؛ لأن الفرد بهذه الطريقة (الإنسان الحقيقي الذي يتحدّث عنه ماركس

في السطور الأخيرة من مقالته) بعالمه المعيش ما زال يعتبر مجرداً، و**أنانياً مستقلاً** كونه عضواً في مجتمع مدني، وهو أيضاً بالمعنى العام صاحب حقوق عامة، كونه جزءاً من مجتمع سياسي. وهو من ناحية أخرى، بوصفه جزءاً من المجتمع المدني لا بد من أن يعتبر فرداً ملموساً وهو أيضاً إنسان مجرد بصفته عضواً في المجتمع السياسي. والفجوة بين الإنسان والمواطن لا يمكن تجاوزها حتى في الدول الليبرالية، ولن يتحقّق ذلك، في رأي ماركس، إلا عندما يكون الإنسان ـ إذا تحرر بشكل كامل ـ قادراً على التحكّم شخصيّاً ومباشرة في ما يحدث في المجال السياسي بوصفه قوته الاجتماعية. ومن ثم، سوف يتجنّب وهم اعتباره مواطناً في الوقت الذي يفتقد فيه قوة مؤثرة، فالمعترف به صورياً أنه حامل حقوق أساسية من دون أيّ فرصة حقيقية لتأكيدها بسبب ظرفه الإنساني الفعلي. وحقيقة أنّ ماركس لم يكن معادياً، بصورة ضارّة، لموضوع حقوق الإنسان تظهر أيضاً في إشارته في نهاية مقالته إلى فقرة مأخوذة من كتاب **حول العقد الاجتماعي** (*On The Social Contract*) الذي كتب فيه روسّو:

> من يجرؤ على الشروع في تأسيس مؤسسات للناس ينبغي أن يشعر بأنه قادر على تغيير ـ إذا جاز القول ـ الطبيعة الإنسانية، وعلى تحويل كل فرد يعدّ كاملاً بحدّ ذاته أو كلاً مستقلاً بذاته، إلى جزء من كل أكبر يتلقّى منه ـ بمعنى أو بآخر ـ حياته وكينونته، وقادر على إبدال وجود محدود ومعنوي بالوجود المادي والمستقل. وعليه أن يأخذ من الفرد قواه الخاصة، ويعطيه في المقابل قوى غريبة لا يمكن توظيفها من دون مساعدة الناس الآخرين.

ويتوافق إنجاز حقوق الإنسان الكاملة، عند ماركس، مع فكرة تحرير جميع البشر من جميع صور الإخضاع والتقييد، ومن ضمنها الدين.

يأتي هذا الموقف في تناقض صارخ مع موقف العلماء ممّن يرون في الدين أصل تكوين حقوق الإنسان: المصدر الثالث لحقوق الإنسان، وفقاً للترتيب الذي نقدّم به تفسيرنا. وهذه هي الأطروحة التي قدّمها جلينك (Jellinek) (ولد في لايبزغ في عام ١٨٥١ وتوفي في هايدلبرغ عام ١٩١١) منذ زمن يرجع إلى العام ١٨٩٥، وهو أستاذ من أصحاب المذهب الوضعي

في نظرية الدولة وألّف في تلك السنة عملاً عنوانه ذو دلالة وهو **إعلان حقوق الإنسان والمواطنين** (*Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte*)، (Jellinek, 1901). وهو في هذا العمل يقدم نظرية حول أن أول إعلان عالمي لحقوق الإنسان وضع أثناء الثورة الأمريكية، وأنه شكّل المبادئ الأساسية لإعلان الثورة الفرنسية، والتي تدين بالقليل في الحقيقة لتأثير روسّو. ومن ثَم، فإن الأصول الثقافية للإعلان هي دينية في طبيعتها، ولم يتبنّ هذه الأطروحة القضاةُ وفلاسفة القانون فحسب، بل سادت أيضاً وسط السوسيولوجيين الألمان في الحقبة نفسها، مثل إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) وماكس فيبر.

يكتب إرنست ترولتش عن المناسبة التي قضى فيها جلينك نحبه، مسنداً إليه فضيلة ربطه أصول نموذج حقوق الإنسان بالطوائف البروتستانتية (خاصة، المعمدانيين والكويكرز، ومن بعض النواحي تشكيلات كالفينية أخرى) (Troeltsch, 2002 [1923]). ومن ناحية أخرى، أقرّ ماكس فيبر عبر الاهتمام المباشر بمسألة حقوق الإنسان، في مناسبات كثيرة أنه مدين لجلينك في صياغة أطروحته الأساسية المتضمنة في عمله **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية**. بتعبير آخر، ومثلما يذكّرنا جوناس (Jonas, 2006) أنه في القرن العشرين طور الفكر الألماني في المجال السوسيولوجي والقضائي مدرسة فكرية تعود في أصولها إلى جلينك، الذي فكّر صراحةً في الأصول الدينية، وتحديداً اليهودية - المسيحية لحقوق الإنسان في السجال المفتوح مع الرؤية المناهضة للدين (أو بالأحرى، الموقف المعارض لقوة الكنيسة الكاثوليكية الزمنية) بخصوص أصول حقوق الإنسان. ووفقاً لهذه الرؤية، فإن الاهتمام ينصبّ في الأساس على المناخ الفكري لعصر التنوير ودوره في إعداد إعلان حقوق الإنسان الذي صاغه الثوريون الفرنسيون.

يبيّن الجدال حول أصول حقوق الإنسان لنا كيف أنها أصبحت هدف البحث السوسيولوجي، ولا سيما في سوسيولوجيا الدين، ويوجد على الأقلّ سببان وجيهان لدعم هذا البيان.

أولاً، عندما نتحدّث عن حقوق الإنسان، فإنّنا في حقيقة الأمر نبحث في واحدة من التناقضات الأكثر حدّة في المجتمع الحديث. فمن ناحية،

يمجّد المجتمع الحديث سيادة الحرية الفردية وحرمتها، ومن ناحية أخرى، يتوقّع من الأفراد الاعتراف بوجود مبدأ أخلاقيّ وقضائيّ شامل واحترامه. وأنه التوتر ـ الذي هو جزءٌ لا يتجزّأ من التحديث، وهو ما بحثه تورين (Touraine, 1997) حديثاً ـ بين الضغط من أجل العقلنة التي تميل إلى جعلنا جميعاً نشعر بالمساواة، وبين إرادة تأكيد فرديتنا التي نجد تعبيراً عنها أيضاً في الفروق الثقافية للجماعة أو المجتمع الذي يشعر المرء أنه جزء منه. وكما نرى، فإننا نقترب من الجدال المعاصر بين الليبرالية والمجتمع فيما يسمّى المجتمعات المتعدّدة ثقافياً وعرقيّاً (Kymlicka, 1991). وبالمفردات السوسيولوجية، عندما نتحدّث عن حقوق الإنسان، فإننا نسأل إذا كان ثمّة شيءٌ موجود على مستوى أعلى من المصالح الخاصة، ويمكن أن يجمع الأفراد معاً بما يجعلهم يشعرون أنهم يشكّلون مجتمعاً. وبصياغة أخرى، يمكننا أن نسأل: كيف يمكن تحقيق نظام اجتماعي من دون وجود وعي جماعي يجعل الناس يعتقدون بوجود معايير أعلى من إرادة الفرد؟ (Luhmann, 2002) وفي النهاية، هذا ما كان إميل دوركايم، أحد الآباء المؤسّسين للسوسيولوجيا، يتفكّر فيه عندما اعتقد أنه وجد الوظيفة الاجتماعية للمقدّس. فالمعايير الاجتماعية التي نوجدها بأنفسنا تصبح في النهاية مثل الآلهة الأولمبية بالنسبة إلينا ـ لها حياتها الخاصة ـ مستقلة عن إرادتنا. وهذا يعني أنّ كلّ مجتمع (بصرف النظر عن الأفراد الذين يشكلّونه) يحتاج بحد ذاته إلى الاعتقاد بوجود نواة للقيم والمعايير المشتركة والعامة، ونوع من قواعد المجتمع نفسه التوليدية التي لا تتحدث لغة المنفعة بل لغة الأخلاق (Pace, 1996; Rosati, 2002). ومن ثَمّ يصبح موضوع حقوق الإنسان ـ وهذا في المقام الأول سبب اهتمام سوسيولوجيي الدين به ـ موضوعاً للدراسة السوسيولوجية؛ لأنه يعود إلى مسألة العلاقة بين الأخلاق والمجتمع ـ للالتزام بمبادئ دوركايم ـ وإلى العلاقة بين المقدّس والمجتمع.

السبب **الثاني** الذي يربط موضوع حقوق الإنسان بالسوسيولوجيا وسوسيولوجيا الدين هو سبب مترتب على ما سبق: قد تشكّل حقوق الإنسان مؤشّراً قويّاً على نوع الصراع المتكرر في تاريخ المجتمع الإنساني والذي يمكننا تصنيفه بوصفه صراعاً على القيم، كونه غير مرتبط مباشرة بالمصالح الشخصية المباشرة أو بالبعد النفعي في الحياة الإنسانية، بل يتعلّق بالأحرى بأفعال **الإرادة الإلهية**.

فالبيوريتانيون الأمريكيون لم يتوقّعوا أن تكفل الدولة حريتهم في الاعتقاد، بل إنّ الدولة لن تعبث بالخطة التي كان الله قد كلفهم بها لإنشاء مجتمع مقدس، وهو مملكة السماء على الأرض. وهذا ما أدى بهم، بالضرورة، إلى الرغبة في دولة «مرنة» لا تكون محايدة فحسب تجاه الأديان المؤسسية (الطوائف المختلفة التي قد توجد في مجتمع متعدد)، بل بالأحرى تحترم حق تقرير المصير الأخلاقي الذي يحتاج إليه كلّ فرد لتحقيق أهدافٍ أسمى (Viola, 1999). وعندما يكون لهذه الأهداف مصدر أعلى متمثّل في المعتقد الديني، فإننا نفهم سبب اهتمام سوسيولوجيي الدين بمسألة حقوق الإنسان؛ إذ تبيّن الصراعات الداخلية والخارجية في المجال الديني نفسه: صراعات داخلية تتعلّق بالخلافات الدورية حول تحديد الرسالة الحقيقية لدين معين، أما الصراعات الخارجية فتكون بين الدين ومجالات أخرى من الحياة الاجتماعية، مثل السياسة والعلم وأخلاقيات الأسرة وأخلاقيات البيولوجيا وما إلى ذلك.

سوف نحلّل في البداية أنواع الصراعات الاجتماعية ـ الدينية التي يمكن أن تعود إلى قضايا حقوق الإنسان، ثم نمضي لنلقي نظرة مراجعة موجزة على التوترات الرئيسة في الأديان العالمية الكبرى المرتبطة بموضوع حقوق الإنسان.

قانونُ الربّ وقوانينُ الإنسان

تطلّ مسألة حقوق الإنسان عندما يقدّم الدين نفسه بوصفه نظاماً عقائدياً شاملاً: أي نظام يهدف إلى اتباع درب شامل نحو الخلاص أو النيرفانا (أو «الموكشا»(*) «moksha»)، وفي الوقت نفسه إرساء المبادئ التي يفترض أن تكون أساساً للنظام الاجتماعي. وهذا ما يناظر في لغة ديانات التوحيد في الأصل السامي، فكرة قانون الربّ الذي يغطّي جميع جوانب الحياة البشرية، سواء الداخلية أم الاجتماعية أم الأخلاقية أم القضائية أم السياسية. ويقصد بالقانون هنا نظام أعلى أرساه الربُّ لا يمكن للبشر تجاهله، ولو بأقلّ قدرٍ

(*) في الهندوسية والجاينية (Jainism) هي الخلاص والتحرّر من دورة الموت وإعادة الميلاد أو الانبعاث التي يحرّكها قانون كارما/ القدر (المترجم).

ممكن، ما لم يكونوا راغبين في المجازفة بمعصية إرادته. وهذا ما ينطبق، مثلاً، على كلّ من اليهودية والإسلام ـ وبدرجة أقلَّ على المسيحية؛ لأنّ الرسالة الأصلية ليسوع الناصري، وإن لم تنطلق من نقد صريح للقانون اليهودي (الذي قال إنّه رغب في مراعاته في الروح) تحوّل الحدود الرمزية للتقاليد الحاخامية السابقة: ذلك أنه من الصحيح أن نراعي السبت (Sabbath) (مفهوم أساسي في العقيدة اليهودية)، لكنّ السبت صنع من أجل الإنسان، ولم يصنع الإنسان من أجل السبت. وبهذه العبارة، لم يقصد يسوع، وهو يهودي المولد والتربية، تقويض مبدأ القانون، بل إظهار أنّ المراعاة الصورية للمبادئ ليست كافية لطاعة مبدأ الحبّ الأسمى. ومن ثم، إذا قادنا مبدأٌ ما إلى قمع الإنسان، أو كان سبباً غيرَ مباشر للظلم تجاه الآخر المحتاج والذي يعاني، يمكن التغلّب عليه عبر حالة عليا من التنوير، مصدرها الأمر بحب الجار مثل حب المرء لنفسه، إلى درجة حبّ الأعداء (Flusser, 1968).

تتصف اليهودية والإسلام، وكذلك نسق الاعتقاد الهندوسي إلى حدٍّ ما، أكثر من ديانات أخرى بفكرة وجود قانون ثابت سرمدي منحه الربّ أو محفوظ في النظام الكوني (الدارما (dharma) عند الهندوس مرادف في الحقيقة للقانون)، والمطلوب من البشر طاعة هذا القانون (سواء لأنه موحَى من الله مباشرة إلى الإنسان عبر الأنبياء أم لأنه محفوظ في النصوص المقدّسة التي جمعها الأنبياء الأوائل، مثل الفيدا (Veda) عند الهندوس). ولهذا المفهوم تبعات على ما يسمّيه سوسيولوجيو الدين نوعاً من التحرّك الاجتماعي الهادف إلى القيم. ومن ثم تتمثّل المشكلات الناجمة هنا في:

أ ـ كيف يتشكّل الاعتقاد بوجود القانون؟ وما العمليات الاجتماعية والتاريخية التي تسهم في تشكيل جسم المعايير القضائية والأخلاقية والاجتماعية التي يوجدها البشر ويرفعونها إلى مكانة القانون السرمدي الثابت في نقطة بعينها من تطوّر نسق الاعتقاد الديني؟

ب ـ ما العلاقة بين من يمتلكون سلطة الحفاظ على مضمون القانون ويعلنونه ومن يدعون بثقة إلى الخضوع لهم وبالتالي طاعتهم؟

ج ـ وأخيراً، ماذا يحدث عندما يبلغ التوتّر بين حرية الاعتقاد، من

ناحية، والخضوع لمبدأ طاعة السلطة الدينية، والمفسّر الأمين والنهائي للقانون والنظام الكوني من ناحية أخرى نقطة فاصلة، عندما تنشق الجماعات وحركات المؤمنين باسم حقوق الإنسان العالمية؟ يتعلّق السؤال الأول (أ) بالعلاقة المعقّدة بين كلمات أحد الأنبياء التي ألهمت معتقداً دينياً جديداً وعملية تصنيف ما أعلنته هذه الكلمات، وهي عادة مهمّة الحواريين. والمرور من الكلمة الحية للنبي ـ المؤسس لديانة ما إلى تدوين ما يعتبر لاحقاً نصّاً مقدّساً هي عملية يمكن قياسها عبر مرور الزمن وكذلك من خلال الصعوبات التي يواجهها مجتمع الحواريين عند سعيهم للاتفاق على ما قاله النبي ـ المؤسّس فعليّاً وما ينبغي نقله (التقاليد). وهي عملية تهم سوسيولوجيو الدين وكذلك المؤرّخون؛ لأن الدراسة المقارنة للأديان تبيّن أن بناء نسق ما للعقائد والمعايير والمبادئ غالباً ما يكون نتاج مفاوضات معقّدة تؤكّدها الصراعات، بين وجهات نظر مختلفة تتشكّل في أيّ مجتمع ديني. ومن ثم يقدّم القانون نفسه بوصفه حدوداً لا يمكن تجاوزها، والحدّ الرمزي الصارم ليس لتحديد الهوية الدينية فحسب، بل أيضاً الهُوية الاجتماعية لجميع من يعرفون أنفسهم في رسالة دينية معينة.

أمّا السؤال الثاني (ب) فيتعلق بعلاقات القوة الواقعة في دين ما بين من يمتلكون سلطة التحكم في الحدود الرمزية التي أنشأها القانون (ومن ثم تمييز الحدّ بين الأورثوذكسية والهرطقة) وبين من لا يفعلون ذلك. وهنا ترانا نتعامل مع تقسيم عمل ديني بين رجال الدين وعامة الناس نجده في كثير من الأديان الكبرى: في جزء من المسيحية (خاصة الكنيسة الكاثوليكية والأورثوذكسية)، وفي جزء من الإسلام (الشيعة على سبيل المثال) وكذلك في الهندوسية الكلاسيكية؛ إذ يوجد تمييز بين البرهمن والطبقات الدنيا.

وعلى هذه الخلفية، يأتي السؤال الثالث (ج) ليختصّ وضوحاً بالجوانب السوسيولوجية، التي إذا ما أردنا تفسيرها تفسيراً أفضل، فسنأخذ مثالاً يتعلّق بالعالم الإسلامي، والذي لا يقتصر عليه بأيّ حال من الأحوال، مثلما سنرى.

قانونُ الله وقوانينُ الإنسان: حالة الإسلام

عند فحص الوثائق المعنية بحقوق الإنسان التي وضعت في العالم الإسلامي على مدار السنوات العشرين الأخيرة من القرن العشرين، سنلحظ ملمحاً لعقبة كؤود تبدو حائلاً بين ولاء الإسلام الكامل والشامل لثقافة حقوق الإنسان الحديثة (Borrmans, 1993; Caspar, 1983; Redissi, 2000; Sahlieh, 1994). وجدير بالذكر في هذا المقام أنّ كثيراً من البلدان التي تدعى إسلامية، بما فيها أفغانستان وإيران، كانت موقّعة على إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان عام ١٩٤٨، والسعودية فقط هي التي أحجمت عن التصويت. وعلى الرغم من الولاء الصوري لهذا الإعلان، فإن بعض البلدان ذات الأغلبية المسلمة مثل السودان وباكستان وإيران إلى جانب السعودية، بدأت في نقد الإعلان لإخفاقه في مراعاة السياق الثقافي والديني للدول غير الغربية. وفي عام ١٩٨١ شدّد مندوب إيران في الأمم المتحدة، على سبيل المثال، على أنّ الإعلان قد وضع بنهج يهودي ـ مسيحي، ومن ثم، لا يمكن تطبيقه على المسلمين؛ لأنه لا يعكس القانون الإسلامي. ويمكننا فهم السياق الذي روّجت فيه إيران (بعد الثورة التي قادها الخميني) والسعودية لتنقيح إعلان القاهرة.

لا يزال إعلان القاهرة الصادر عام ١٩٩٠ أحدث وأوضح ميثاق للحقوق تصدره دول تسودها التقاليد الإسلامية، تجمّعت معاً في منظمة المؤتمر الإسلامي العالمي. وهو يضمّ مادتين (الرابعة والعشرون والخامسة والعشرون) تتركانا في حالة يقين أنه عند تعارض حقوق الإنسان والشريعة، تتغلب الأخيرة. وهي إشارة إلى نوع من المعيار الجوهري المطلق (Grundnorm) يعتقد أنه غير بشري، بل موحى مباشرة من الله. بتعبير آخر، لا تمتلك حقوق الإنسان أساساً مستقلاً، مقارنة بحقوق الله. والسبب الرئيس في هذا هو، بحسب الفقه الإسلامي، أنّ كلّ البشر يولدون على فطرة الإسلام والإيمان بإله واحد. غير أنّ العالم الإسلامي لديه في الغالب صعوبة فيما يتعلّق بتغيير الدين. خاصة، أنّ إمكانية التخلّي عن الدين الذي وُلد عليه المرء (الإسلام) لا تعتبر حقّاً من حقوق الإنسان بل شرّ مستطير، يدرج بوصفه جريمة خطيرة يعاقب عليها القانون. ولأنّ من يتركون الدين يتركون أيضاً مجتمع المؤمنين (الأمة) فإنهم يضعون أنفسهم ضد النظام

الاجتماعي والسياسي الذي يستقي معناه وأساسه من العضوية المشتركة في الإيمان. ومن ثم، يعدّ التخلّي عن العقيدة في الوقت نفسه رفضاً للحقيقة الإلهية وتصرّفاً فيه عصيان القوى التي تفسّر، مثلما الحال في المسيحية في القرون الوسطى، سبب دعم توما الأكويني لعقوبة الموت جزاء الهرطقة.

لذا تشكّل قضية الردة عن الدين، إلى جانب قضايا أخرى نقطة رصد جيدة يمكن من خلالها رؤية الصعوبات التي تعتري تقبّل العالم الإسلامي حقوق الإنسان تقبّلاً كاملاً. وعلى الرغم من ذلك في كثير من البلدان الإسلامية التي تكشف حرية أكبر لشيوع الناس والأفكار، نجد الاهتمام بموضوع حقوق الإنسان قد زاد، إلى أن وصلت موجة جديدة من الحركات الراديكالية، كانت قد ظهرت الاتحادات وجمعيّات للدفاع عن حقوق الإنسان في بلدان مثل تونس ومصر والمغرب والجزائر. وفي الوقت الذي لا يزال المجتمع المدني يتمتع بقدر من الحرية في تلك البلدان، كان من الممكن مناقشة حماية الحقوق الأساسية للفرد وكيفية الدفاع عن حقوق الإنسان التي تنتهكها السلطة السياسية. وتفكير بعض المسلمين في هذه القضايا إنما يوفّر إمكانية التوفيق بين حقوق الإنسان العالمية وشريعة الله: على سبيل المثال يكتب خالد أبو الفضل: «حقيقة أن حقوق الناس تأتي في الأولوية على حقوق الله على هذه الأرض يعني بالضرورة أن حقّ الله المزعوم يجب أن لا يُستخدم في انتهاك حقوق البشر» (El Fadl, 2004: 27-28).

بناء على ما تقدّم، فإنّ إعلان القاهرة ١٩٩٠، الذي وقّع عليه وزراء خارجية الدول الأعضاء في منظمة المؤتمر الإسلامي، يمكن تفسيره بوصفه علامة للاعتراف المزدوج: فهو من ناحية اعتراف بالسلطة المعنوية للأمم المتحدة، ومن ناحية أخرى اعتراف بمزاعم الحركات الاجتماعية المؤكّدة لحقوق الإنسان والمدافعة عنها في كثير من البلدان الإسلامية. ويمثّل الإعلان نقطة النهاية في رحلة شاقّة وطويلة. فقد استغرق أكثر من عشر سنوات لصياغته وجاء نتاجاً لكثير من التفاوض بين زعماء الدول الأعضاء الذين دافعوا بتعنّت عن الشريعة وبين مَن هم أكثر انفتاحاً على التفسير الحداثي لها.

ويرجع استخدامنا للمفردتين «بتعنّت» و«حداثي» في هذا السياق إلى

العلاقة بين الشريعة وإنشاء قانون وضعي في الدول التي نشأت حديثاً بعد الاستعمار في البيئة الإسلامية. فالشيء الذي يميّز هذين الوضعين عن بعضهما بعضاً هو الدور المسند إلى الشريعة والمعترف به في الدستور في تراتبية مصادر القانون. فإعلان أنها المصدر الرئيس الوحيد شيء، واعتبارها مصدراً من بين مصادر كثيرة ممكنة شيء آخر تماماً؛ إذ يأتي التغيّر الحديث في الدستور المصري على سبيل المثال ليحوّل الوضع من الحالة الثانية إلى الحالة الأولى، أي بدلاً من اعتبارها مصدراً (ضمن مصادر أخرى ـ م) أصبحت هي المصدر حصراً. وهذا تراجع يفضي إلى قبول الصفة الحصرية للقانون الديني بعد فترة طويلة من بناء فضاء مستقل يحكمه القانون، وهو إرث الثقافة القضائية والإدارية للإمبراطورية العثمانية، وحركة **التنظيمات** (الإصلاحية) التي نجحت أخيراً في علمنة الدولة التركية عام ١٩٢٣. وهذا ما يفسّر سبب وقوع معظم الاتهامات البغيضة والمحرجة بالردّة ضد المثقفين والمدافعين عن حقوق المرأة في مصر مؤخّراً. فقد كان على المجتمع المصري، الذي هو حديث ومنفتح، أن يدفع ثمناً فادحاً للحد من نموّ الحركات الإسلامية المتشددة أيديولوجياً في رغبتها في العودة إلى نقاء الشريعة وطبيعتها المتكاملة (Babés and Oubrou, 2002; Zayd, 2000).

في كثير من الدول، نما جهاز القانون الوضعي إلى جانب المعايير القائمة على الشريعة. وهذا ما تحقق أحياناً بقليل من العلانية والحذر الشديد من جانب الطبقة الحاكمة، ومكّنها من الالتفاف على المشكلات العصية التي كان لها لولا ذلك أن تشكّل خطراً على إدارة البلاد التي قصدوا تحديثها. وثمة أمثلة كثيرة على هذا، لكنني سأكتفي بواحد فقط، لإعطاء فكرة حول التحدي المعقّد الذي كان على كثير من الفئات الحاكمة أن تواجهه في البلاد الإسلامية، وحالفهم النجاح في بعض الأحيان. وهنا أشير إلى المعايير التي تعرف في التقاليد الفقهية والدينية الإسلامية بمعايير الأحوال الشخصية المأخوذة من الشريعة (Mayer, 1999).

من الناحية التاريخية، هناك عدد من المصادر وضعت الأساس المعياري للشريعة وتطبيقها. ووفقاً لمذهب الشافعي (توفي في القاهرة سنة ٢٠٤هـ/ ٨٢٠ م)، وهو واحد من المذاهب الأربعة الرئيسة التي يقرّها المسلمون السنّة، فإنّ هذه المصادر هي القرآن، وأقوال وأفعال النبي

(الحديث)، والإجماع (الفقهاء) والقياس(*). وبعيداً عن القرآن الذي يتضمّن في حقيقة الأمر عدداً محدوداً من المبادئ القانونية (نحو ٢٥٠ آية من إجمال ٦٠٠٠ آية) فإنّ بقية المصادر تأتي من كتلة الأقوال والأفعال التي تمت إعادة ترتيبها وتنظيمها وفقاً لمعيار الثقة الصارم (والفضل في ذلك يعود إلى فقيهيْن من القرن الحادي عشر قلّصا العدد غير المعقول من الأحاديث ـ الذي وصل تقريباً إلى ستين ألف حديث! ـ إلى عدد أكثر منطقية يقرب من ألفي حديث اعتُبرت جديرة بالنقل) ووفقاً لتجميع الفتاوى الشرعية عبر الزمن. وتظهر معايير التشريع الشخصي من القياس في ضوء العقيدة على يد خبراء في الدين (العلماء) وقانونيين (فقهاء) وقضاة، مع خضوع الخبراء في المعرفة الدينية لسلطة الخلفاء السياسية في الإمبراطوريات الإسلامية الكبرى في الماضي (Al-Jabri, 1996; Aroui, 1992; Mernissi, 1990; Tozy, 1999; Matvejeviæ 2005).

وبناء على هذا التوضيح، يمكننا الانتقال هنا إلى مثال تعدّد الزوجات؛ ففي عام ١٩٥٦ ألغى الحبيب بورقيبه زعيم تونس المستقلة الذي لم يكن عليه أي خلاف آنذاك تعدّد الزوجات. أُعطي سببان لذلك: **أحدهما** استند إلى تفسيره لموضوع في القرآن يذكر تعدّد الزوجات (في سورة النساء الآية الثالثة)، بينما كان السبب **الآخر** يبرّر اختياره على أرضية أكثر عملية. وبتعامله مع السبب الأول، نرى بورقيبه يبيّن أنّ النبي في حقيقة الأمر حثّ الرجال على الزواج من امرأة واحدة فقط إن لم يستطيعوا معاملتهن بعدل في حال وجود زوجتين أو ثلاث أو أربع على أقصى تقدير. وذكر بورقيبه أنه مع استقلال تونس أخيراً وحاجتها إلى التحديث والتطور، لم يعد من الواقعي تخيّل أيّ فرد قادر على احترام المبدأ القانوني للعدل بين أكثر من زوجة. ومن ثَم، يصبح من المستحيل على أساس اقتصادي لأيّ رجل أن يحتفظ بأربع زوجات؛ إذ يمكن الإخلال بهذا المبدأ. وكان تأثير هذا القرار التاريخي بداية تحرّر المرأة في تونس، بصورة لم يكن لها مثيل في أيّ بلد مسلم آخر. وبعد إلغاء تعدّد الزوجات، تولّى رفعُ سنّ الزواج والتعليم الإلزامي للبنات بقيةَ الأمر. واليوم، تعدّ العقبة الأخيرة أمام المساواة بين الرجل والمرأة على الأقلّ بقدر تعلّق الأمر بالتشريع (استغرق الأمر وقتاً

(*) في تطبيق النصوص على الوقائع التي لا يوجد لها حكم واضح نصاً (المترجم).

طويلاً لدمجه في الحياة اليومية) هي التغلّب على المعيار القرآني الذي يعطي النساء فقط نصف الإرث الممنوح للرجل.

يمنحنا المثال المقتبس فكرة ما عن المشكلة الأساسية التي تكمن وراء العلاقة بين الإسلام وحقوق الإنسان، والتي تتعلّق بالجوانب الدينية والاجتماعية والفقهية والسياسية. ويمكن التعبير عن هذه المشكلة على النحو الآتي؛ إذ تتمثّل الصعوبة الكبرى في تقبّل الإسلام الكامل لأنموذج حقوق الإنسان، متمثّلة في الأمم المتحدة، في صعوبة بنيوية؛ لأنها تتعلّق بغياب مبدأ شرعية السلطة (Pace, 2004). قد يشكّل الأمر مفارقة، ولكن الاعتقاد الإسلامي بأن دور النبوة انتهى بمحمد له نتائج غير متوقّعة: فبعد النبي، لا يتأتى لأحد سلطة تفسير الوحي الأصلي، على الأقل مبدئياً. وفي الوقت نفسه، وتحديداً بسبب استمرار التاريخ بعد وفاة محمد سنة ٦٣٢م، كان الاجتهاد في التفسير يجري على مدار ثلاثة قرون على الأقلّ بعد موته: بين كلام الوحي وحياة مجتمع المؤمنين تمّ مدّ جسر يتمثّل في القانون. وبين الدين والسياسة (الحكومة والمجتمع) يقف القانون. ومن دون بنيته المذهلة في العلم الفقهي لما امتلك الإسلام القوة الدافعة إلى التوسّع التي ميزته حتى سنة ١٢٥٠م. وهذا ما يعني أن التقليد التفسيري المتميز موجود، وهو ما نجح في ربط الرسالة النبوية والمبادئ التنظيمية للحياة في المجتمع. ولو كان الأمر كذلك، لماذا إذاً يبدي العالم الإسلامي اليوم كلّ هذا القدر من المقاومة لنموذج حقوق الإنسان؟ ألا يمكن إعادة فتح باب التفسير، واستخدام العقل، بنور الإيمان، لتطوير جزء إنساني من القرآن والأحاديث؟

في التحليل الأخير، علينا اكتشاف ما إذا كانت هناك رسالة إنسانية في القرآن أم لا، ولو كانت موجودة، لماذا أدغمت بكوابح الشريعة، وأخيراً إذا كان ممكناً في ضوء الجدال الدائر في العالم الإسلامي المعاصر، تحرير هذا الجدال من التغليف المفروض عليه عبر تاريخ الإرادة السياسية. هذه الإمكانية يدعمها اليوم علماء مثل نصر حامد أبو زيد (Abû Zayd, 1999)، وعبد الله نعيم (Na'im, 1990)، وكذلك الزعماء الروحانيون المستنيرون مثل المفكر السوداني محمود طه (Taha, 1987)، (الذي حُكم عليه بالموت لأفكاره الإصلاحية تحت حكم النميري عام ١٩٨٥) أو من جماعات وحركات مختلفة من نساء انخرطن في السياسة والأنشطة الاجتماعية

والأكاديمية، ممن ظللن يحاربن من أجل إصلاح جذري للشريعة (WLUML, 2003).

حقوق الإنسان والحقوق الدينية: مسائل سوسيولوجية

بقدر أهمية الأمر للعالم الإسلامي، يمكن دراسة مسألة الحقوق من وجهة نظر سوسيولوجية باستخدام انتهاكات الحقوق أو المطالبة بها، بوصفها مؤشرات وأعراض للصراعات الاجتماعية والدينية والسياسية. يمكن أيضاً استخدام نهج شبيه فيما يتعلق بديانات أخرى. فدراسة وضع المرأة في الكاثوليكية، على سبيل المثال (يفكر المرء هنا في الخلاف الدائر حول السماح للنساء بممارسة الكهنوت) أو في مجتمعات يهودية معينة شديدة التدين يمكن أن تكون مثمرة بتحليل أنواع التصرفات الدينية ـ الاجتماعية التي تمارسها حركات وجماعات تحارب، باسم حقوق الإنسان الأساسية، من أجل معاملة متساوية بين النساء والرجال في المجال الديني على جميع المستويات. من ناحية أخرى، يمنع الموروث الديني الأبوي الذي ما زال مهيمناً في كثير من الأديان، النساء من التمتع بفرص متساوية في تولي الوظائف الدينية. ومن وجهة النظر هذه، يمكن أن تظهر الدراسة المقارنة للعالميْن البروتستانتي والكاثوليكي بوصفها مجالاً من البحث سواء للمؤرخين أو السوسيولوجيين عموماً (ليس سوسيولوجيو الدين وحدهم). وقد ساعدت ثقافة الحقوق الحديثة في تغيير ظروف المرأة فيما يتعلق بإمكانية الوصول إلى وظائف كهنوتية. وعلى الرغم من ذلك لا تزال الصلات بين الدين ونفي الحقوق الأساسية موجودة في بلدان ما بعد الاستعمار حيث لم تنتشر هذه الثقافة إلا في وقت حديث مقارنة ببلدان أخرى، وذلك على الرغم من حقيقة أنه حتى في الدول القومية الحديثة نسبياً، التي تشكلت من عام ١٩٤٥ إلى ستينيات القرن العشرين وسبعينياته، هناك جماعات وحركات حقوقية منظمة جيداً.

أحد الأمثلة على الصعوبة المستمرة في التغلّب على أشكال التمييز بين الجنسين، المبرّرة على أسس دينية، يمكن أن نجده في النسق الديني الهندوسي. فهي ما زالت تستند إلى تقسيم طبقي صارم (الجاتي (Jati) باللغة

السنسكريتية) التي تضع الأفراد دون مساواة على أساس سلم اجتماعي يحتلّ قمّته البرهمن وفي قاعدته من يُعتقد أنّهم غير أنقياء، ومن ثم منبوذون (الأفارنا (Avarna) والداليت (Dalit): ما يعني حرفيّاً من هم بلا لون ومقموعون). ويعود هذا النظام إلى الألفية الثانية قبل الميلاد عندما أدخله الغزاة الهندو ـ آريون (IndoAryan)، وقد قُنّن لاحقاً ونقل عبر طبقة معينة من المتخصّصين في المقدّس (البرهمن) الذين على الرغم من إلغاء تلك الطبقات بعد حصول الهند على استقلالها عام ١٩٤٧، ما زالوا يؤيدون هذا البناء، ولا سيما في المجالات الريفية وشبه الحضرية في شبه القارة الهندية. وتظهر الطبقات في المنهجية، بوصفها نتاج تقطيع أوصال جسد إله (في الغالب إله ذكر، وهو ما يستتبع أن النساء قد لا يتمتّعن بالمكانة الدينية الاجتماعية نفسها التي للرجال): كل عنصر يناظر طبقة، ومن ثم فإنّ الأجزاء مجتمعة تناظر نظاماً كونيّاً، وقانوناً أعلى (دارما «dharma»)، إلهيّاً وثابتاً (Weber, 1967 [1917]; Dumont, 1966; Singer and Cohn, 1968; Bayly, 1999; Dirks, 2001). ولأن القانون الديني يمنع زواج الأشخاص المنتمين إلى طبقات مختلفة، فقد ظلّ الزواج المختلط يعتبر إهانة للقانون الإلهي الأسمى. فمن يشرع في الزواج المختلط يوصم بالنبذ، وهو أسوأ وضع يمكن أن يتعرّض له شخص في المجتمع الهندي من وجهة نظر دينية. وفي سعيه لعلاج هذا الوضع، رفع البرلمان الهندي حصة الأماكن المخصّصة في الجامعة للشباب من الطبقات الدنيا، مثل الشودرا (Śudra) (من ينتمون إلى الفئة الرابعة جاتي) والمنبوذين. فضلاً عن ذلك، فإن كثيراً من المنبوذين تحوّلوا إلى المسيحية التي تبدو مقارنة بالهندوسية تحترم المساواة والكرامة الإنسانية. كذلك المنبوذون المعروفون باسم الداليت، تبلغ نسبتهم ٢٤ في المئة من سكّان الهند (٢٥٠ مليون نسمة). وهم يعانون تمييزاً اجتماعيّاً، ولا يتمتعون بحقوق مدنية ولا سياسية، ويقومون بوظائف تعتبر تقليديّاً الأكثر انحطاطاً وتلويثاً وإهانة لمن يمتهنها (دبّاغون، منظفو المراحيض، عمال نظافة، حفّارو القبور، جلّادون، وما شابه ذلك). ويظلّ هذا الوضع قائماً على الرغم من المادة السابعة عشرة من الدستور الهندي لعام ١٩٥٠ التي تلغي رسميّاً الوضع الاجتماعي للمنبوذين. ولم يتوقّف الأمر على عدم تغيير شيء، بل إنّ المصنّفين في عداد المنبوذين انتهى بهم الحال إلى إنشاء عالم ديني نظير خاصّ بهم، بمعابدهم الخاصة، وطقوسهم، وأضرحتهم، إلى غير ذلك، وهو ما يؤكّد

الفصل العنصري الديني ـ الاجتماعي الذي وقع في فخّه ملايين الناس (Human Rights Watch, 1999; Webster, 199; Shah, 2001). وبالمثل، من وجهة نظر هندوسية صارمة، فإنّ من يعتنقون عقيدة دينية مختلفة ويتبعون قوانين أخرى للسلوك قائمة على ديانات أخرى ما زالوا يعتبرون همجاً (مليكا باللغة السنسكريتية)، خاصة من النشطاء الدينيين ـ السياسيين في الهندوسية الأصولية الجديدة (Pace and Guolo, 2002). ومن ثَمّ، فإنّ هذه النظرة تصعب العلاقة كثيراً بين ديانة الأغلبية (الهندوسية) وديانات الأقلية؛ حيث وسمتا معاً تاريخ الهند، مثل الإسلام والمسيحية الدينين اللذين يتمتعان بقدر كبير من النجاح في الأزمنة الحديثة.

ومن ثَم، في بلد مثل الهند، لا يُنظر إلى حقوق الإنسان فقط في ضوء الجوانب الفقهية أو السياسية (أي إنفاذ المبادئ الديمقراطية التي أرساها الدستور الهندي بفضل جهود غاندي ونهرو في تحديث البلاد)، بل من منظور اجتماعي ـ ديني أيضاً. وثمّة حركاتٌ دينيةٌ اجتماعية كثيرة نشِطة في المجتمع الهندي اليوم، تتراوح بين الأصوليين الهندوس الجدد والإصلاحيين، ومن المسلمين الراديكاليين إلى جماعات الداليت التي تحارب من أجل الاعتراف بحقوقها الأساسية، من بينها حرية اعتناق عقيدة أخرى غير الهندوسية. وهم يوفّرون أرضاً خصبة لإجراء تحليل بوسائل قد يجرّبها سوسيولوجيو الدين لفهم الصراعات الدينية ـ الاجتماعية المتواصلة، والانقسامات الداخلية في الهندوسية نفسها، وكذلك التوترات الدينية التي تنعكس على السياسة، وأخيراً الوظيفة الاجتماعية الدينامية للنضال من أجل حقوق الإنسان، وكيف يسهم كلّ هذا في التغيّرات الثقافية والاجتماعية المستمرة في الهند المعاصرة (Sen, 2004).

لقد طوّرت الهندوسية، مثل غيرها من الديانات، بنى قانونية محدّدة، وهو ما ينطبق أيضاً على سبيل المثال على اليهودية والإسلام ومسار السيخ. وللكنيسة الكاثوليكية قانونها الخاص، القانون الكنسي، الذي ينظم الحياة الداخلية لأعضائها والعلاقات القانونية لسرّ الزواج. وفي المجتمعات الحديثة متعدّدة الثقافات، يثير وجود قوانين دينية كثيرة مشكلات التعايش والاعتراف من الدولة (Ferrari, 2002)، سواء أكانت الدولة علمانية متشددة (مثلما هو الحال في فرنسا) أم على استعداد للاعتراف بوظيفة عامة للكنائس والطوائف

الدينية. وعلى أية حال، وضع سوسيولوجيو الدين على مدار السنوات القليلة الماضية على جدول أعمالهم موضوع يرتبط بشكل أو بآخر بحقوق الإنسان. وهذا هو المطلب الذي رفعته مجتمعات دينية معينة (هندوس، مسلمون، يهود، سيخ) إلى السلطات العامة لتطبيق قوانين الأديان المتعددة، بدلاً من تطبيق معايير القانون العام المشترك (Menski, 2003; Pearl and Menski, 1998).

من الناحية السوسيولوجية، يمكن القول إن الصراع ينشأ عندما يكون تطبيق قاعدة معينة حاضرة في القوانين الدينية لمجتمع أو آخر في تناقض واضح ليس مع معايير قانون الدولة نفسه فحسب، بل مع حقوق أساسية بعينها أيضاً (حرية الاعتقاد أو عدم الاعتقاد، وحرية اختيار شريك الحياة، والدفاع عن الحق في السلامة النفسية ـ الجنسية للمرء، إلى غير ذلك). ومن المثير للاهتمام أيضاً عند سوسيولوجيي الدين تحليل الصراعات التي تنشأ في هذا المجال؛ لأنه قد يؤدي بنا إلى فهم أفضل لعمليات التغيّر التي تجري الآن في أوروبا وعموماً في البلدان التي تصبح يوماً بعد آخر مجتمعات متعددة الديانات ومتعددة الإثنيات.

خاتمة

تمثّل قضية حقوق الإنسان موضوعاً للبحث السوسيولوجي، ولا سيما لسوسيولوجيا الدين، وذلك لسببين وجيهين على الأقلّ، خاصة في تلك المجتمعات التي تتحوّل يوماً بعد يوم إلى مجتمعات متعدّدة الثقافات والأديان.

أولاً عندما نتحدّث عن حقوق الإنسان، فإننا في الحقيقة نحقّق في واحدة من أكثر التناقضات حدة في المجتمع الحديث؛ إذ أنه يمجّد صدارة الحرية الفردية وحرمتها، هذا من **ناحية**، ومن **ناحية أخرى**، يتوقع من الأفراد الاعتراف بوجود مبدأ أخلاقي قانوني عالمي عام أو شامل واحترامه. ونحن نقترب من الجدال المعاصر بين الليبرالية والمجتمع فيما يسمّى المجتمعات متعددة الثقافات والأعراق وإدارة التوتّر القائم بين القيم الحاكمة كي تتحول إلى قيم مشتركة بين جميع الموطنين والزعم بأنها مسموحة فقط في حدود مراعاة القانون الديني لجماعة واحدة في الدولة. وينشأ التوتر نفسه عندما يوجد في كثير من المجتمعات المعاصرة مواجهة حادة بين الدولة وما

يسمّى الطوائف. ومثلما يشير ريتشاردسون (Richardson, 2006a; 2006b)، فإن جميع هذه المسائل يمكن دراستها في سوسيولوجيا الدين وسوسيولوجيا القانون، بسبب أن علاقة التعددية بالحرية الدينية لا تتعلق بالبعد القانوني ـ الاجتماعي لهذه القضية فقط، بل ببناء هوية جماعية للأمة أيضاً، أو التمثيل الاجتماعي للعلاقة بين الأغلبية والأقليات في المجال الديني (Luca, 2004).

يعني هذا أنّ كلّ مجتمع (بصرف النظر عن الأفراد الذين يشكّلونه) يحتاج إلى الاعتقاد بوجود نواة من القيم والمعايير المشتركة والعامة. ومن ثَم تصبح حقوق الإنسان موضوعاً للدراسة السوسيولوجية لأنها تعود إلى مسألة العلاقة بين الأخلاق والمجتمع وكذلك ـ للالتزام بتعاليم دروكايم ـ العلاقة بين المقدّس والمجتمع. والرابط **الثاني** بين حقوق الإنسان والسوسيولوجيا، وسوسيولوجيا الدين، استتباعي: قد تشكّل حقوق الإنسان مؤشّراً قويّاً على نوع الصراع المتكرر في تاريخ المجتمع الإنساني والذي يمكننا تصنيفه بوصفه صراعاً على القيم، كونه غير مرتبط مباشرة بمصالح معينة أو بُعد نفعي في الحياة الإنسانية، بل بالأحرى يتعلق بأفعال **الإرادة الإلهية**.

المراجع

Al-Jabri, Muhammad (1996). *La Ragione Araba*. Milan: Feltrinelli.

Babès, Leila, and Tariq Oubrou (2002). *Loi d'Allah, Lois des Hommes*. Paris: Albin Michel.

Bayly, Susan (1999). *Caste, Society and Politics in India from the Eighteenth Century to the Modern Age*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Borrmans, Maurice (1993). *Islam e Cristianesimo*. Milan: Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline.

Caspar, René (1983). «Les Déclarations des droits de l'homme en Islam depuis dix ans.» *Islamochristiana*: vol. 9, pp. 59-78.

Dirks, Nicholas (2001). *Castes of Mind: Colonialism and the Making of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dufour, Alfred (1991). *Droits de l'homme, droit naturel et histoire*. Paris: PUF.

Dumont, Louis (1966). *Homo Hierarchicus*. Paris: Gallimard.

El Fadl, Khaled Abou (2004). *Islam and the Challenge of Democracy*. Princeton: Princeton University Press.

Ferrari, Silvio (2002). *Lo Spirito dei Diritti Religiosi: Ebraismo, Cristianesimo e Islam a Confronto*. Bologna: Il Mulino.

Flusser, David (1968). *Jesus*. Reinbeck: Rowohtl Taschenbuch Verlag.

Human Rights Watch (1999). *Broken People: Caste, Violence against India's Untouchables*. New York: Human Rights Watch.

Jellinek, Georg (1901). *The Declaration of the Rights of Man and of Citizens: A Contribution to Modern Constitutional History*. New York: Holt and Co.

Joas, Hans (2006). "Max Weber and the Origin of Human Rights: A Study on Cultural Innovation." in Institute for the International Integration Studies Discussion Papers Series, 145, Dublin, pp. 1-22.

Kymlicka, Will (1991). *Liberalism, Community and Culture*. Oxford: Clarendon Press.

Laroui, Abdallah (1992). *Islam e Modernità*. Genua: Marietti.

Luca, Nathalie (2004). *Les Sectes*. Paris: PUF.

Luhmann, Niklas (2002). *I Diritti Fondamentali Come Istituzione*. Bari: Dedalo.

Marx, Karl (2000 [1844ï). *On the Jewish Question*. in: *Selected Writings*. Edited by David McLellan. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press.

Matvejević Predrag (2005). "Islam, Laicità e Diritti Umani." in M. Nordio and G. Vercellin (eds.). *Islam e Diritti Umani: Un (Falso?) Problema*. Reggio Emilia: Diabasis, pp. 96-102.

Mayer, Elizabeth (1999). *Islam and Human Rights*. Boulder, Col.: Westview Press.

Mendus, Susan (1999). *The Politics of Toleration*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Menski, Werner (2003). *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*. New Delhi: Oxford University Press.

Mernissi, Fatima (1990). *Le Sultane Dimenticate*. Genua: Marietti.

Na'im, Abdullahi (1990). *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Pace, Enzo (1996). "Introduction." in: A. E. Durkheim, *Per una Definizione dei Fenomeni Religiosi*. Rome: Armando, pp. 9-29.

_______ (2004). *Sociologia dell'Islam*. Rome: Carocci.

_______ and Renzo Guolo (2002). *I Fondamentalismi*. Rome; Bari: Laterza.

Pearl, David, and Werner Menski (1998). *Muslim Family Law*. London: Sweet and Maxwell.

Redissi, Hamadi (2000). «L'universalità alla Prova delle Culture: Le Dichiarazioni Islamiche dei Diritti dell'Uomo.» in: P. C. Bori, G. Gilberti, and G. Gozzi (eds.). *La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo Cinquntanni dopo*. Bologna: Cleub, pp. 108-123.

Richardson, James (2006a). "Religion in Public Space: A Theoretical Perspective and Comparison of Russia, Japan, and United States." *Religion Un, Staat Gesellschaft*: vol. 1, pp. 45-61.

_______ (2006b). "The Sociology of Religious Freedom: A Structural and Sociological Analysis." *Sociology of Religion*: vol. 67, no. 3, pp. 271-294.

Rosati, Massimo (2002). *Solidarietà e Sacro*. Roma; Bari: Laterza.

Rousseau, Jean Jacques (2003 [1762]). *On the Social Contract*. New York: Dover-Thrift Editions.

Sahlieh, Sami Aldeeb Abu (1994). *Les Musulmans face aux droits de L'homme*. Bochum: Winkler.

Singer, Milton, and Bernard Cohn (1968). *Structure and Change in India-Society*. Chicago: Aldine.

Sen, Amartya (2004). *La Democrazia degli Altri*. Milan: Mondadori.

Shah, Ghanshyam (ed.) (2001). *Dalit Identity and Politics*. New Delhi: Sage.

Taha, Mahmoud (1987). *The Second Message of Islam*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Touraine, Alain (1997). *Pourrons-Nous Vivre Ensemble?* Paris: Fayard.

Tozy, Muhammad (1999). *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses de Sciences-Po.

Troeltsch, Ernst (2002 [1923]). *Naturrecht and Humanität in der Weltpolitik*. In *Sehriften zür Politik and Kulturphilosophie* (1918-1923), Kritische Gesamtausgabe, xv. Berlin, 493-512.

Viola, Francesco (1999). *Identità e Comunità: Il Senso Morale della Politica*. Milan: Vita e Pensiero.

Waldron, Jeremy (ed.) (1987). *Nonsense upon Stilts*. London: Methuen.

Weber, Max (1967 [1917]). *The Religion of India: The Sociology of Hinduism and Buddhism*. New York: Free Press.

Webster, John (1999). *Religion and Dalit Liberation*. New Delhi: Manohar.

WLUML (Women Living Under Muslim Laws) (2003). *Knowing Our Rights: Women, Family, Laws and Customs in the Muslim World*. New Delhi: Zubaan.

Zayd, Nasr Abû (1999). *The Qur'ân: God and Man in Communication*. Leiden: University of Leiden Press.

________ (2000). *Critique du discourse religieux*. Arles: Actes Sud.

قراءات مقترحة

De Loubier, Patrick (1994). "Sociology of Human Rights: Religious Forces and Human Rights Policy." *Labour and Society*: vol. 10, pp. 97-104.

Keown, Damien (1992). «A Bibliography on Buddhism and Human Rights.» *Journal of Buddhist Ethics*: vol. 2, pp. 1-10.

Mayer, Elizabeth (1999). *Islam and Human Rights*. Boulder, Col.: Westview Press.

Na'im, Abdullahi (2005). "Human Rights and Scholarship for Social Change in Islamic Communities." *Muslim World Journal of Human Rights*: vol. 2, no. 1, pp. 15-26.

_______ , Gort Jerald and Jansen Hendrik (eds.) (1994). *Human Rights and Religious Values*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Pearce, Tola Olu (2005). "Human Rights and Sociology: Some Observations from Africa." *Social Problems*: vol. 48, no. 1, pp. 48-56.

Sahlieh, Sami Aldeeb Abu (1994). *Les Musulmans face aux droits de L'homme*. Bochum: Winkler.

Senturk, Recep (2005). "Sociology of Rights: I Am Therefore I Am Right: Human Rights in Islam between Universalistic and Communalistic Perspectives." *Muslim World Journal of Human Rights*: vol. 2, no. 1, pp. 13-24.

Sjoborg, Gideon, Elizabeth Gill, and Norma Williams (2001). "A Sociology of Human Rights." *Social Problems*: vol. 48, no. 1, pp. 11-47.

Turner, Bryan (1993). "Outline of a Theory of Human Rights." *Sociology*: vol. 27, no. 3, pp. 489-512.

_______ (2006). *Vulnerability and Human Rights*. Philadelphia: Penn Sylvania State University Press.

_______ [et al.]. (1995). "Symposium on Human Rights and the Sociological Project." *Journal of Sociology*: vol. 31, no. 2, pp. 1-44.

Verschraegen, Gert, and Ronald Tinnvelt (2006). *Between Cosmopolitan Ideals and State Sovereignty*. Houndmills: Palgrave Mcmillan.

القسم الخامس

العولمة والأصولية والهجرة والتنوّع الديني

الفصل الخامس والعشرون

العولمة ومناصرة الثيوقراطية والديانة المدنية المسيّسة

رولاند روبرتسون

الحجّة

تتمثّل حجّتي في هذا الفصل في أن أحد الملامح الأكثر محورية للظرف العالمي المعاصر هو وجود توتّر يتنامى سريعاً بين البحث الخلافي والمنتشر عن هُويّات وطنية مصاغة بصراحة، من **جهة**، يقابله من **الجهة الأخرى** تقدير متزايد للعقائد الدينية داخل المجتمع، بما تنطوي عليه هذه الزيادة من إشكاليات. وهذا هو الحال على الرغم من - بل بسبب ولو جزئيّاً - الترويج الهجومي للأفكار الإلحادية والعلمانية السافرة من قِبل مفكّرين بارزين في المملكة المتحدة والولايات المتحدة (Dawkins, 2006; Dennett, 2006; Davis, 2007; Hitchens, 2007)[1]. يرسخ هذا التوتّر في خاصيتين رئيستين من خصائص العولمة نفسها: زيادة الاتصال (أو الترابط) على مستوى العالم والوعي العالمي المتزايد. وإحدى نتائج التوتّر، في رأيي، هي التحول في اتجاه **نوع جديد** من الثيوقراطية (theocracy). وهو تحول يتم تسهيل مساره عن طريق ما وصفه بكورا (Pecora) أنه «الانجراف الشمولي للدولة القومية

---

(١) أكّد جونز (Jones, 2007) في إشارة محدّدة إلى دوكينز (Dawkins) أنّ «ثمة مذهباً شموليّاً ملهماً في بريطانيا متخفياً ببراعة. وهو متخفٍّ؛ لأن من يحتمل تحولهم إلى ديكتاتوريين - وهم كثر - يزعمون أنهم أكثر تسامحاً منك. وهم يختبئون تحت قناع مناهضي العنصرية، ومناهضي رهاب المثلية، ومناهضي ممارسي التمييز على أساس الجنس. ولكن ما هم بصدد معارضته فعلياً هو شيء مختلف تماماً. إنهم. . . ضدّ الله، وما يريدونه بالفعل هو محو الدين، وجميع المؤمنين، من على وجه البسيطة». وقد عزّزت الردود القوية على دوكينز بالتأكيد تحويل الدين إلى موضوع محوري في زمننا. انظر على سبيل المثال: (Ruse, 2005; McGrath, 2007; Ward, 2006; Robertson, 2007a).

في القرن العشرين. . . (في) حقبة الظلام، حيث تعيد العقلانية العلمانية اكتشاف ما تزعمه من صفة دينية لأصولها ووظائفها» (Pecora, 2006: 129; Losurdo, 2004; Gray, 2007: 74-145). ثمة موضوع رئيس في هذا الفصل هو الصلة بين «الثيوديسيا» (أو العدالة الإلهية) (theodicy) والشمولية. أمّا الموضوع المسكوت عنه نوعاً ما، فهو رفض أطروحة العلمنة (Robertson, 2007a).

ويمكن القول إن وجهة نظري بشكل عام مستلهمة من أطروحة دوركايم فيما يتعلّق بالرابط الحتمي بين الدين والمجتمع، وزيادة على ذلك، ما يرتبط بدرجة وثيقة بزعمه الأكثر تحديداً من أنّ الدين هو المؤسسة السياسية الرئيسة. وقد كانت حجّته في هذا الصدد شبيهة بحجّة مفكّرين فرنسيين سابقين، خاصة سان سيمون (Saint-Simon)، وتوكفيل (Tocqueville) (Robertson, 1985). والطريقة الأخرى للتفكير في العلاقة بين السياسة والدين هي التي أشار إليها غراي (Gray, 2007: 38) في جداله الحديث حول أنّ «علم السياسة الحديث هو مجرد فصل في تاريخ الدين». ويجادل غراي هنا بأنّ الأفكار الطوباوية أعيد إحياؤها، بدرجة ما من خلال عصر التنوير الأوروبي، ملاحظاً أن المعتقدات الطوباوية موجودة ضمناً في فكرة كمال الوجود البشري. وهو مثلما يرى غراي: «هدف يتكامل مع النزعة الشمولية» فيما يؤكّد أنّ أمريكا هي بلد تأسس على أفكار طوباوية.

يرى غراي أن هناك رابطاً مباشراً بين مارغريت تاتشر (Margaret Thatcher) وطوني بلير (Tony Blair) مبناه هو تفاؤلهما المرتبط بالألفية حول المستقبل، زاعماً باقتناع أيضاً أنّ الرئيس بوش الابن ورئيس الوزراء بلير كليهما «رأى التاريخ بوصفه تجلياً لخطة إلهية وأن من ملامح رؤيتهما أن هذه الخطة لا يراها إلا المؤمنون. . . وإذا تطلب الأمر أن تقوم بالخداع لتنفيذ خطة الرب فلا يمكن اعتبار ذلك غشاً» (Gray, 2007: 101). وفي رأي الاثنين، كان التقدّم الإنساني أمراً بدهيّاً، لكنه لا يمكن فهمه قطّ بواسطة المفاهيم العلمانية وحدها. وقد وصلا إلى ذروة الطوباوية النامية في السياسة الغربية إلى حد أن أهدافهما كانت «لا تقلّ عن خلاص البشر» (Gray, 2007: 105-106).

يبدو أن تأكيد الحرية الدينية والاختيار الديني ـ وهو من الأمور الراسخة

تقليدياً في الولايات المتحدة ـ من النظرة الأولى في صدام مع فكرة الثيوقراطية. وعلى الرغم من ذلك، تجلّت الثيوقراطية في محاولات صياغة ديانات مدنية في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة وغيرها تتّصف نسبيّاً بالجمود العقائدي والانغلاق. وضغط العالم ككلّ، وضغط الدول القومية بطريقة تجعل صياغة هويات وطنية قاطعة تبدو ضرورية لنخبها السياسية، هو المسؤول إلى حدّ كبير عن هذا. والنتيجة أنّ مفهوم الديانة المدنية، الذي بشّر به بيلا (Bellah) بصورة مؤثرة، بالإشارة أساساً إلى الحرب في الهند الصينية أواخر ستينيات القرن الماضي، أصبح صادراً عن أسلوب ثيوقراطي ـ أو سياسي ـ ديني ـ رفضه بيلا نفسه رفضاً شديداً (Bellah, 1967; Bellah and Hammond, 1980; Robertson, 1978: 148-185).

يركز هذا الفصل على المملكة المتحدة والولايات المتحدة، وذلك من جهة؛ كونهما تمثّلان حالتي اختبار لافتتين للنظر، بمعنى أنهما تعتبران تقليدياً مجتمعين ديمقراطيين ليبراليين ـ بمعنى أنه لا يمكن للمرء أن يتوقّع، على الأقل، أن يتطور فيهما شيئاً مثل الثيوقراطية. وبهذا القول، فإنّ إنكلترا (بصفتها «قلب» المملكة المتحدة) وبفضل امتلاكها كنيسة رسمية راسخة وقوية سياسيّاً، أحياناً ما يوصف حكمها بأنه ثيوقراطي «خفيف» (lite). وعلى الرغم من ذلك، فإنّ هذا الوصف ليس له أية صلة بالواقع الآن. أمّا الولايات المتحدة، فإنّ لديها تاريخياً مناطق ذات ميول ثيوقراطية، مثل مستعمرة خليج ماساتشوستس البيوريتانية (Puritan Massachusetts Bay Colony) وولاية صحراء المورمون (Mormon State of Desert) التي لم تعمر طويلاً في القرن التاسع عشر في يوتا (Utah)؛ ولكن خلال العقود الثلاثة الأخيرة أو ما يقارب كان هناك مد ثيوقراطي واضح في أمريكا عموماً (Phillips, 2006; Hedges, 2007; Sharlet, 2006; Smith, 2007). فاستخدام فكرة الثيوقراطية ليس غريباً تماماً على المملكة المتحدة أو الولايات المتحدة.

على الرغم ممّا ذكره ماكس فيبر عن أنّ الصورة الوحيدة للثيوقراطية الخالصة تظلّ هي تيبت الدالاي لاما، فقد كان هناك ولا يزال، عدد كبير من الثيوقراطيات. وقد ميّز فيبر نفسه بين الثيوقراطيات والمجتمعات البابوية القيصرية، على الرغم من صعوبة استمرار ذلك في الظروف الحديثة. على سبيل المثال، هل من الأفضل وضع السعودية بمفردها في فئة خاصة؟ على

أية حال، بعيداً عن الميول الأمريكية والبريطانية المذكورة آنفاً، ينبغي لنا الإشارة إلى حالات أكثر تحديداً ووضوحاً مثل إيران وباكستان وإسرائيل والفاتيكان وإمارة أندورا (Andorra)، وآثوس (Athos) (في اليونان) والتونغا الميثودية (Methodist Tonga). ففي الماضي القريب كانت دولة طالبان في أفغانستان مؤهلة أيضاً وربما لا تزال قادرة على العودة، بمساعدة القاعدة. وكثير من الدول القومية الإسلامية الأخرى تمثل حالة حدودية، والحالات المحتملة، وبخاصة إندونيسيا. نيبال أيضاً حالة حدودية بمعنى أنها تاريخيّاً كانت في الحقيقة ثيوقراطية هندوسية ولكن مع النزعة القتالية عند الحركة الماوية انتقلت بخطوات غير ثابتة لتصبح دولة علمانية.

وبالنظر إلى هذا الوضع بصورة أبعد تاريخياً، من الضروري أن نذكر من بين أمور أخرى، مصر الفرعونية، وجنيف الكالفينية، وفلورنسا أواخر القرن الخامس عشر، والجبل الأسود، والمدينة، ومكة، والدولة المهدية، ومنغوليا الخارجية، وسوات (Swat) في الإقليم الحدودي الشمالي الغربي (في جزء من الهند التي ستصير باكستان لاحقاً).

وعلاوة على ذلك يجب إيلاء مزيد من الاعتبار لمفهوم الدين السياسي. في هذا الصدد ينبغي ملاحظة أن الرئيس لنكولن ذكر أنّ دستور الولايات المتحدة شكّل «ديانة سياسية»، بينما اعتُبرت مجتمعات مختلفة حديثة النشأة في أفريقيا وآسيا أنها أرست ديانات سياسية (Geertz, 1963). وتشمل المجتمعات الأخرى ذات الديانات السياسية (أو الثيوقراطيات) ألمانيا النازية، وكوريا الشمالية المعاصرة، وحقبة دولة شينتو (Shinto) في اليابان (تقريباً من عام ١٨٩٠ إلى عام ١٩٤٥)؛ بينما تعدُّ الصين، بلا شكّ، حالة معاصرة بارزة.

العولمة والهُوية الوطنية

مثلما سبق وأشرنا، تملك المملكة المتحدة، على النقيض من الولايات المتحدة، كنيسة رسمية راسخة، على الأقلّ في إنكلترا. وقد فقدت كنيسة إنكلترا (البروتستانتية) من جهة أخرى، كثيراً من الأعضاء وكذلك قدراً كبيراً من قوّتها السياسية في العقود الأخيرة، وهي الآن تتعايش مع الأعداد المتزايدة من العقائد غير المسيحية، على الرغم مما ظهر مؤخّراً من اجتياح

للكاثوليكية الرومانية، الذي يرجع بدرجة كبيرة إلى الهجرة البولندية في أوائل القرن الحادي والعشرين. والعقائد الرئيسة غير المسيحية هي الإسلام والهندوسية والسيخ، على الرغم من أنّ عدد أنصار الديانات الإحيائية (animistic religions) ـ خاصة تلك الآتية من أفريقيا ـ ليس أمراً بالطبع تافهاً. وفي المقابل، فإن المجتمع اليهودي في المملكة المتحدة تميّز بدرجة رفيعة من الاندماج منذ القرن التاسع عشر. وقد تمثل التأثير الإجمالي لمثل هذا التنوع في تمزق عوامل تماسك المجتمع البريطاني الذي طالما بُشّر به، ذلك التماسك الذي ظلّ مستنداً إلى حدّ كبير إلى أهمية التراتب المكمل للطبقية والوعي الطبقي في بريطانيا. (كثير من البريطانيين قد ينكرون أن الطبقة ملمح تكاملي من ملامح المملكة المتحدة، ولكن المؤلّف الحاضر يجادل بقوة أنها كذلك). وثمّة ملمحٌ إضافي مركّب تمثّل في انتقال السلطة، بإعطاء قدر كبير من السلطة إلى اسكتلندا وويلز، وكذلك إيرلندا الشمالية.

على الرغم من ذلك، فإن الجمهورية الأمريكية على مدار وجودها، تضمّنت فصلاً دستورياً قوياً للكنيسة عن الدولة، وذلك مقابل إرساء الكنيسة الأنجليكانية في إنكلترا، ومن الأهمية العظمى التأكيد أنه في إنكلترا واسكتلندا ظلّ هناك تقاليد علمانية ـ بل إلحادية ـ طويلة الأمد وقوية. وقد اعتبر الدين لوقت طويل سمة مميزة للثقافة الأمريكية، على الرغم من الفصل الرسمي للكنيسة عن الدولة. وبينما كانت هناك نزاعات قانونية ودستورية متواترة فيما يتعلّق بالجدار الجفرسوني (Jeffersonian) للفصل بين الكنيسة والدولة ـ والواضح أنه كان بغرض حماية المجال العلماني من المنظّمات والحركات الدينية (المنافسة) ـ فقد أدى ذلك في الواقع إلى كبح تطوّر تقاليد العلمانية وبالتأكيد الإلحاد.

يتّضح القيد العولمي على إنتاج هُوية وطنية صريحة في مواجهة مثل هذه التحدّيات خاصة في الوقت الحاضر في المملكة المتحدة، حيث يوجد نضالٌ سياسيٌّ يتركّز على تمييز الهوية البريطانية في مواجهة المطالب الاسكتلندية والويلزية الساعية لمزيد من السلطة، بل والاستقلال (Robertson, 2006d; Huntington, 2005: 3-33)[٢]، وهناك أيضاً مشكلة إيرلندا الشمالية. ومن نتائج

(٢) تتّضح المشكلات العميقة المرتبطة بمحاولات تعزيز الهُوية الوطنية والقومية مع الوقت. انظر =

الخاصة (Robertson, 1998; Garreau, 1981; Glazer and Moynihan, 1970; Glazer, 1997; Smelser and Alexander, 1999; Portes and Rumbaut, 2007). كما أنها تتمتّع بتقليد قديم من التعدّدية العرقية المعترف بها علناً و/أو التعددية العرقية ـ خاصة منذ التوصيف المؤثّر للولايات المتحدة بوصفها بوتقة انصهار في عشرينيات القرن الماضي التي تثبّط ـ ولكن لا تمنع بأيّ حال من الأحوال ـ هذا النوع من المشكلات الذي تواجهه المملكة المتحدة في الوقت الحالي. فمنذ ذلك الوقت ـ وخاصة منذ صدور كتاب **ما وراء بوتقة الانصهار** (*Beyond the Melting Pot*) من تأليف غلايزر وموينيهان (Glazer and Moynihan, 1970) ـ صار التنوّع منظوراً إليه على نحو واسع (ولكن بالتأكيد ليس بإجماع الآراء) بوصفه أمراً نافعاً لحيوية المجتمع الأمريكي[٣]. وثمّة حججٌ على الرغم من ذلك مفادها أنّ الولايات المتحدة ليست متنوّعة بعدُ بما يكفي (Hollinger, 1995). وللتبسيط الشديد، نقول إنّه في حين يوجد في الولايات المتحدة تقليدُ التعددية الثقافية (وهو أمرٌ محلُّ خلافٍ أحياناً)، فإنّ المملكة المتحدة لديها تقليدٌ قديمٌ ممتد من الدمج الذي يعدُّ غير إشكالي نسبيّاً. وهذا يرجع في بعض النواحي إلى صفة التباين الطبقي أو النخبوية التي يتسمُ بها المجتمع البريطاني. وعلى الرغم من ذلك، فإن المملكة المتحدة مرّت بتجربة طفرات الهجرة المفاجئة منذ الحرب العالمية الثانية، وهو ما أسفر عن نوبات هلع معنوي خطيرة. وقد حدثت مثل هذه الظواهر بالطبع في الولايات المتحدة، لكنّها في الغالب لم تتشعّب على مستوى البلاد كلها.

وقت كتابة هذا الفصل، يمكن القول إنّ المجتمعَين اللذين نخصهما بالدرس هنا كليهما يشهد مراحل من التحول السياسي. حتى لو احتفظ الجمهوريون بالبيت الأبيض و/أو الكونغرس في عام ٢٠٠٨ (وهو أمر بعيد الاحتمال) لكان، في أغلب الاحتمالات، هناك شكل إدارة مختلف اختلافاً ملحوظاً عن تلك الإدارة التي كانت تحكم في ظلّ الرئيس بوش الابن ونائبه تشيني. في المملكة المتحدة تولّى غوردون براون مؤخّراً رئاسة الوزراء من

---

(٣) في الولايات المتحدة الأمريكية ظلت هناك مطالب للاستقلال وسط القبائل الهندية الأصلية، وشعب هاواي (Hawaiians) ومكسيكيي كاليفورنيا. وفي تناقض مع المملكة المتحدة، لم تبلغ هذه المطالب مستوى التحديات الخطيرة لتكامل الدولة القومية. يفضل الاطلاع على الرغم من ذلك على: (Garreau, 1981). وحول المملكة المتحدة، انظر: (Nairn, 1977; Kearney, 1989).

طوني بلير، غير أنه في هذه المرحلة من الصعب البتّ فيما إذا كانت الميول إلى الثيوقراطية ستتنامى أم ستضعف (لأنّ الاثنين أظهرا حرجاً بسيطاً في إثارة الدين في بياناتهما السياسية). وعلى أية حال، سيكون من الصعب حلّ استراتيجيات بوش ـ بلير وسياساتهما التي تبعت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر.

حظي ملمح التواصل المتزايد بقدر كبير من البحث في التراث حول العولمة يفوق البحث في الملمح الرئيس الثاني، أي الوعي العالمي المتزايد. وعلى الرغم من ذلك، فقد ورد هنا التشديد على أنهما مبدئياً يتمتّعان بالأهمية نفسها. والواقع أنه يعزز كل منهما الآخر على المستوى الإمبريقي؛ إذ كلما وجد تواصل عبر العالم، زاد احتمال وجود وعي عالمي أكبر، والعكس صحيح (Robertson, 1989; 2002; 2006a; 2007a; Lechner and Boli, 2005). والزيادة المتزامنة في كلٍّ من التواصل والوعي العالميين إنما يلقيان بالتحدي أمام الهُويّات الوطنية والترويج لها[٤].

الدولة القومية ومذهب الألفية

يوجد في المملكة المتحدة، مثلما ذكرت سابقاً، قدر كبير من التعبير عن وجهات نظر عالمية علمانية وإلحادية. وهو ما لا يتوافق، على الرغم من ذلك، مع مناصرة قوية على مستوى درجات الطيف السياسي فيما يتعلّق بالرغبة في مزيد من المدارس العقائدية. بالارتباط مع هذا، يصرّ كثير من السياسيين على أنّ المدارس العقائدية ينبغي أن تشدّد على الهوية البريطانية. وثمّة جدالٌ كبير بالأخصّ حول هجرة المسلمين، فيما تتفاقم المشكلة العامّة بسبب التوسّع السريع لكتلة السكّان البولندية ـ الكاثوليكية. وتتألّف المشكلة الأخيرة من توتّرات وسط مقترحات المدارس العقائدية، والبرنامج العلماني ـ الإلحادي، والمطالبة بالهُوية البريطانية في مواجهة المطالبة بمزيد من السلطة من أصحاب هويات الأقليات القومية. أضف إلى هذا، وجود هوسٍ افتراضيٍّ لدى الأحزاب السياسية الرئيسة بالتماسك الاجتماعي الوطني، ومن

(٤) لا شكّ في أنّ كثيراً من الأحداث التاريخية قد أثارت قضايا تتعلّق بمعنى الحياة على الأرض وغايتها المحتملة. ولعلّ أفضل دراسة في هذا السياق، من وجهة نظر المؤلف، هي المكرّسة خاصة للأثر الواسع لزلزال لشبونة عام ١٧٥٥، انظر: (Neiman, 2002).

السهل تماماً رؤية فداحة المشكلة. ففي الوقت الذي قد يكون فيه من الملائم التحدّث عن مشكلة أمريكية مشابهة، نجد أن **ثقافة الدين** المسلّم بها في الولايات المتحدة مناسبة لظروف مختلفة، مثلما هي التعدّدية الثقافية المتمأسسة ذات الطابع المثالي في المجتمع الأمريكي.

لقد جادل كثير من الطلاب دارسي العولمة و/أو الدولة القومية المعاصرة بأنّ العولمة تقوّض الدولة القومية. ولكنّ أطروحتي في هذا الصدد هي أنّ العولمة عملية تشمل الدولة ـ القومية وتغيّر من طبيعتها (Robertson, 1992: esp. 23-31; Meyer, 1980; Boli, 1980; Meyer [et al.], 1997)[٥]. والواقع أن هذه مقدّمة منطقية لمجمل النقاش الحالي؛ إذ إنّ العولمة تتحدّى وجود الدولة القومية بوصفها «حاوية» رئيسة للبشر وفي الوقت نفسه تقويها. فالهجرة الكثيفة وتزايد انتشار مجتمعات الشتات والالتزامات المرتبطة بها تصيب حدود الدول ـ القومية بالضعف، لكنها في الوقت نفسه تقدم محاولات مجتمعية لإضفاء التناغم داخلياً على طرقها في الحياة. ويُقحَم الدين بشكل كبير في إنتاج هذا التناقض البيّن وتوكيده، فهو من ناحية كثيراً ما يكون الصورة الرئيسة لإثبات الهوية الذاتية عند المهاجرين، فيما يأتي استفحال هذه الحالة وتسييسها من ناحية أخرى ليزيد من ميل نخب سياسية فعلية أو محتملة إلى الإصرار على صياغة هُويات وطنية دينية مدنية أكثر حدّة عند البلد المضيف.

لا بدَّ لهذا التركيز حتماً من أن يتضمّن الانتباه إلى الارتباك الحالي المحيط يومياً بالتعريفات الأكاديمية ـ وخاصة ـ السياسية والقانونية للدين (Lincoln, 2006; Pecora, 2006). وثمّة زيادة حالياً في الاهتمام بهذه المسألة الحرجة، وخاصة، أنّ هناك تقديراً كبيراً في الوقت الحالي للطبيعة المقيّدة بشدّة للتعريفات القانونية للدين في المجتمعات «الحديثة»، وكذلك اعتراف متزايد بالميل، قانوناً أيضاً، إلى الاستهانة بالجانب الديني للحياة السياسية (Lincoln, 2006; Burleigh, 2006; Robertson, 2003 [1983]).

---

(٥) وردت الرؤى المتصارعة حول العلاقة بين العولمة والدولة ـ أو الدولة ـ القومية ـ في مناقشة مفيدة في كتاب (Holton, 1998). ويرتبط المنظور الذي يشمل الدولة القومية في عملية العولمة الكاملة ارتباطاً وثيقاً بالتشديد على أبعادها المتعددة، وذلك في مقابل الميل أحادي البعد لاختزال العولمة ببساطة إلى العوامل الاقتصادية الخالصة. انظر أيضاً: (Robertson and White, 2005; 2007).

لهذه المسألة تأثير في الهوس الأكاديمي الغربي بأطروحة العلمنة (خاصة وسط سوسيولوجيي الدين في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة)، والواقع أنها تتحدّاها بقوة (Robertson, 2007a; Vattimo, 1992; Caputo and Vattimo, 2007). وينبغي لنا إضافة أنّ الانشغال بأطروحة العلمنة قد تجلّى بحيادية بصورة أو بأخرى في الولايات المتحدة، في الوقت الذي روّج لها سوسيولوجيون في المملكة المتحدة معظم الوقت بشغف. ولا يوجد شكّ على أية حالة في أنّ «الدين» طالما كان وسيظل دائماً مفهوماً «محلّ نزاع جوهري»، باستعارة عبارة فيتغنشتاين (Wittgenstein). من ناحية أخرى يعدّ «الدين» أيضاً محلّ نزاع باستمرار في «عالم الواقع»، بمعنى أنّ تعيين الحدود بين الدين والعلمانية تم ضبط مقاييسها عبر القرون وعبر العالم عموماً في سياق تنوّع كبير للأحداث غير المتوقّعة الثقافية منها والاجتماعية ـ وكذلك الدولية (Robertson, 1993).

لا يعني ذكر كيان عالمي بحدّ ذاته أكثر من اعتباره ببساطة أنه «موجود»، إنه «موجود فقط» في جوانب حية وأخرى غير حية. وعندما نتحدّث في المقابل عن العالم من أجل ذاته، فإننا نعني أنّ معمّريه من البشر يزدادون وعياً بكونهم (أو بكوننا) موجودين في المركب نفسه، ويتشاركون المصير نفسه. ذلك أنه بالإشارة إلى الظرف العالمي المعاصر، من السهل أن نرى أنّ هناك وعياً أكثر وأكثر بالمشكلات البيئية والديمغرافية ـ والصحية أيضاً ـ التي تصيب هذا العالم الكوكبي، متضمناً ذلك قضايا تدور حول الاحتباس الحراري، والأوبئة، والكوارث «الطبيعية» ـ أو التهديد بها. وهذا ما يعني في الأساس أنّ الوعي العالمي يتخذ، على نحو متزايد، صورة انعكاسية (Robertson, 2007a; 2002; Lechner and Boli, 2005)، لكنها شديدة الصراع ـ وهي في الواقع مرتبطة بالألفية ودمار العالم الشامل (Pearson, 2006). وجدير بالذكر هنا أن الاستطلاعات الحديثة تبيّن أنّ نحو ٦٠ في المئة من سكان الولايات المتحدة يؤمنون بسفر الرؤيا، وقدراً كبيراً أيضاً يؤمنون بأنّ نهاية العالم باتت وشيكة؛ بينما في بلدان أخرى كثيرة تدعم الروايات والأفلام وعادات معاقرة الخمر وتعاطي المخدّرات والسمنة وفقدان الشهية، ومؤشّرات أخرى أكثر، بقوة الزعم أننا نعيش في عالم ألفيّ إلى حد كبير.

ذلك أنّ ما أسميه منعطفاً ألفياً عالمياً، متجسّداً في «حرب الإرهاب»، من دون أن يقتصر عليها، يمنح تغييراً جديداً في معنى فكرة العالم الذي يزداد كونه من أجل ذاته (Pearson, 2006; Wilson, 2007)[٦]. ويرجع هذا في الأساس إلى أنّ كثيراً من المخاوف الإيكولوجية والطبّية وغيرها في عصرنا هي عند ما قبل الألفيين (pre-millennialists) إشارات تنذر بـ«زمن النهاية». وينبغي التشديد على أنّ مذهب الألفية يتضمّن الاعتقاد بأنه لا بدّ من أن يكون هناك تدخّل من المسيح سابق على نهاية العالم كما نعرفه. أمّا ما بعد الألفية (Post-millennialism) فتصرّ من ناحية أخرى على أنّ العالم يمكن بل وينبغي أن يكون مثالياً قبل عودة «المخلص». وبالتشديد على أنّنا نعيش في مرحلة ألفية من العولمة، ينبغي عدم الاعتقاد بأنّ هذا يعني أننا جميعاً نعيش، عبر العالم، في ظرف من التشاؤم المرتبط بدمار العالم. فكثير من الحياة الحديثة يعمل على أساس افتراض أن الأشياء تتحسّن سريعاً للأفضل. خاصة أنّ الطوباوية العلمية والتكنولوجية والطبّية هي مثال على نوع ما بعد الألفية.

ومثلما أشرنا، فإن كثيراً من التواصل المتزايد سريعاً في العالم إنما يتعلّق مباشرة بالدين، والدين يتولّد جزئيّاً على هذا النحو. ومن ناحية أخرى، فإنّ الوعي العالمي قد تضمّن بوضوح عنصراً دينياً قوياً. والواقع أنّ صعود الديانات العالمية الكبرى أثناء العصر المحوري (Axial Age) كان له علاقة قوية بازدياد الوعي العالمي ـ حلول البشرية في الأكوان ومصيرها (Jaspers, 1953; Eisenstadt, 2004). ونحن الآن نعيش في عصر حيث «صدام» المفاهيم المختلفة للعالم بوصفه كاملاً لا يعادل إلا قليلاً من المنافسة المتعلقة بما نسميه «تعريف» الموقف العالمي ـ شيء يشبه ديانة مدنية عالمية ـ أو بوصفه كابوساً أورويلياً، أي ثيوقراطية عالمية. والحقيقة أنّ هذا الأخير هو ما تبدو الحركات الدينية السياسية المعاصرة راغبة فيه. فالتوكيدات

---

(٦) اعتبر التقرير الحديث للهيئة الحكومية الدولية المعنية بتغير المناخ (Intergovernmental Panel on Climate Change) العالم أكثر قرباً لأن يكون من أجل ذاته. مثلما أشار الرئيس المشترك للهيئة «إن قدر الاحتباس الحراري للكوكب سيعتمد على خيارات البشر» (*The Guardian*, 2/2/2007). وقد يرى هذا ضمن تركيبة من نقاشات في لقاءات عام ٢٠٠٧ للجمعية الأمريكية لتقدم العلوم (American Association for the Advancement of Science)، عندما اقتُرح أن التعاون العالمي وحده وسط الأمم يمكن أن يعالج بفعالية إمكانية تصادم الكويكبات مع الأرض. انظر أيضاً:
Wilson 2007.

الوطنية والحضارية لتلك الحضارات تسير في تنافس محموم، على شفا حرب نووية (Pearson, 2006; Barkawi, 2006). وقد بلغنا هذه المرحلة عبر خليط مركّب من التكثيف السريع للتواصل، من ناحية، وتعزيز سريع بالقدر نفسه لوعينا بالعالم كلّه، وكذلك مكانه في الأكوان من ناحية أخرى. وهذا هو سبب جدالي الطويل بأنّ هذه في الغالب كانت مرحلة حتمية في عملية العولمة الكلية (Robertson, 2007a; 2007b; 2007c; 1992: 57-60).

يتجلّى إغواء الثيوقراطية في الغالب عموماً في الطريقة التي يمارس بها العالم ضغطاً على الدول القومية لتحديد هُويّتها بصورة أكثر وضوحاً وتحديد وضعها في تاريخ العالم ومستقبله عموماً. وقد تعقّد هذا الضغط على نحو خاصٍّ بفضل سمة حالية من سمات التواصل المتزايد والتدفّقات العالمية: أي الهجرة الكثيفة والأهمية المتزايدة للهُويات عابرة القوميات. وهذا ما يتضمّن تراجع استعداد الناس لتصور أنفسهم بأنهم أعضاء في دولة قومية واحدة (Altman, 2007; Kalra, Kaur, and Hutnyk, 2005). بتعبير آخر، بينما تحاول الدولة القومية ـ وتحديداً زعماؤها ـ بمزيد من الصورية والتصلّب، صياغة هُويتها ومعايير المواطنة، فإن هذا المشروع يتصادم مع الكثافة والتعقيد المتزايد في الهجرة، وكذلك محاولات الدولة القومية تصميم صور من التعددية الثقافية (Meyer and Geschiere, 2003; Appiah, 2006; Modood, 2007). في مثل هذه الظروف فإن تشكّل دولة قومية واحدة تحدّد هُويتها جنباً إلى جانب التعددية الثقافية يصبح أكثر صعوبة. ولكن هذا ينذر أيضاً بوضع ستكون فيه الهُوية الوطنية للدولة متمركزة على تشكيلها الخاص للتعددية الثقافية ـ أو ما يسمّى أحياناً تعددية عرقية (polyethnicity). والمسألة التي ترتبط ارتباطاً وثيقاً بهذا هي المسألة الشائكة بالقدر نفسه الخاصة بالكونية (cosmopolitanism)، والتي لا يكاد التراث الحالي حولها يذكر الدين (انظر مثلاً: Verovec and Cohen, 2002; Beck, 2006).

«الحرب على الإرهاب» وتداعياتها

تتجلّى المواجهة الحالية بين إسلام الخلافة و«الغرب» بلا شكّ في أكثر صورها حدّة فيما يسمّى الحرب على الإرهاب. وقد ظهر هذا الصراع السياسي الديني واضحاً في العصر الحديث مع الثورة الثيوقراطية الإيرانية

عام ١٩٧٩ (Robbins and Robertson, 1986; Robertson, 1981). وما حدث في ذلك الوقت أن الخطاب حول الإسلام الجهادي وإسلام الخلافة مقابل الغرب الإمبريالي «الشيطاني» بدأ في التشكّل بحزم (Esposito, 2002; Kepel, 2004; Sutton and Vertigans, 2005). وكان للهجمات على مركز التجارة العالمي في عام ١٩٩٣ وعام ٢٠٠١ تبعات هائلة بالطبع، خاصة بعد إعلان الرئيس بوش الابن حرباً صليبية على القاعدة. وقد أنشأ هذا البيان كثيراً من الجدال، ولا سيما في الولايات المتحدة، مع زعم بعضهم أنّ بوش إمّا أنه لم يقل هذا مطلقاً أو أنه لم يكن له تبعات إلا قليلة، ولم يكن هذا ولا ذاك موقفاً يمكن الدفاع عنه.

لاقى استخدام بوش عبارة «حرب صليبية» ذيوعاً واسعاً في أغلب أنحاء العالم، على الرغم مما بدا من أنها لم يكن لها أن تلفت هذا الانتباه ـ إلا ربّما في المجتمعات المسلمة الأمريكية داخل الولايات المتحدة نفسها[٧]. وجاء هذا على الرغم من محاولة بوش التقليل من حدّة الإعلان بعد ذلك بفترة قصيرة. ولكن النقطة الحرجة والخطيرة هنا هي أنّ كلمات بوش التي تبعت أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١، وكذلك أفعاله بالقدر نفسه إن لم يكن بدرجة أهمّ كانت ـ وظلّت إلى حدّ كبير ـ تتصف بأنها تشير إلى الهجوم الكثيف والمتّسع على الإسلام بحدّ ذاته. وهذه الرؤية اكتسبت زخماً أكبر بعد غزو العراق، وبعد الغارة الأولى على أفغانستان

---

(٧) جاءت عبارة بوش تحديداً مثلما ورد في البيان الصحافي من البيت الأبيض في السادس عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١: «هذه الحرب الصليبية، هذه الحرب على الإرهاب ستستغرق وقتاً طويلاً». وقد ورد ذلك في عدد من الصحف حول العالم مثل: **مراقب العلم المسيحي** *The Christian Science Monitor* في التاسع عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١. وفي التقرير الوارد في تلك الصحيفة الذي وضعه بيتر فورد (Peter Ford)، بعنوان «أوروبّا تتقاعس عن حملة بوش الصليبية ضد الإرهابيين» *Europe Cringes at Bush "Crusade" against Terrorists*، لخّص ردود أفعال المسلمين في أوروبا وآسيا وفرنسا. وأفاد أنّ مفتي مارسيليا الأكبر ذكر أنّ إشارة بوش «أعادت إلى الذاكرة العمليات العسكرية البربرية الظالمة ضد العالم الإسلامي» على يد فرسان المعبد المسيحيين، الذين شنّوا محاولات متكرّرة للاستيلاء على القدس على مدى مئات السنين. انظر أيضاً: Guardian Unlimited: "George Bush: "God told me to End the Tyranny in Iraq"," *The Guardian, 7/10/2005.*
<http://www.guardian.co.uk/usa/story/0,,1586978,00.html-55k->.

وثمة مفاهيم أمريكية ذات صلة وثيقة بخطاب إدارة بوش وأفعالها بعد الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر سبرت أغوارها فيما يتعلّق ببلدان مختلفة في أوروبا وآسيا وأمريكا اللاتينية في كتاب لِفاربر (Farber) عام ٢٠٠٧.

(Modood, 2007). كان وصف بوش سياسته في أفغانستان والشرق الأوسط بأنها «حملة صليبية» ووصف بعض حلفائه الدينيين ـ السياسيين الإسلام (في كلمات القس فرانكلين غراهام في برنامج «نايتلي نيوز» (Nightly News) على شبكة أن.بي.سي (NBC) في السادس عشر من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠١) بأنه «شرير وعنيف وأنه ليس ديناً للربّ نفسه»، إلى جانب التأكيد المضاف في كلمات القس جيري فالويل (Revd Jerry Falwell) أنّ النبي محمّد كان «إرهابيّاً» (على قناة سي. بي. أس (CBS) في برنامج «ستون دقيقة» (60 Minutes) في السادس من تشرين الأول/أكتوبر ٢٠٠٢)، قد تكون مسؤولة عن الهبوط الحاد في حجم الأمريكيين المسلمين المرشحين لمناصب عامة بين عامي ٢٠٠٠ و٢٠٠٤ من ٧٠٠ إلى ١٠٠ مرشح.

إذا جمعنا بين هذه التطورات ووجود المسلمين الظاهر للعيان على نحو متزايد، خاصة عبر الهجرة إلى المملكة المتحدة والولايات المتحدة، وغيرها من المجتمعات الغربية، والمشكلات التي ازدادت حدة من ثم بسبب «المثال المضجر» حول مجتمع متعدد الثقافات، لا نراها شكلت سياسة عالمية أو دولية فحسب في أوائل القرن الحادي والعشرين، بل كان لها أيضاً أثر رئيس في الشؤون المجتمعية الوطنية ـ الداخلية. والحقيقة أنه لا توجد بلدان كثيرة في «الغرب» لم تتأثر بهجرة المسلمين. فكثير من البلدان في منطقة الكاريبي وأمريكا اللاتينية وغرب أوروبا ووسطها مرت بموجات من هذا النوع. وثمة مشكلة واضحة في عدد من هذه البلدان حول الولاءات المتعددة لبلدين أو أكثر، ولمذاهب دينية وممارسات خارج نطاق المسيحية.

الثيوقراطية، والديانة المدنية، والانجراف الشمولي

ميّزت أحداث بعينها في عام ١٩٧٩ ـ مثل الثورة الثيوقراطية الإسلامية في إيران، وقدوم الحكومة الساندينية في نيكارغوا، والنجاح الباهر لحركة تضامن (Solidarity movement) في بولندا ـ بداية توترات حديثة بين الكنيسة والدولة، وبين الدين والسياسة، أصبحت سمة مميزة للوضع العالمي على مدى الثلاثين سنة الأخيرة أو أكثر. والحقيقة أن هذه التوترات أصبحت متعولمة بسرعة متزايدة منذ عام ١٩٧٩، خاصة بسبب أن الدين أصبح وسيلة

رئيسة للتعبير عن الهُويات الوطنية (Juergensmeyer, 1993; 2000). فكانت المرة الأخيرة في التاريخ الحديث التي وجد بها هذا الاهتمام بالهُوية الوطنية مثلما هو الآن أثناء سنوات الانحطاط في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين (Robertson, 1992: 146-163)؛ إذ إنه عبر شطر الكرة الأرضية الشمالي، من واشنطن العاصمة إلى طوكيو، وكذلك مساحة كبيرة من أمريكا اللاتينية، كان هناك تسارع حاد فيما أصبح معروفاً بوصفه اختراع التقاليد من بينها الهُوية الوطنية (Hobsbawm and Ranger, 1983). تكرّر هذا التطوّر الذي وقع في بداية القرن العشرين، في بعض الحالات، بعد مئة سنة تقريباً ـ ولكن بصورة أكثر عالمية «ودينية» ـ وهو ما يمكن تفسيره على نحو فضفاض بحكم الضغط العالمي الذي سبق لنا التحدّث عنه، وكذلك بوصفه معنى مضاعفاً إلى حدّ كبير لمصير الإنسانية العالمية. وفي الوقت نفسه ظهرت مسائل جديدة حول الدين وأثارت معها كثيراً من التساؤل حول جدوى مفاهيم معينة مثل العلمنة وإزالة العلمنة (Robertson, 2007a; Pecora, 2006; Habermas, 2002).

تحديد هُوية الذات الوطنية لا تحدث عادة إلا عبر تحديد هُوية الآخرين. فقد لوحظ كثيراً، مثلاً في نهاية ثمانينيات القرن الماضي أنّ الولايات المتحدة كان عليها العثور على **آخر** جديد، ليحلّ محلّ الاتحاد السوفياتي. وقد كان لهذه العملية بلا شكّ ـ التي وصفت معظم الأحيان بأنها متمركزة على ظاهرة الغيرية (alterity) ـ علاقة وطيدة بالطريقة التي يُنظر بها إلى الإسلام في الوقت الحالي في مساحة كبيرة من الولايات المتحدة بأنه **الآخر** الرئيس. وينبغي أيضاً وسريعاً إضافة أن مسيرة الصين المتقدّمة ـ المسيرة الطويلة (Long March) القادمة ـ قد تتفادى الإسلام في هذا الصدد، فيما تضمّنت العلاقات بين روسيا بوتين والولايات المتحدة مؤخّراً إحياء لعناصر الحرب الباردة القديمة (١٩٤٦ ـ ١٩٨٩). وعلى أية حال ربما كان من الحتمي أن تعثر الولايات المتحدة على ميزاتها الخاصة التي من الصعب المحافظة عليها، عند مواجهتها آخر محتمل أو فعلي لا يميز تمييزاً قاطعاً بين «الكنيسة» و«الدولة»، أو بين الدين والسياسة.

من جوانب العولمة الأخرى للتوتر بين الكنيسة والدولة ما تطور مباشرة قبل أحداث إيران ونيكاراغوا وبولندا. تمثّل هذا في تحالف الراحة بين الصهيونية المسيحية في الولايات المتحدة والصهيونية اليهودية في إسرائيل

(Robertson and Mouly, 1983; Robertson, 1988a; Lieven, 2004). وكان هناك فشل واسع، و/أو تقاعس في الإعلام والمجال الأكاديمي ووسط النخب السياسية في تسجيل هذا بصورة ملائمة، حتى على الرغم من أن التحالف بين الصهيونيتين لم يكن سرياً بأي حال من الأحوال. والحقيقة أن هذا الإغفال التحليلي كان الأكثر انفضاحاً دون سواه على مدى الخمسين سنة الأخيرة أو ما يقرب من ذلك. وهو ما يصعب تفسيره، بحكم حقيقة أن الموضوع كان محل اهتمام واسع في الدوائر الإنجليكانية الأمريكية **وبخاصة** سياسيو اليمين الأمريكيون (Mead, 2006). ولا شكّ في أن هذا التجاهل يمكن عزوه جزئياً إلى الميل الأكاديمي اللافت في وقتنا هذا إلى اعتبار الدين هامشيّاً نسبة إلى الواقعية السياسية. وهناك من هم مستمرون حتى في الوقت الحالي في الإصرار على أن «حرب الإرهاب» الحالية تدور كلها حول النفط والسياسة الجغرافية، وأن الدين مثل ورق الحائط فيما يتعلّق بالأزمة الحالية. وعلى الرغم من ذلك، فإننا نشهد تراجعاً مهماً في طريقة التفكير هذه، على الرغم من أنّ الدين بديل ضعيف لما ظلّ السوسيولوجيون على مدى زمني طويل يتناولونه بوصفه عنصراً من عناصر السياسة. وعلى أية حال، فإنّ تفسير الديانة الأمريكية والإسرائيلية كان، بلا شكّ، عاملاً مؤثراً في العلاقة بين الولايات المتحدة من ناحية وكثير من بلدان العالم الإسلامي من ناحية أخرى.

من المقدّمات المنطقية المهمّة للغاية للمناقشة الدائرة هنا هي أنّ العولمة تعتبر **عملية متعدّدة الأبعاد (وليست** بعداً واحداً متمثّلاً في الاقتصاد)، وأنّ الأبعاد الرئيسة لها تتمثّل في الثقافي والاجتماعي والسياسي؛ نعم، والاقتصادي كذلك (Robertson and White, 2005; 2007). ويتركّز الدين في البعد الثقافي، لكنه قطعاً يتقاطع مع جوانب اجتماعية وسياسية واقتصادية (Asad, 1993). وهذا ما يعني أنه في الإشارة سلفاً إلى ملامح العولمة الرئيسة العامة ـ أي التواصل المتزايد (أو الضغط) والوعي العالمي المتزايد ـ تراني لمست حقيقة أنّ الضغط ليس له ببساطة جانب ثقافي وكفى، بل الواضح في المقابل أن له جوانب اجتماعية وسياسية واقتصادية أيضاً. وينبغي الإشارة، أيضاً، بطريقة أو بأخرى، إلى أن العولمة الثقافية تتجاوز الهويات الوطنية ـ ربما في صورة الهُوية العابرة للقوميات ـ

ذلك أن من سمات العولمة الرئيسة عموماً أنها تتألّف جزئيّاً من نمو الدولة - القومية التي تمثّل ملمحاً مهماً للغاية من ملامحها، على الرغم مما يراه كثيرون عكس ذلك. ونحن في الوقت الحالي نخوض تسارعاً واضحاً في عملية العولمة عموماً، ولكن لا توجد إشارة ملموسة واحدة إلى نهاية الدولة القومية.

ويمكن إيجاز هذه الظاهرة في صيغة بسيطة: إضفاء طابع عام على ما هو خاص، وطابع خاص على ما هو عام أو تعميم الخصوصية وتخصيص العمومية (universalization of particularism and particularization of universalism)؛ إذ تتضمن العولمة - بل تشجّع وتقتضي في حقيقة الأمر - التعبير العالمي عن الهويات والولاءات الخاصة. وبرؤية العولمة على هذا النحو، مثلما ينبغي في رأيي، فإنها في الغالب توصف بدقة أكثر على أنها عولمة محلية (glocalization) (Robertson, 1995; 2006c). فالأفكار والممارسات التي انتشرت في أنحاء العالم يجب أن يكون لها بيئة ملائمة تتجه إليها؛ أو على الأقل بيئة وجب عليها إيجادها. ومن ناحية أخرى، تتألف العولمة، في ذاتها وعن ذاتها، من خوصصة الكونية، وهو ما يشير إلى الطريقة التي يأخذ بها العالم عموماً وبصورة متزايدة طابعاً خاصاً بوصفه مكاناً واحداً. أضف إلى ذلك أن تأكيد الهوية الوطنية يتضافر مع الاعتراف بالعالمية (Robertson, 2003 [1983]; 2006b). كما أن الدول القومية ملزمة في تحديد «موقعها» في الساحة العالمية. وهو ما كان الحال عليه دائماً في بعض النواحي، ولكن منذ ظهور الواقعية السياسية، فقد تعرض ذلك لتجاهل متواصل، وتحديداً في فترة العولمة المتسارعة جداً.

يعدّ **إضفاء الطابع النسبي** (Relativization) من ناحية أخرى محورياً في عملية العولمة عموماً ومثله مثل أوجه أخرى لنظرية العولمة فإنه شديد الأهمية في كثير من مناقشات الدين (Campbell, 2005). ويشير «إضفاء الطابع النسبي» إلى عملية تصبح معها الرؤى العالمية الخاصة، والمذاهب والأيديولوجيات والممارسات وما إلى ذلك عارضة وغير مستقرة في إطارها ومعرضة للتحدي عند مواجهتها ببدائل. وبصياغة أبسط فإن إضفاء الطابع النسبي يتضمّن الإرباك المحتمل لمظاهر التعلّق الشديد بعقيدة معينة. وترتبط عمليات إضفاء الطابع النسبي بوضوح بمسألة **تحديد الآخر**، بمعنى أن أنصار

الدين عند مواجهة مذهب ديني آخر وما يرتبط به من ممارسات فإنهم يواجهون **آخر** متمثلاً بعدد الطرائق البديلة للتصرف. وهو ما يشمل قبول **الآخر** بطرائق متعددة أو الرفض العدائي له، أو على الطرف المقابل، الانسحاب إلى ما يعتقد أنها «أصوليات». والمواجهة الحالية بين النزعة الجهادية والولايات المتحدة والمملكة المتحدة (كشريك ثانوي) هي مثال تقليدي على إضفاء الطابع النسبي، ولا سيما عند التفكير في رد الفعل الإسلامي على إصدار سلمان رشدي لروايته **آيات شيطانية** في عام ١٩٨٨. وتكرر رد الفعل بصورة أقل حدة عندما منح رشدي لقب فارس من الملكة البريطانية في حزيران/يونيو ٢٠٠٧. ومن الجانب الآخر يعد خوف الأصوليين الأمريكيين من الاضطرار إلى الاعتراف بطرائق حياة أخرى مثالاً أكثر تحديداً على ذلك. ولا شك في أن ردود الأفعال من هذا النوع هي جوانب لرد فعل معمّم ضد الحداثة (ومدرسة الحداثة) ـ بوصفه مجسداً في حرفية الكتاب المقدس، والداروينية والهجرة «غير الأمريكية» ـ وهو ما يعود في الزمن إلى أواخر القرن التاسع عشر (Marsden, 1980; Ruse, 2005). وقد لا نبالغ كثيراً إذا حاججنا في أن الصورة الجديدة من العدالة الإلهية (الثيوديسيا) تظهر جزئياً من عمليات إضفاء الطابع النسبي.

إن تطور الميول إلى الثيوقراطية يتنوّع بوضوح في المحتوى والسرعة من مجتمع إلى آخر. ففي بعض الأماكن على سبيل المثال ـ ولا سيما في الولايات المتحدة ـ يتضمن هذا الميل الاستناد إلى ثقافة الأغلبية الدينية ومزجها بمصالح دول النخبة السائدة. وفي أماكن أخرى، مثل المملكة المتحدة، تتضمن تقليداً مخترعاً وشاملاً نسبياً يحتوي، من دون حصر، على إعادة تقدير شديدة الانتقائية للتاريخ الإنكليزي والاسكتلندي والويلزي.

الديانة المدنية، والثيوقراطية، والساحة العالمية

بناء على ما تقدّم، يمكن القول إنّ أطروحتي عموماً ترتبط كثيراً بدلالة **الديانة المدنية الوطنية في السياق العالمي**؛ إذ كانت الديانة المدنية قد أُعيد إعلانها إبّان الستينيات من قِبل عدد قليل من السوسيولوجيين، وبخاصة روبرت بيلا (Bellah, 1967)، الذي جادل بأن تورّط الولايات المتحدة

السياسيّ والعسكريّ في الحرب في الهند الصينية (ولا سيما في فيتنام) ومعارضتها، كان مثيراً لأسئلة خطيرة فيما يتعلّق بما «يرنو إليه الأمريكيون فعليّاً». وكان من الجائز أن يكون التعبير عن إجابات هذه الأسئلة، مثلما رأى بيلا، عبر مفهوم الديانة المدنية ـ ديانة تقف فوق الديانات العقائدية المقبولة وتتجاوزها، من قبيل التنوّعات المختلفة من المسيحية واليهودية وغيرها. وفي الجدال المكثّف والمتّسع الذي تلا صدور مقالة بيلا الأصلية، لم ترد الإشارة كثيراً إلى أنّ فكرته عن أمريكا (أي الولايات المتحدة) فيها ديانة مدنية تضمن الدمج بين الكنيسة والدولة، وقد أنكر بيلا هذا بعناد. فقد كان الديانة المدنية تُدرك بوصفها نوعاً من المظلّة التي تشير إلى موضوعات أساسية في الثقافة الأمريكية، مثل النزعة الجمهورية، وأهميتها في التاريخ العالمي، وكثير ممّا عبّر عنه الدستور الأمريكي (بما في ذلك بالطبع الشرعة الحقوقية) وخطاب لنكولن في غيتيسبورغ عام ١٨٦٣ إبّان الحرب الأهلية الأمريكية.

على الرغم من ذلك وافق بيلا على أنه قد يكون هناك ديانات مدنية متنافسة في مجتمع معيّن، ولم يبدُ أنه يفكر في أنّ وضعاً كهذا قد حدث في الولايات المتحدة، على الرغم من أنه تحدّث عن خرق العهد الأمريكي في سياق الحرب في الهند الصينية وفضيحة ووترغيت (Bellah, 1975). ومن دون تخمين الموقف الذي كان لبيلا أن يتبناه في الظروف الحالية، فإنني أرى هنا أنه منذ الفترة الأولى من الجدال الرئيس حول الديانة المدنية (من أواخر الستينيات إلى أواسط الثمانينيات) ظهر وضع جديد. وهو ما تضمّن في الأساس تكثيف «الحروب الثقافية» التي بدأ المعلّقون في الولايات المتحدة التحدّث عنها منذ خمسة عشر عاماً أو أكثر. وحقيقة الأمر أنّ مفهوم الحرب (الحروب) الثقافية (Kulturkampf) يمكن ترجمتها ترجمة فضفاضة إلى فكرة الديانات المدنية المتنافسة. وفي هذه الصلة تظهر العولمة مجدّداً ذات أهمية عالية، لأنها تتضمّن تخصيص الهُويات الوطنية في ظرف اهتزاز ثقافي عالمي ملحوظ ـ ناتج عملياً من الصدمة العالمية (Alexander [et al.], 2004). ففي هذا الظرف صار هناك اهتزاز لمظاهر اليقين الأخلاقية والمعنوية، ونتيجة لذلك أصبح الخوف عاطفة متعولمة بارزة في الزمن المعاصر؛ إذ يؤدي الآن ـ أكثر من أيّ وقت مضى ـ دوراً خطيراً في الحفاظ على التضامن واللحمة في

الدول ـ القومية، ولا سيما في المملكة المتحدة والولايات المتحدة (Moisi, 2007; Liptak, 2007; Robertson, 2006c).

في الولايات المتحدة، وأماكن أخرى، يبدو أساساً أنه علينا ـ بقدر إمكانية احتفاظ فكرة الديانة المدنية بنجاعتها ـ التفكير في تطوير الديانات المدنية في مواجهة المشكلات المجتمعية والعالمية الجديدة. وإلى جانب عملية التطوير، تحدث، بلا شكّ، مشكلات الاحتواء، والواقع أنهما وجهان لعملة واحدة، فالتطوير يشير إلى توسيع «مظلّة» الديانة المدنية، بينما يستلزم الاحتواء مشاركة الجماعات التي كانت مستبعدة فيما سبق. في الوقت الحالي، وفي مجتمعات كثيرة ـ خاصة المملكة المتحدة والولايات المتحدة ـ نقابل المشكلة المزدوجة الناتجة من دمج تشكيلة كبيرة من الجماعات العرقية والدينية واللغوية والثقافية (في بلد ما ـ م) ومن ثم يزداد توسيع مجال الديانة المدنية بروزاً.

يرتبط جانبان من هذه المشكلة ارتباطاً وثيقاً بمناقشتي حول الخصوصية الوطنية وإعادة توكيد الهويات الوطنية؛ ففي المملكة المتحدة ثمّة جدالٌ مكثّفٌ دائرٌ حالياً حول ما يعنيه أن تكون بريطانياً أو درجة ذلك، وكذلك الطرائق التي ينبغي أن يندمج بها «**الآخرون**»، خاصة المسلمين، في الهوية البريطانية (أو مقاومة الاندماج الكامل في المجتمع البريطاني). ثمة نقاش حول هوية الدولة ـ القومية ومدى التوافق الذي ينبغي أن تمارسه الجماعات الثقافية ـ الاجتماعية «الغريبة» مع قيم هذه الدولة ومعاييرها. ولا حاجة إلى القول إن هذا يثير أسئلة حادة فيما يتعلق بـ«القيم البريطانية» ـ مثلما هو الحال مع القيم الأمريكية. وعلى الرغم من ذلك، يوجد هنا فارق ملحوظ؛ إذ يبدو أن هناك مفاهيم أوضح في الحالة الأمريكية عن مثل هذه القيم والتقاليد ـ على الرغم من أنّ هناك صراعاً ملحوظاً حول هذا الأمر ـ بينما في الحالة البريطانية يعد مفهوم القيم والتقاليد الوطنية موجود بشكل ضمني أكثر من ذلك في الحالة الأمريكية كما أنه أكثر أصالة. فعندما أثيرت أسئلة حول القيم البريطانية، نتج قدر كبير من التخبّط. فالناس في بريطانيا ـ خاصة في إنكلترا ـ على استعداد تام جميعاً لاستدعاء تلك «القيم البريطانية» لكن تقابلهم صعوبة كبيرة في الاتفاق على ماهية هذه القيم. ذلك أنّ «الهوية الإنكليزية» (Englishness) في معظم جوانبها، تتضمّن صوراً عن الأنغلو ـ ساكسونية غير الملوّثة و«النقية عرقياً».

عند التحدّث من الناحية الإمبريقية، يبدو من المثير للشكّ كثيراً إذا كان من الممكن للتطوير والاحتواء أن يحدثا واقعياً في المرحلة الحالية من العولمة. ربما بهذه الطريقة يمكننا أن ـ نأمل عن قناعة ـ التحدث عن أشكال جديدة للثيوقراطية.

هُويّات في حالة سيولة

إن الذاكرة الجماعية كثيراً ما تكون محلّ خلاف وهشّة، وهذا يعظم بسبب عمليات العولمة الواسعة والمكثّفة التي جرت في الأزمنة الحديثة. فمن بين جوانب العولمة المعاصرة الحرجة كانت بالطبع المواجهة بين الإسلام المسيّس المتطرّف و«الغرب» (Huntington, 1997; MozaVari, 2002; Harris, 2004)؛ الأمر الذي أسهم إسهاماً عظيماً في زعزعة الذاكرة الجماعية و«اختراع» ذاكرات جديدة تحت ضغط الصدمة (Alexander [et al.], 2004). وفي مواجهة إضفاء الطابع النسبي على تجارب كلّ من «الإسلام» و«الغرب» كان هناك مساحة متسعة لإعادة كتابة التاريخ الوطني والإقليمي والحضاري والعالمي. وهذه المراجعة التاريخية تأتي في صميم مظاهر كثيرة من الهوس الحالي بصياغة هويات وطنية بارزة الوضوح. ويغذي انعدام اليقين هذا شبه العالمي ما يجري حالياً من انتقال إلى مرحلة ألفية جديدة من العولمة (Robertson, 2007a).

لقد أدّى التسارع الهائل في الهجرة من بلد إلى بلد ومن مجتمع إلى آخر، وظاهرة ولاء المهاجرين المتعدد التي تزداد أهمية، وكذلك النازحون، إلى حدوث نوع من الأزمة في عمل الدولة ـ القومية. ففي الولايات المتحدة أصبح هناك درجة من الأمركة متوقّعة وميسّرة بقدر تعلّق الأمر بالمهاجرين، ولم يكن مثل هذا الميل قوياً في المملكة المتحدة. ومن ثَم، ينبغي لنا في هذا الصدد التشديد على أن تفرد الولايات المتحدة فيما يتعلق بكونها مجتمعاً متعدد الثقافات ـ أرض المهاجرين ـ يتلاشى سريعاً ويمكن لبلدان أخرى كثيرة في العالم أن تندرج بسهولة تحت هذه الفئة أو أنها شارفت على الانتماء إليها. وعلى الرغم من ذلك كان فوكوياما (Fukuyama) قد قدّم حالة مقنعة تدلّ على أن التعددية الثقافية في الولايات المتحدة ما زالت أكثر استقراراً ممّا هي عليه في أوروبا (Fukuyama, 2007; Lind, 1995: 97-137 and 217-388).

وتتمثّل حجّته في أنّ الولايات المتحدة تبرز في هذا الأمر بما لديها من أحداث تذكارية، ومناسبات وطنية وطقوسية تحسّن بقوة من آثار التعددية الثقافية المُشرذِمة ـ مثل السلسلة العالمية (World Series) (كرة السلة)، والسوبر باول (Super Bowl) (كرة القدم الأمريكية)، وغيرها من البطولات الرياضية؛ وأيضاً يوم الذكرى ويوم الاستقلال، وعيد الشكر، إضافة إلى الأعياد القومية التي لا تقلّ دلالة وأهمية، مثل يوم كولومبوس (Columbus Day)، وعيد القديس باتريك (St. Patrick's Day)، ويوم مارتن لوثر كينغ.

كل هذا صار أكثر تعقيداً بسبب صدمة الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر (Smelser, 2004) وما أعقبها من أحداث، تفجيرات في إسبانيا، والمملكة المتحدة، وغيرها. ومن ثم أصبح الخوف من **الآخر** ـ سواء عبر التلاعب السياسي أو دونه ـ خوفاً مؤسسياً تقريباً. وعلى أية حال، فإن صعوبة إنشاء ديانة مدنية قابلة للحياة والتطبيق في مواجهة تزايد الولاءات الوطنية المتعددة والتعقيد الثقافي/ العرقي هو أمر، بتعبير لطيف، ضخم.

أصبح التوق إلى إرساء سياسات لأمن الوطن ملمحاً محورياً للعلوم السياسية في المجتمعات حول العالم. وقد ظهر فيما يتعلق بهذا الملمح كثير من الجدال والخلافات من مثل كيفية تضييع حقوق إنسان عديدة، ومقبولة قانونياً، على مواجهة مشكلات الأمن الوطني، وهو ما يصدق بوجه خاص في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة (Ignatieff, 2005; Lieven, 2004). والحقيقة أن الأمن الوطني أصبح تلك الفكرة العريضة التي تضمّ في واقع الأمر جوانب الحياة كافة، بما في ذلك ـ وخاصة من بين جميع الجوانب ـ الأمن الديني والثقافي (Robertson, 2007a). وقد كان قانون الوطنية (The Patriot Act) في محور تلك الخلافات في الولايات المتحدة في الوقت الذي كان هناك كثير من التشريعات في المملكة المتحدة تقيد الحرية الإنسانية إلى درجة أنه لم يعد غريباً على الإطلاق أن تسمع تهمة من بعض أوجه الإعلام السائد، في مقابل الصحف الشعبية اليومية، أن المملكة المتحدة تتحرّك سريعاً ـ ولكن «بصمت» ـ صوب حالة من الحكم الشمولي (Robertson, 2007a). وكان الطراز الخاص من هذه الحالة هو ما جاء في بيان رئيس أساقفة يورك في شباط/ فبراير ٢٠٠٧ حول أن المملكة المتحدة

صارت على شفا التحول إلى دولة بوليسية (<http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/6329815.stm>). وكل هذا يجري بحدة ضد تيار الحكمة التي سادت آنذاك عن أن العالم يتحوّل بشكل متزايد إلى أن يصبح ديمقراطياً، إن لم يكن على غرار ما يتضمنه مذهب قدر أمريكا الواضح (American Manifest Destiny) (Harrington, 1986; Pfaff 2007; Mead, 2006; Lefort, 2007).

ونحن الآن نرى الدولة القومية قد بدأت في احتكار ما قد أسمّيه **وسائل الوجود**، فيما تشهد فكرة الخصوصية تحلّلاً سريعاً (Robertson, 2006d; 2007a). في المجتمعات الغربية عموماً نجد كثيراً من الناس فخورين ويستعرضون علناً ما كان يعتبر سابقاً جوانب شديدة الخصوصية من حياتهم، وهو ما أفاد أنه أصبح من الصعوبة يوماً بعد آخر المناداة بالحق في الخصوصية (Westin, 1967; Robertson, 2007a). بمعنى آخر، ومع العدد الهائل من الناس الذين يتوقون إلى استعراض «خصوصياتهم» كيف يمكن إذاً المجادلة باقتناع حول أن الخصوصية هي ظاهرة فعلياً مقدسة؟ في العالم المعاصر قد يجنح المرء إلى القول، بشيء من المبالغة الساخرة، إن آخر شيء يرغب الناس في حمايته هو أمورهم الحميمية. وإحدى تبعات هذه الحالة هو أن الشمولية الحديثة، صارت إلى حد ما، طوعية. وفي استخدام مصطلح «الشمولية» في هذا السياق، فإنني أرفض الإشاعة الكاذبة أننا ينبغي أن نقتصر في استخدام هذا المصطلح ـ الذي تكثف استخدامه إبان الحرب الباردة ـ على الاتحاد السوفياتي في عهد ستالين وألمانيا في عهد هتلر. وعلى أية حال، فإن المفهوم العام للشمولية لم ينشأ بالتأكيد في تلك المجتمعات. وحقيقة الأمر أنه غالباً ما يرتبط بالثورة الفرنسية، على الرغم من أنه يمكن تتبعه بالطبع إلى ما قبل ذلك (Taylor, 2007; Barrell, 2007; Groebner, 2007).

المفارقة في كلّ هذا هي أن الأنواع نفسها من الأشياء التي يجدها كثير من الناس في المجتمعات الغربية محلّ اعتراض في مجتمعات أخرى ـ خاصة المسلمة ـ يتضح أنها موجودة في مجتمعات«هم» الخاصة نفسها. وقد تقوّضت قيم غربية أسطورية وذلك استجابة للخوف من الآخر، وهذا جزء من المسألة. وفيما يتعلق بالتحرك المتحمس في اتجاه الشمولية، فإنها تطوّرت إلى حد كبير أصلاً في كثير من المجتمعات الغربية ـ خاصة المملكة المتحدة والولايات المتحدة.

توفر الثورة الفرنسية فرصة للعودة إلى تناول أكثر مباشرة للصلة بين التيارات الشمولية والثيوقراطية. ففي أوج الإرهاب الثوري الفرنسي كانت هناك أيضاً مرادفات «علمانية» متنوّعة ناشئة للمهرجانات الدينية الواضحة واللحظات التقويمية. وهذا ما يفسّر جيداً ظاهرة «الديانات السياسية» التي تشكّل خاصية من خصائص عدد كبير من الديكتاتوريات الشاملة أو نظم الحكم شديدة التسلط. وفي الوقت نفسه فهي تواجهنا بمشكلة الاختلاف بين النظم الثيوقراطية والنظم التي تتضمّن ديانات سياسية، أو إذا كان ممكناً إظهار أي تمييز جدير بالاهتمام بينهما.

وقعت **الثورة الفرنسية** تحديداً في الوقت الذي قالت فيه باربرا تايلور (Barbara Taylor) أن «ثقافة الرقابة» كانت تسمّم الحياة العامة في بريطانيا (Taylor, 2007). ويعزو باريل (Barrell, 2007)، وتايلور نمو ثقافة الرقابة بداية من أواسط القرن الثامن عشر ـ إلى حدّ كبير ـ إلى الإحياء الديني والتأثير المتنامي للطبقة الوسطى؛ إذ سعت الطبقة الوسطى النامية لترويض ـ والحقيقة التقييد الشديد ـ كلٍّ من أنماط الحياة الماجنة للأرستقراطيين سيّئي السمعة والتحدّي المتزايد الذي تشكّله الطبقة العاملة الجديدة. وهذا ما تضمن قدراً كبيراً من اقتحام الخصوصية، وهو ما شمل بالتبعية ملحمة مستمرة من التنظيم والقمع. ومثلما ذكرت تايلور، «إن الهجوم على سلوك عامة الناس الشخصي استمر، مع إسهام متزايد من الطبقة الوسطى على مدار القرن الثامن عشر، وحتى اندلاع الثورة الفرنسية كانت بريطانيا تعجّ بالأشخاص الفاضلين المكرّسين لمراقبة حياة الفقراء الشخصية» (Taylor, 2007: 11)[٨].

في المملكة المتحدة المعاصرة أصبح هناك ملاحظات كثيرة حول التعدّي على الحريات المدنية التي تهدّد بتوفير جميع الأساليب أمام كثير من السلطات الرسمية لجمع معلومات حول الأفراد. وهو ما يمكن تلخيصه في عبارة **مجتمع الرقابة**. وقد تعالت نبرة الاستهانة بحقّ «المثول أمام القضاة» (أو ضرورة استصدار أمر قضائي ـ م) (habeas corpus) في كل من الولايات المتحدة والمملكة المتحدة في السنوات الأخيرة، فيما كانت السياسات تجاه

(٨) من ثم قد نرى إمكانية إرجاع الفكرة الحالية حول مجتمع الرقابة إلى القرن الثامن عشر على الأقل. انظر: (Robertson, 2007a; Marx, 2007; Lace, 2005; Lyon, 2003; Talmon, 1952).

خليج غوانتنامو (Guantanamo Bay) (حاضرة ضمنياً ـ م) في قلب كثير من التشريعات المماثلة والإعلانات الرئاسية التي تعطي سلطات إلى الحكومة. وقد يعدّ أفضل تجسيد للوضع في الولايات المتحدة هو التصريح الذي أطلقته عضو سابق في المحكمة العليا، القاضية ساندرا أوكونر (Sandra O'Connor)، وأشارت فيه إلى أن الولايات المتحدة الأمريكية معرضة لشيء من خطر التحول إلى ديكتاتورية مع إشارة خاصة إلى وجود تدخلات سياسية في السلطة القضائية.

مثلما ذكرنا سالفاً، لا يمكن إيجاد حل سريع لهذا «الانجراف الشمولي»، حتى لو كانت هناك حكومة ديمقراطية في الولايات المتحدة و/ أو إنهاء الحالة البليرية (blairism) في المملكة المتحدة في المستقبل القريب. وتصل التصريحات في كلا البلدين إلى حد أن التهديدات المستمرة ـ سواء كانت واقعية أم لا ـ من بلدان أخرى أو حركات مختلفة تؤدي إلى إعلان حالة الطوارئ الدائمة، ولا يمكن إلغاء الطوارئ بسهولة أو حتى التقليل منها. وأحد أسباب هذا هو أن قبول حالات الطوارئ أصبح جزءاً لا يتجزّأ من المفاهيم المعاصرة عن الوطنية القائمة على الخوف (Robertson, 2007b). وهو ما يمكن أن يكون سبباً بالتأكيد، على الأقل جزئياً، في انتشار قبول مراقبة المحادثات الهاتفية والتواصل عبر البريد الإلكتروني، وتطبيق التتبع الإلكتروني لما كان يعتبر فيما سبق معلومات خاصة.

ومثلما ذكرنا، فإن أحد ملامح الوضع الغربي الحالي المحورية هو نمو التعددية الثقافية/ التعددية العرقية. ومن ناحية أخرى، هناك بعض المجتمعات الغربية تحرّكت في اتجاه الثيوقراطية والشمولية، وفي خضم هذا دمجت كثيراً ممّا كان ينادى به سالفاً باسم الحرية الدينية، وخاصة في الولايات المتحدة مستخدمته كصورة من صور إضفاء المشروعية. وعلى الرغم من ذلك أفضى هذا إلى تشجيع الهجرة على مستوى واسع، وهو ما تضمّن مجيء كثيراً من المهاجرين الذين جلبوا معهم حسّاً قوياً بهويتهم ـ أو من تكيّفوا عبر تطوير هوية دينية متميزة. فضلاً عن ذلك، فإنّ حالة «الجماعات المغلقة/ الغيتو» أدّت ـ غالباً في البلدان الأوروبية، وربما بصورة خاصة في هولندا، والسويد، والمملكة المتحدة ـ إلى جهود حكومية لمواجهة هذا وتشجيع ما سمّي في أحيان كثيرة التماسك الاجتماعي. وفضلاً عن ذلك ـ وهذا ما

ينطوي على إشارة خاصة إلى الولايات المتحدة ـ فإن انتشار الالتزامات الدينية والمهاجرين من خارج «الأورثوذكسية» اليهودية ـ المسيحية قد يسر كثيراً لظهور حركة مضادة من قبل الأخيرتين (ربما أصحاب الديانات «الأورثوذكسية» اليهودية ـ المسيحية ـ م) وهما تمثّلان التقاليد الدينية للأغلبية. وهذا ـ بالإضافة إلى ما ذكر ـ أفضى في الماضي الأمريكي الحديث إلى تحالف بين تلك التقاليد والدولة.

وللمفارقة، لقد سهّل التسامح مع ـ والحقيقة احترام ـ مختلف الجماعات العقائدية الدينية، على الدولة بصورة كبيرة أن تنخرط في عملية تشكّيل الهُوية. ولا يبدو أن التحذيرات التي يطلقها كثير من المثقفين المشاهير، إضافة إلى الصحف «المحترمة» قد أحدثت أثراً بعد. ويساور المرء شكاً في أنّ هذا إنما يرجع إلى حدّ كبير لما يمكن تسميته «الأفيون الحالي للشعوب» (مع عدم الاعتذار لكارل ماركس) ـ أي الاختيار. فالاحتفاء السياسي بالاختيار، بما في ذلك الاختيار الديني ـ أحياناً، وبصورة مضلّلة جداً، تتم مساواته بـ«الحرية» ـ هو السبب المحوري لما نسمّيه كثيراً الاستهلاكية، أو ثقافة المستهلك. فالجانب الاستهلاكي في الهُوية يأخذ مساحة واسعة في المجتمعات الغربية، وعقيدة الاستهلاك تتضمّن فعليّاً فرص اختراق أعمق وأعمق للدولة في حياتنا. لهذا، فإنّ هذه العقيدة «في ذاتها» و«لذاتها» تتضمن القيام بعرض جوانب حميمية من الحياة في المجتمع المعاصر على المستهلك (Hankiss, 2006). ولكن، مع تقدّم هذا القبول عن طيب خاطر لمثل هذا الاختراق، فإنه يفتح الطريق ـ بل ويغوي ويشرع في الحقيقة ـ أمام الهيئات الحكومية للتفتيش والسيطرة على جوانب كثيرة من الحياة الخاصة.

ملخصات

تدخل قضية العلمنة المرهقة نوعاً ما (وإزالة العلمنة) بالضرورة في الصورة. ففي مقالة شديدة الإقناع عنوانها «عودة الدين» أصرّ سانيه (Sanneh, 2006: 13) على الحاجة الضرورية في عصر العولمة إلى مواجهة عودة الدين مواجهة جادة. ونراه يجادل أنه في «عالم متيقّظ دينيّاً. . . لا يمكن للمرء أن ينكر إلا فيما ندر أن الأساس قد تغير، وأن اتجاه البحث التاريخي يجب أن

يتتبع ذلك التغير». ومن الصعب رؤية كيفية استمرار أي فرد في مناصرة ليس أطروحة العلمنة فحسب، بل مفهوم أن فكرة العلمنة ذات أهمية خاصة. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا النوع من البحث يسهم بالفعل في شغل أذهان كثير من سوسيولوجيي الدين. وفي مناقشة وضع الدين في عصرنا، يلفت سانيه الانتباه إلى الطرائق المختلفة التي أصبح بها الدين موضوع جدال عالمياً ـ متراوحاً في ذلك بين طرف نقيض يرى أنّ الدين سوف ينقذنا، إذا جاز القول، وطرف آخر يقول إن الدين هو سبب جميع الشرور في العالم.

إلى جانب هذا الجدال العالمي يقف الدليل الإحصائي الذي لا يمكن نفيه عن أن المسيحية، على وجه الخصوص، تنمو سريعاً في جميع أجزاء العالم تقريباً باستثناء جزء كبير من أوروبا. وربما الشيء الأكثر دلالة على هذا هو توسّع المسيحية الهائل في الصين. ففي بر الصين الرئيسي وحده يوجد تقريباً ٧,٥ مليون كاثوليكي (في كنيستين مختلفتين)، وهذا بعيد تماماً عن جماعة البروتستانت التي تتوسع بإيقاع سريع. وفي هذا الصدد، يستشهد سانيه بإصرار جوزيف نيدهام على أن الصين، عبر ماركس، أصبحت «البلد المسيحي الوحيد في العالم... على الرغم من رفضها القاطع لجميع الأديان» (Sanneh, 2006: 13-14). وينبغي أيضاً ذكر أنه في عام ١٩٧٨ عندما أعلن دينغ شياو بينغ (Deng Xiaoping) تقليل القيود على الدين، فإنه قد فتح بهذا بوّابات السد أمام فيضان «عودة» الدين. وكانت إحدى تبعات ذلك هو نموٌّ ملحوظ للبوذية الشعبية (Clarke, 2006: 319-60).

لاحظ سانيه أن هذه العودة كانت متأثرة كثيراً بنوع من العمل على المجتمعات الغربية التي أظهرت أن الدين قد أدى دوراً مهماً للغاية في صعود الرأسمالية. وقد نضيف هنا، أنه في أواسط القرن التاسع عشر حاول أرستقراطيو أمريكا اللاتينية «الليبراليون» استيراد البروتستانتية الأوروبية قبل الكتابة المؤثرة لمفكّرين مثل ماكس فيبر وتاوني (R. H. Tawney) وذلك بغية الترويج لروح التقدّم، خاصة الجوانب الاقتصادية منه، وقد باءت محاولات الترويج للـ«تقدّم» بالفشل. وبالمثل يمكننا التنبؤ، عبر قلب غريب للصورة بأن من يسمّون العلمانيين الأوروبيين مقدّر لهم الوقوع في فشل مماثل في توقهم الظاهر إلى استخدام الاتحاد الأوروبي حائط صد ضد عودة الدين.

ومثلما يشير سانيه (Sanneh, 2006: 14) أيضاً إلى أنه داخل الاتحاد الأوروبي تضمنت مقاومة الدين «بصورة خرقاء إلى حدّ ما» الترويج للتعددية الثقافية.

وبالتأكيد، إنّ فكرة بيلا المثالية عن الديانة المدنية، سواء أكانت مقنعة في الوقت الحالي أم لا، قد تشوّهت بصورة عكسية، بما يجعل الديانات المدنية في أنحاء العالم قد أصبحت ـ مثلما قد يرى بعضنا، بطريقة حتمية ـ خاضعة لتلاعب سياسي لا ينتهي. وأحد الظواهر السوسيولوجية الرئيسة في زمننا هي أن مصطلحات ولا نقصد مصطلحات النظام المجتمعي فحسب بل العالمي أيضاً قابلة للتلاعب في الأساس. وهذا ما وضع البعد الديني ـ الثقافي للحياة في قمة حياتنا. وسواء كان من المفيد الإشارة ـ مثلما يفعل ساكس (Sacks) ـ إلى «الدين بوصفه محور الحضارة» من عدمه مسألة ستأخذنا بعيداً (Sacks, 2003). وعلى الرغم من ذلك، يمكن أن ينتفي الشك، بالمعنى الواسع، أن التقاطع بين الثقافة الدينية والسلطة أصبح جانباً محورياً من السيطرة السياسية.

عبر تلك الخطوط ظهرت التوترات العامة بين مبدأ الحرية الدينية ومبدأ الوحدة الوطنية. وبما أن الحرية الدينية يُنظر إليها على نحو متزايد في إطار شروط اجتماعية، أي إنها بحكم التعريف ينظر إليها كتهديد، إلى حد ما، للوحدة الوطنية (أو التماسك الاجتماعي). ومن وجهة نظر سوسيولوجية، فإن ما يغيب هنا بصورة فردية هو الاعتراف بأن مجرد الإقرار المتزامن بالحاجة إلى تطوير قيم مجتمعية وتعزيز الإشراك المجتمعي ـ بصيغة تجعل المجتمعات مفتوحة حقيقة ـ كفيل بالمضي قدماً باتجاه عالم أقل صراعاً إلى حد كبير.

هكذا إذاً، نحن نعيش في عالم من الغرباء. والشكل الجديد للثيوقراطية هو الطريقة التي تسعى الحكومات من خلال تبنيها حالياً إلى التعامل مع هذا الوضع. وظرف التعددية الثقافية الحالي نراه تفاقم كثيراً بفعل ظهور صورة عدائية من العلمانية الإلحادية في المملكة المتحدة، والتي يجادل بعض أنصارها في أن الإلحاد ينبغي أن يوضع على قدم المساواة مع العقائد الدينية. وكثير من النضال الإلحادي في المملكة المتحدة تحفزه مشاعر العداء للأمركة، وتحديداً الخوف من أن يزداد نفوذ المذهب القائل بفكرة الخلق

(creationism) ربما بمعدل أسرع في المملكة المتحدة مما هو عليه بالفعل. لذلك يوجد في الوقت الحالي صدام متزايد بين أنواع مختلفة من الأصولية، يستتر جزئياً وراء فكرة التعددية الثقافية، ومع انتشار الأصوليات، يتنامى إذاً إغواء الثيوقراطية. وعلى الرغم من ذلك، نجد هناك تبايناً ملحوظاً في هذا الصدد بين المملكة المتحدة والولايات المتحدة؛ إذ اكتسبت الأصولية البروتستانتية شيئاً أشبه بالوضع المهيمن في الولايات المتحدة (Wills, 2006)، بينما تشهد انحداراً في المملكة المتحدة. غير أننا قد لا نكترث إذا كان «رد الصاع» من الكنيسة الإنكليزية الرسمية قد أغفل.

إن الديانات السياسية كانت ولا تزال صوراً من الدين «اخترعت» وما زالت «تخترع» بغية توفير نقطة مرجعية للنشاط والحركة لأبناء مجتمعات معينة. وهذه الديانات تتناقض بالطبع مع الديانات المدنية من النوع الذي تحدث عنه بيلا. فبينما تقدم الديانات المدنية مقياساً معيارياً يلزم المجتمع المعني بالانصياع له بصورة مثالية، فإن الديانات السياسية والثيوقراطيات تعد محلاً للتلاعب المباشر من قبل نظم حكم بعينها. وبصياغة بيلا، فإن ديانة الدولة في اليابان على سبيل المثال ـ ديانة الشينتو الرسمية (State Shinto) ـ لم تكن ديانة مدنية، وذلك تحديداً لأنها خدمت مصالح نظام حكم محدد. وتوجد حالياً أمثلة ظلت موجودة منذ أواخر القرن التاسع عشر من الديانات السياسية أو ديانات الدولة. وقد نضيف هنا أنه في تركيا نجد النظام الجديد بعد تأسيس تركيا كدولة قومية في عام ١٩٢٣، تأثر بأفكار ضياء غوك ألب (Gokalp, 1959) الذي ناصر تشكيل ثقافة حيوية من أجل الأمة الجديدة، أطلق عليها اسم أسرة عرقية. ويعد أحد مصادره الرئيسة لفكرة من هذا النوع إميل دوركايم؛ إذ باستخدام بعض منظورات دوركايم، كان غوك ألب على وعي أن كمال أتاتورك في تأسيس الجمهورية التركية الجديدة، أصر على أنها ينبغي أن تكون علمانية بصرامة، على نهج المجتمعات الغربية، بما فيها الولايات المتحدة، وهنا نكون قد أكملنا الدائرة. وكان جان جاك روسو، مثلما سبق وأشرنا، هو أول من استخدم مفهوم الديانة المدنية في القرن الثامن عشر، وقد تبنى دوركايم بدوره الفكرة في بداية القرن العشرين. وقد تأثر بيلا عميقاً بدوركايم، ومن ثم فإن تاريخ المفهوم وأصله قد «تطور» بطرائق معقدة. كانت النقطة المهمة الناقصة في عمل روسو وبيلا ـ وبدرجة أقل، دوركايم ـ هي العولمة. في الحالة التركية ثمة «معركة» مستمرة

ومحتدمة خاضها أنصار كمال أتاتورك ضد الإسلاميين، وهي معركة تكاد تكون في معظم الأحيان متعادلة.

ومن ثَم، إذا اتخذنا روسو نقطة انطلاق فيما يتعلق بنمو أفكار تتعلق بالتماسك في مجتمع حديث، يمكن أن نرى بسهولة ضرورة أن تتضمن رؤية الدول القومية أفكاراً أكثر تعقيداً من تلك التي ظلت موجودة في كثير من العالم الغربي (وفي بلدان أخرى أيضاً) منذ القرن الثامن عشر. وفي سعينا الحثيث لهذا الفهم، علينا أن نضع نصب أعيننا التقليدين المختلفين من الأفكار الديمقراطية اللذين ظلا سائدين في العالم منذ ذلك الوقت. والحقيقة أنه بعد أعمال ماكس فيبر، غالباً ما ميز السوسيولوجيون بين الثيوقراطية (سيطرة الدين على السياسة) والقيصرية البابوية (سيطرة السياسة على الدين) وهو ما لا يختلف جوهرياً عن مركزية الدين أو الطبيعة الدقيقة للعلاقة بين الدين والسياسة، أو بدلاً من هذا وذاك، الكنيسة والدولة.

على أية حال، عندما تحوّلت الثورة الفرنسية إلى الإرهاب، فإنها غيّرت بفعالية مفهوم الديانة المدنية إلى صورة ثيوقراطية، بجميع الملحقات لما يمكن تسميته دولة ـ قومية دينية ـ علمانية، نوع من العقيدة الوطنية (Gray, 2007: 146-183; Scurr, 2006). ولم يكن هذا ما تصوره روسّو مثلما يبدو، ولا ما ساور دوركايم أو بيلا بالتأكيد عندما أثاروا مفهوم الديانة المدنية. وعلى الرغم من محاولات بيلا الشاقة لمعارضة تشوّه الديانة المدنية في صورة حكم ديني أو تسلطي، من اللافت أن هذا تحديداً هو ما يبدو أنه يحدث في كثير من أنحاء العالم، من دون استبعاد الولايات المتحدة نفسها. وثمة مفارقة هنا، منذ سنوات سبقت نشر بيلا مقالته المؤثرة حول الديانة المدنية الأمريكية في أواخر الستينيات كان أستاذاً في اليابان. وفي حديثه عن الولايات المتحدة، شدّد بإصرار على أن الديانة المدنية الأمريكية مختلفة تماماً عن ديانة الدولة اليابانية قبل حرب المحيط الهادئ (التي اندلعت في عام ١٩٤١ مع إلغاء الولايات المتحدة ديانة الشينتو حيث تبعته هزيمة اليابان في عام ١٩٤٥). وتكمن المفارقة في حقيقة أنه في الولايات المتحدة يجد المرء حالياً مشكلة خاصة تتمثل في وجود ديانة رسمية مدنية مسيّسة ذات صبغة ثيوقراطية قوية. بينما يوجد في اليابان من ناحية أخرى، بالتأكيد، عناصر من الثيوقراطية، ولكن تأثيرها المباشر في السياسة ليس دائماً.

المراجع

Alexander, Jeffrey C. [et al.]. (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkeley, CA: University of California Press.

Altman, Daniel (2007). "Managing Globalization: The Global Quest for a Second Passport." *International Herald Tribune*: 7 February.

Appiah, Kwame A. (2006). *Cosmopolitanism: Ethics in a World of Strangers*. London: Allen Lane.

Asad, Talal (1993). *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Barkawi, Tarak (2006). *Globalization and War*. Lonham, MD: Rowman and Littlefield.

Barrell, John (2007). *The Spirit of Despotism: Invasions of Privacy in the 1790s*. Oxford: Oxford University Press.

Beck, Ulrich (2006). *Cosmopolitan Vision*. Cambridge, UK: Policy Press.

Bellah, Robert N. (1967). "Civil Religion in America." *Daedalus*: vol. 96, Winter, pp. 1-27.

________ (1975). *The Broken Covenant: American Civil Religion in Time of Trial*. New York: Seabury.

________ and Phillip E. Hammond (eds.) (1980). *Varieties of Civil Religion*. San Francisco: Harper and Row.

Boli, John, W. (1980). "Global Integration and the Universal Increase of State Domination." in: Albert Bergesen (ed.). *Studies of the Modern World System*. New York: Academic Press, pp. 77-137.

Burleigh, Michael (2006). *Sacred Causes: Religion and Politics from the European Dictators to Al Qaeda*. London: HarperPress.

Campbell, George V. P. (2005). *Everything You Know Seems Wrong: Globalization and the Relativizing of Tradition*. Lanham, MD: University Press of America.

Caputo, John D. and Gianni Vattimo (2007). *After the Death of God*. New York: Columbia University Press.

Clarke, Peter (2006). *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.

Davis, Sam (2007). *Letter to a Christian Nation: A Challenge to the Faith of America*. London: Transworld Publishers.

Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. London: Bantam.

Dennett, Daniel (2006). *Breaking the Spell*. London: Allen Lane.

Eisenstadt, S. N. (2004). "Axial Civilizations and the Axial Age Reconsidered." in: Johann P. Arnason, Shmuel N. Eisenstadt, and Björn Wittrock (eds.), *Axial Civilizations and World History*. Leiden: Brill, pp. 531-64.

Esposito, John L. (2002). *Unholy War: Terror in the Name of Islam*. New York: Oxford University Press.

Farber, David (ed.) (2007). *What They Think of Us: International Perceptions of the United States since 9/11*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fukuyama, Francis (2007). "Identity and Migration." *Prospect*: vol. 139, February, pp. 26-31.

Garreau, Joel (1981). *The Nine Nations of North America*. Boston: Houghton Mifflin.

Geertz, Clifford (ed.) (1963). *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa*. New York: Free Press.

Glazer, Nathan (1997). *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

________ and Daniel Patrick Moynihan (1970). *Beyond the Melting Pot*. Cambridge, MA: MIT Press.

Gokalp, Ziya (1959). *Turkish Nationalism and Western Civilization*. London: Allen and Unwin.

Gray, John (2007). *Black Mass: Apocalyptic Religion and the Death of Utopia*. London: Allen Lane.

Groebner, Valentin (2007). *Who Are You? Identification, Deception, and Surveillance in Early Modern Europe*. New York: Zone Books.

Habermas, Jürgen (2002). *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity*. Cambridge, MA: MIT Press.

Hankiss, Elmer (2006). *The Toothpaste of Immortality: Self-Construction in the Consumer Age*. Washington, DC: Woodrow Wilson Center Press.

Harrington, Mona (1986). *The Dream of Deliverance in American Politics*. New York: Knopf.

Harris, Lee (2004). *Civilization and Its Enemies*. New York: Free Press.

Hedges, Chris (2007). *American Fascists: The Christian Right and the War on America*. New York: Jonathan Cape.

Hitchens, Christopher (2007). *God is Not Great: How Religion Poisons Everything*. New York: Hatchette.

Hobsbawm, Eric, and Ranger, Terrence (eds.) (1983). *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hollinger, David A. (1995). *Postethnic America*. New York: Basic Books.

Holton, Robert J. (1998). *Globalization and the Nation-State*. Basingstoke: Macmillan.

Huntington, Samuel P. (1997). *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Touchstone.

________ (2005). *Who are We? America's Great Debate*. London: Free Press.

Ignatieff, Michael (ed.) (2005). *American Exceptionalism and Human Rights*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Jaspers, Karl (1953). *The Origin and Goal of History*. New Haven, CT: Yale University Press.

Jones, Tobias (2007). "Secular Fundamentalists are the New Totalitarians." *The Guardian*: 6 January, p. 32.

Juergensmeyer, Mark (1993). *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ (2000). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA: University of California Press.

Kalra, Virinder S., Raminder Kaur and John Hutnyk (2005). *Diaspora and Hybridity*. London: Sage.

Kearney, Hugh (1989). *The British Isles: A History of Four Nations*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Kepel, Gilles (2004). *Jihad: The Trail of Political Islam*. London: I. B. Tauris.

Lace, Susanne (2005). *The Glass Consumer: Life in a Surveillance Society*. Bristol: Policy Press.

Lechner, Frank J., and Boli, John (2005). *World Culture: Origins and Consequences*. Malden, Mass.: Blackwell.

Lefort, Claude (2007). *Complications: Communism and the Dilemmas of Democracy*. New York: Columbia University Press.

Lieven, Anatol (2004). *America Right or Wrong: An Anatomy of American Nationalism*. London: HarperCollins.

Lincoln, Bruce (2006). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Lind, Michael (1995). *The Next American Nation*. New York: Free Press.

Liptak, Adam (2007). "Adding to Security but Multiplying the Fears." *New York Times*: 26 February.

Losurdo, Domenico (2004). "Towards a Critique of the Category of Totalitarianism." *Historical Materialism*: vol. 12, no. 2, pp. 25-55.

Lyon, David (2003). *Surveillance after September 11*. Cambridge, UK: Polity Press.

Marsden, George M. (1980). *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism, 1870-1925*. Oxford: Oxford University Press.

Marx, Gary T. (2007). "Desperately Seeking Surveillance Studies: Players in Search of a Field." *Contemporary Sociology*: vol. 36, no. 2, pp. 125-130.

McGrath, Alister (2007). *The Dawkins Delusion: Atheistic Fundamentalism and the Denial of the Divine*. London: SPCK.

Mead, Walter R. (2006). "God's Country." *Foreign Affairs*: vol. 85, no, 5, September-October, pp. 1-9.

Meyer, Birgit, and Peter Geschiere (eds.) (2003). *Globalization and Identity: Dialectics of Flow and Closure*. Oxford: Blackwell.

Meyer, John W. (1980). "The World Polity and the Authority of the Nation-State." in: Albert Bergesen (ed.). *Studies of the Modern World System*. New York: Academic Press, pp. 109-137.

Meyer, John W. [et al.]. (1997). "World Society and the Nation-State." *American Journal of Sociology*: vol. 103, no. 1, pp. 144-181.

Modood, Tariq (2007). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Cambridge, UK: Polity Press.

Moisi, Dominique (2007). "The Clash of Emotions." *Foreign Affairs*: vol. 86, no. 1, pp. 8-12.

Mozaffari, Mehdi (ed.) (2002). *Globalization and Civilizations*. London: Routledge.

Nairn, Tom (1977). *The Break Up of Britain*. London: New Left Books.

Neiman, Susan (2002). *Evil in Modern Thought: An Alternative History of Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.

Pearson, Simon (2006). *A Brief History of the End of the World: From Revelation to Eco-Disaster*. London: Robinson.

Pecora, Vincent P. (2006). *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press.

Pfaff, William (2007). "Manifest Destiny: A New Direction." *New York Review of Books*: vol. 54, no. 2.

Phillips, Kevin (2006). *American Theocracy: The Peril and Politics of Radical Religion, Oil, and Borrowed Money in the 21st Century*. New York: Penguin (USA).

Portes, Alejandro, and Rumbaut, Ruben (2007). *Immigrant America*. Berkeley, CA: University of California Press.

Robbins, Thomas, and Robertson, Roland (eds.) (1986). *Church-State Relations: Tensions and Transitions*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Robertson, Roland (1978). *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*. Oxford: Blackwell.

________ (1981). "Considerations from within the American Context on the Significance of Church-State in Tension." *Sociological Analysis*: vol. 42, Fall, pp. 193-208.

________ (1985). "The Development and Implications of the Classical Sociological Perspective on Religion and Revolution." in: Bruce Lincoln (ed.). *Religion, Rebellion, Revolution*. London: Macmillan, pp. 236-265.

________ (1987). "From Secularization to Globalization." *Journal of Oriental Studies*: vol. 26, no. 1, pp. 28-32.

________ (1988a). "Christian Zionism and Jewish Zionism: Points of Contact." in: Anson Shupe and Jeffrey Hadden (eds.). *The Politics of Religion and Social Change*. New York: Paragon House, pp. 239-258.

________ (1988b). "Towards the Comparative Genealogy of Religion in Comparative Perspective." *Zen Buddhism Today*: 6 November, pp. 125-133.

________ (1989). "Globalization, Politics and Religion." in: James A. Beckford and Thomas Luckman (eds.). *The Changing Face of Religion*. London: Sage, pp. 10-23.

________ (1992). *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage.

________ (1993). "Community, Society, Globality and the Category of Religion." in: Eileen Barker, James A. Beckford, and Karel Dobbelaere (eds.). *Secularization, Rationalism, and Sectarianism: Essays in Honour of Bryan R. Wilson*. Oxford: Clarendon Press, pp. 1-17.

_______ (1995). "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." in: Mike Featherstone, Scott Lash, and Roland Robertson (eds.). *Global Modernities*. London: Sage, pp. 25-54.

_______ (1998). «Identida nacional y globalizacion: falacias contemporaneas.» *Revista Mexicana de Sociologia*: vol. 1, January-March, pp. 3-19.

_______ (2002). «Le Dimensioni Della Cultura Globale.» in: Elisabetta Batini e Rodolfo Ragionieri (eds.). *Culture e Conflitti Nella Globalizzazione*. Florence: Leo S. Olschki Editore, pp. 17-30.

_______ (2003 -1983]). "Interpreting Globality." in: Roland Robertson and Kathleen E. White (eds.). *Globalization: Basic Concepts in Sociology*. London: Routledge, vol. 1, pp. 58-71.

Robertson, Roland (2006a). "Global Conciousness." in: Roland Robertson and Jan Aart Scholte (eds.). *Encyclopedia of Globalization*. New York: MTM; Routledge, vol. 2, pp. 502-507.

_______ (2006b). "Globality." in: Roland Robertson and Jan Aart Scholte (eds.). *Encyclopedia of Globalization*. New York: MTM and Routledge, pp. 524-526.

_______ (2006c). "Glocalization." in: Roland Robertson and Jan Aart Scholte (eds.). *Encyclopedia of Globalization*. New York: MTM; Routledge, vol. 2, pp. 545-548.

_______ (2006d). "The Increasing Monopolization of Identity by the State: The Case of the UK and the US." *Nationalism and Ethnic Politics*: vol. 12, nos. 3-4, pp. 373-389.

_______ (2006e). "Nacionalismo e identidade nacional no nosso tempo." in: Manuel Villaverde Cabral, José Luís Garcia e Helena Mateus Jerónimo (eds.). *Razeo, Tempo e Tecnologa: Estudos em Homenagem a Herminio Martins*. Lisbon: Imprensa de Ciencias Sociais, pp. 105-130.

_______ (2007a). "Global Millennialism: A Postmortem on Secularization." in: Peter Beyer and Lori G. Beaman (eds.). *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, pp. 9-34.

_______ (2007b). "Globalization, Culture And." in: George Ritzer (ed.). *Encyclopedia of Sociology*. Malden, MA: Blackwell, 1965-1970. Vol. VI

_______ (2007c). "Open Societies, Closed Minds? Exploring the Ubiquity of Suspicion and Voyeurism." *Globalizations*: vol. 4, no. 3, pp. 399-416.

_______ and Ruth Mouly (1983). "Zionism in American Premillenarian Fundamentalism." *American Journal of Theology and Philosophy:* vol. 4, no. 3, pp. 97-109.

_______ and Kathleen E. White (2005). "Globalization: Sociology and Cross-Disciplinarity." in: Craig Calhoun, Chris Rojek, and Bryan S. Turner (eds.). *The Sage Handbook of Sociology.*

_______ and _______ (2007). "What is Globalization?." in: George Ritzer (ed.). *The Blackwell Companion to Globalization.* New York: Blackwell, pp. 53-66.

Ruse, Michael (2005). *The Evolution-Creation Struggle.* Cambridge, MA: Harvard University Press.

Sacks, Jonathan (2003). "Global Covenant: A Jewish Perspective on Globalization." in: John Dunning (ed.). *Making Globalization Good: The Moral Challenges of Global Capitalism.* Oxford: Oxford University Press, pp. 210-231.

Sanneh, Lamin (2006). "Religion's Return." *Times Literary Supplement*: no. 5402 (13 October), pp. 13-14.

Scurr, Ruth (2006). *Fatal Purity: Robespierre and the French Revolution.* London: Chatto and Windus.

Sharlet, Jeff (2006). "Through a Glass Darkly: How the Christian Right is Reimagining US History." *Harper's Magazine*: December, pp. 33-43.

Shepherd, Jessica (2007). "What Does Britain Expect?." *The Guardian*: 17 July, E: 1-2.

Smelser, Neil J. (2004). "Epilogue: September 11, 2001, as Cultural Trauma." in: Alexander, Jeffrey C. [et al.]. (2004). *Cultural Trauma and Collective Identity.* Berkeley, CA: University of California Press, pp. 264-282.

_______ and Jeffrey C. Alexander (eds.) (1999). *Diversity and Its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary America.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Smith, Tony (2007). *A Pact with the Devil: Washington's Bid for World Supremacy and the Betrayal of the American Promise.* New York: Routledge.

Sutton, Philip W. and Stephen Vertigans (2005). *Resurgent Islam: A Sociological Approach.* Cambridge, UK: Polity Press.

Talmon, Jacob L. (1952). *The Origins of Totalitarian Democracy.* London: Seeker and Warburg.

Taylor, Barbara (2007). "Guinea Pigs." *London Review of Books*: vol. 29, no. 3, February, pp. 10-11.

Vattimo, Gianni (1992). *The Transparent Society.* Baltimore, MD: Johns Hopkins Press.

Verovec, Steven, and Robin Cohen (eds.) (2002). *Conceiving Cosmopolitanism*. Oxford: Oxford University Press.

Ward, Keith (2006). *Is Religion Dangerous?* Oxford: Lion.

Westin, Alan (1967). *Privacy and Freedom*. New York: Athenaeum.

Wills, Garry (2006). "A Country Ruled by Faith." *New York Review of Books*: vol. 53 (18 November).

Wilson, Edward O. (2007). *The Creation: An Appeal to Save Life on Earth*. New York: Norton.

قراءات مقترحة

Appiah, Kwame A. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Assad, Talal (2003). *Formations of the Secular*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Beyer, Peter (1994). *Religion and Globalization*. London: Sage.

________ (2006). *Religions in Global Society*. London: Routledge.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Chanda, Nayan (2007). *Bound Together: How Traders, Preachers, Adventurers, and Warriors Shaped Globalization*. New Haven, CT: Yale University Press.

Cohen, Robin (2006). *Migration and Its Enemies*. Aldershot: Ashgate.

Forrester, Duncan B. (2005). *Apocalypse Now? Reflections on Faith in a Time of Terror*. Aldershot: Ashgate.

Huntington, Samuel P. (2005). *Who are We? America's Great Debate*. London: Free Press.

Juergensmeyer, Mark (ed.) (2006). *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford: Oxford University Press.

Levey, G.B. and Modood Tariq (eds.) (2007) *Secularism, Religion and Multicultural Citizenship*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Linker, Damon (2007). *The Theocons: Secular America under Siege*. New York: Random House.

Nussbaum, Martha C. (2007). *The Clash Within: Democracy, Religious Violence and India's Future*. London: Belknap Press of Harvard University Press.

Pappe, Ilan (2006). *The Ethnic Cleansing of Palestine*. Oxford: Oneworld.

Parekh, Bhiku (2008). *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. London: Palgrave Macmillan.

Sen, Amartyra (2006). *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*. London: Allen Lane.

Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University.

Thomas, Scott M. (2005). *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Wolin, Sheldon S. (2008). *Democracy Incorporated: Managed Democracy and the Spectre of Inverted Totalitarianism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

الفصل السادس والعشرون

الأصولية الدينية

آنسون شوب

أصبح مصطلح «الأصولية الدينية» ينطبق على التطوّرات الإقليمية والوطنية بل العالمية التي تتضمّن أبعاداً دينية وسياسية معاً. وتفترض الحكمة التقليدية عند التحدّث عن قضايا وحركات تعتبر أصولية أنها تتعارض في الأصل مع القيم العلمية والعلمانية الحديثة. لذا، يُعدّ الأصوليون (كما لو كانوا فئة موحّدة) معارضين رجعيين في عالم متماسك سريع التطوّر، وعلى الرغم من ذلك، يمثّل المصطلح ظاهرة أكثر تعقيداً.

أصلُ مصطلح «الأصولية»

بدأ ظهور مصطلح الأصولية بوصفه مصطلحاً رسمياً في ديانة واحدة وزمنٍ واحد وبلد واحد؛ إذ صيغ في عام ١٩١٠ من واقع سلسلة من تسعين مقالةً وضعها مؤلّفون روّاد من المسيحيين البروتستانت المحافظين الأمريكيين في اثني عشر مجلّداً بداية من ذلك العام وتحت عنوان **الأصوليون** (*The Fundamentals*). موَّلَ المجلّدات شقيقان من رجال الأعمال هما لايمان وملتون ستيوارت (Lyman and Milton Stewart). وكان الغرض من تلك المقالات هو الدفاع عن عصمة الإنجيل من الخطأ (biblical inerrancy)؛ والهجوم على ما يسمّى «النقد الأعلى» الأوروبّي الذي بدأ في اختبار النصوص المقدّسة من منظورات فيلولوجية (تاريخية ـ لغوية) وأثرية، وأنثروبولوجية خالصة؛ ودحض التهديدات المختلفة ذات الصلة أو مواجهتها. ومن بين تلك التهديدات، التواجد المكثّف للكاثوليكية الرومانية والمورمونية وقضايا تدعى، بإجماع، «الحداثة» كالنشوء والارتقاء الداروينى والتنوّع الثقافي الذي يحمله المهاجرون وصولاً إلى النموّ الحضري. وفي

خلال سنوات قليلة، وزّعت أكثر من ثلاثة ملايين نسخة من كتاب **الأصوليون** على الرعاة البروتستانت، والمبشرين المسيحيين وطلاب علم اللاهوت في أمريكا الشمالية.

كان إقحام الأصولية البروتستانتية الأمريكية يهدفُ إلى الدفاع عن الحدود الضيقة للأورثوذكسية المسيحية المحافظة. وأصبحت الحركة الأصولية، في غمار تلك العملية، مرتبطة بتوقّع ما قبل الألفية من عودة المسيح الوشيكة إلى الأرض، وكذلك بالنزعة الوطنية المتعصبة التي وصلت إلى حدَّ كراهية الأجانب، وبأنماط الحياة الريفية وقيمها، وبالتقوى الشخصية، وشكّ عقلاني في الحماسة الكاريزمية (أو تلك المفعمة بالروح القدس) التي تتميّز بها حركات القداسة والخمسينية (Holiness and Pentecostal)، وكذلك مناهضة الحركة الثقافية. ضمّ الأكاديميون الأصوليون المشهورون في تلك الحقبة غريشام ماشين (J. Gresham Machen) الذي ترك كلية برنستون اللاهوتية (Princeton Theological Seminary) بسبب تحررها المزعوم، وأسّس كلية ويستمنستر اللاهوتية في عام ١٩٢٩. كذلك تشارلز هودج (Charles Hodge) أستاذ محافظ آخر في برنستون قال متباهياً ذات مرة: «لا أخاف القول إنه لم تنشأ فكرة جديدة قط في هذه الكلية» (Dayton, 1976: 12). وكانت مثل هذه المشاعر موجودة أيضاً في الخطب الشعبية للإنجيليين الحضر ومواعظهم في بداية القرن العشرين مثل: دوايت مودي (Dwight L. Moody) واللامع بيلي صنداي (Billy Sunday (Marsden, 1978; 1984; McLoughlin, 1978; Frank, 1986).

استمرّت التيارات التي أطلق عليها مسمّى تيّارات حديثة على مدار القرن العشرين، وبدا أنّ ثمة تحرّراً تدريجيّاً/ متساهلاً تجاه الترفيه الجماهيري، والتعليم العام، والعادات الجنسية/ الطب الجنسي (منع الحمل والإجهاض) غمر الثقافة الأمريكية الشمالية. وردّاً على ذلك بدأ الأصوليون، ممّن كانوا يتجنّبون سياسات التحسين الاجتماعي والمشاركة السياسية تغليباً للتقوى الشخصية والخلاص الروحي، في الدعوة إلى «استرداد» الساحة العامة. وبحشدٍ من إعلاميين إنجيليين في التلفزيون وغيرهم من مستخدمي وسائل الإعلام المثابرين، استعاد الأصوليون خلال أواخر القرن العشرين الميزة «الإنجيلية» القديمة والأقل إثارة للنفور وبحلول القرن الحادي

والعشرين أصبحوا قاعدة انتخابية يعتد بها عند السياسيين المحافظين في الولايات المتحدة (Henry, 1947; Carpenter, 1984; Hadden and Shupe, 1988).

توسُّع مفهوم الأصولية

تعود جذور الأصولية الإسلامية إلى نشأة الإخوان المسلمين على يد حسن البنّا في مصر أواخر عشرينيات القرن الماضي. والواقع أنه في عقد الثلاثينيات انتشرت ظاهرة شبيهة في أماكن أخرى من بينها سورية ولبنان. وعلى الرغم من ذلك لم يسمع كثيرون في العالم الغربي، للمرة الأولى، عبارة «الأصولية الإسلامية» (و/أو يتعاملون معها بجدية) إلا في أثناء الثورة الإيرانية في عام ١٩٧٩، بالإشارة إلى محاولة آية الله روح الله الخميني فرض ثيوقراطية متشددة تقوم بتطبيق الشريعة على جميع مؤسسات الدولة. وقد وصف أحد مراقبي إيران المخضرمين بدقّة وبلاغة هذا الجهد المحدّد في عملية الأسلمة على أنه:

> فريد وسط العقائد التوحيدية العالمية الرئيسة؛ إذ تشمل تعاليمه قوانين تحكم السياسة والمجتمع وكذلك مجموعة من المعتقدات الروحية. وهو يغطّي المعاملات التجارية والمصارف، والصحة، والزواج والطلاق، والدفاع والضرائب، والقوانين العقابية، بل والعلاقات الأسرية (Wright, 1989: 46).

ثمة مراقبون آخرون اتفقوا على أنّ الأصولية الإسلامية بتعريفها العام تسعى لدمج العقيدة في الدولة، وتوقر السلطة الأبوية، وتتبع تفسيراً حرفيّاً للنصّ المقدّس فيما يتعلّق بالسياسات الاجتماعية والأحداث، وتروج للوحدة الإسلامية التي ينبغي الدعوة إليها على نطاق واسع؛ بغية إيجاد أمّةٍ مثالية أو مجتمع دولي من المؤمنين موحدي المفاهيم والمعتقد (Esposito, 1986; Saiedi, 1986; Pipes, 1989). وفي الوقت نفسه، تنطوي هذه الرؤية العالمية على توحيدية ضيقة غير متسامحة مع العقائد الأخرى، وهي ترفض التاريخية والعقلانية، وتحافظ على عدائيتها ضد الليبرالية الديمقراطية والعلمنة (التي تعرَّف بوصفها انحساراً للتأثير الديني من المجالات الاجتماعية والعلمية والسياسية/ الاقتصادية الاجتماعية). إن جدول أعمال هذه التشكيلة الأصولية، في جوهره، يسعى لإعادة بناء المجتمع على صورته التقليدية وبتسلط لا يقبل المساومة.

تشابهت بعض الأمثلة مع الأصولية البروتستانتية الأمريكية، خاصة الانزعاج من انتشار القيم الإنسانية والمؤسسة الدينية «المقسمة إلى فئات»، وذلك واضح في استخدام واسع للمصطلح. ففي النصف الثاني من القرن العشرين، ظهرت حركات أصولية إسلامية في مصر ولبنان والسودان والسعودية وجنوب آسيا/إندونيسيا. في مطلع القرن الحادي والعشرين ـ فضلاً عن ذلك ـ كانت هناك ظواهر أصولية، أيضاً، تباشر العمل في مجتمعات أخرى وتقاليد عقائدية أخرى. وثمة سلسلة ضخمة من خمسة مجلدات نظّمها المشروع الأصولي في شيكاغو (Fundamentalist Project in Chicago)، اشتمل المجلد الأول وحده على مقالات متخصصة تنظر من زاوية إقليمية ووطنية إلى التيارات «الأصولية» في الهندوسية والسيخ والبوذية، في بلدان مختلفة، وديانة الشنتو (Shintoism) اليابانية، والكونفوشيوسية الحديثة، وبخاصة في بلدان ذات تقاليد غير غربية تمرّ بتجربة ردود الأفعال المتناقضة ما بين دفع وجذب حول قبول إضفاء الطابع الغربي، والحركة الصناعية وما يصاحبهما من علمنة (Marty and Appleby, 1991). والحقيقة أنّ العامل الأخير يبدو هو المحور الأهم حول أي من الأصوليات جميعاً المسيحية أو الإسلامية أو غيرها يمكن تجهيزها. وفي الوقت نفسه، حتى في الولايات المتحدة استمرت أنواع جديدة من الأصولية البروتستانتية مثل إعادة البناء المسيحي في تطورها إلى جانب حركات محافظة شبيهة في الكاثوليكية الرومانية (Dinges, 1995) والمورمونية (Mormonism) (Krakauer 2003).

الأصوليةُ العالمية

ما ظهر على مدى العقود الخمسة الأخيرة ليس مجرّد حركات اجتماعية تشبه ببساطة البروتستانتية المحافظة أو أنها تتميّز بطرائقها الخاصة من ردود أفعال مذهبية في مواجهة التغيّر الاجتماعي (سواء سعت للهيمنة العالمية أم لم تسع). وفي المقابل تشهد الحقبة الحالية صعود لظاهرة الأصولية العالمية التي تمثّل نمطاً قوامه عدداً كبيراً من الحركات السياسية ـ الاجتماعية التي تشترك في خصائص بعينها في تفاعلها مع عملية العولمة. تلك العملية التي تتميّز بعملية علمنة، يحدث في إطارها تطوران ملازمان لها: (١) تحوّل الدين بصورة متزايدة إلى الانفصال عن (وممكن حتى أن يعرّف بوصفه غير

مناسب لـ) المجالات المؤسسية الأخرى؛ و(٢) يتميّز الكوكب بصورة متزايدة بعلاقات اقتصادية متبادلة بين الدول تقودها شركات كبرى عابرة القوميات.

وبناء على ما تقدّم، فإنّ العامل المشترك في بنية جميع الحركات الأصولية الأساسية، هو مقاومة **عملية التمايز المؤسسية** التي تزيح تدريجياً مكانة المؤسسات والمعتقدات الدينية إلى هامش المجتمع الحديث. وما يفسّر أحياناً بوصفه إعادة إحياء بسيط للقومية غالباً ما يترافق، أيضاً، مع امتعاض زائد من تهميش الدين؛ إذ إنّ أيّ تعريف عالمي حقيقي ومن ثم عام للأصولية (يتضمّن أيضاً النموذج البروتستانتي الأمريكي الأصلي) يراها **نداء لاستعادة السلطة على تقاليد مقدّسة يفترض إعادتها من أجل مجتمع يرى أنه انحرف عن أصوله الثقافية**. وثمة بعدان متضمنان في هذه العملية الهادفة إلى استعادة السلطة: (١) دحض الفصل الراديكالي للمقدّس عن المجالات الاجتماعية العلمانية بسبب عملية الحداثة؛ و(٢) خطة ـ بصرف النظر عن كونها طوباوية أو غامضة عند المتلقي ـ لإزالة التمييز عن هذا الفصل المؤسسي، ومن ثم إعادة الدين إلى المركز بوصفه العامل المهم، وليس كمجرد قاعدة شعبية مهمة منافسة بشكل ملحوظ في نقاشات السياسة العامة. وقد تنتج مستويات من التطور الاقتصادي، والتقاليد العرقية، وغيرها من الجوانب الجيوسياسية على السطح صوراً مختلفة من الأصولية العالمية، لكنها مجرد تجليات محلية وإقليمية للظاهرة الأساسية نفسها التي تعتمل في الولايات المتحدة وباكستان وماليزيا أو أي مكان آخر.

تتمثل الحالات ذات الصلة في هذا السياق في بوذية السوكا غاكاي (Soka Gakkai)/ نشرين شوشو (Nichiren Shoshu) الأورثوذكسية، والشنتو اليابانية ذات الطابع القوموي الجديد ما بعد الحرب العالمية الثانية والتي تسمّى غالباً المينزوكو (Minzoku) (مدرسة الروح الوطنية) في اليابان المعاصرة؛ إذ تسعى كلتا الحركتين إلى تغيير القيم في ذلك المجتمع ومزيد من الانخراط السياسي المباشر. وكلاهما يبجّل ويروّج لصورة من الوحدة الشعبية العرقية/ الروحية تذكّرنا بالتصوّف الألماني (Takayama, 1989; Shupe, 1991). وتتراوح مثل هذه الجماعات القومية المتطرّفة في اليابان من «الوطنية الصادقة» إلى التعصب القومي الصريح. والحقيقة أنّ برانن

(والنشرين شوشو (Brannen, 1968: 51) قد جادل فيما يتعلّق بالسوكا غاكاي أنه بسبب علاقات البوذية الوثيقة بالثقافة السياسية في الأسر المختلفة في التاريخ الياباني، فإنّ «أي إحياء للبوذية في اليابان هو معادل لاستعادة الهوية الوطنية». ولكن ما يغفله برانن هنا، إضافة إلى ذلك، أنها ليست مجرّد قوة توحيدية مثل عبادة الإمبراطور في الثلاثينيات. فالحركات اليابانية الحالية يحرّكها تماماً معرفة الاقتصاديات عابرة القوميات واستراتيجية عالمية محددة موقعها في إطارها وبوعي ذاتي واضح.

تنقسم الاختلافات بين الحركات الأصولية على الرغم من ذلك إلى أربعة أبعاد من هذا الطراز. **الأول**: هو نداء النبي صاحب الكاريزما أو أيّ شخص صاحب بصيرة: دعوة الناس إلى العودة إلى تقاليد غائبة، لإعادة قيم عصر قديم، يزعم أنه أكثر نبلاً ونقاء، بوصفها دليلاً لعملية مرتقبة تسعى إلى إعادة ترتيب المستويات. **الثاني**: لا بدّ من وجود أساطير عن كيفية انحراف الأمور وما أفضت إليه حالياً من حالة غير مرغوبة، مثل «الانهيار الأخلاقي» أو «فساد القيم»، متشرّبة باستعارات دينية. البعد **الثالث**: لا بدّ للحركة الأصولية من أن تضع روابط مستمرة وواضحة بينها وبين التقاليد الغائبة بوصفها الحلّ الناجع في عملية الاستعادة. **الرابع**: والمهم أنه في الوقت الذي يفترض فيه تحقيق التغييرات المقترحة باسم التقاليد المبجلة، فإنها تعتمد على وسائل حديثة، من الجيش إلى التعليم إلى طرق الإعلام الجماهيري. فالعالم لم يعد بالطبع ـ لا ديمغرافياً ولا تكنولوجياً ولا اقتصادياً ولا جيوسياسياً ـ مثلما كان في العصر الذهبي المتخيّل؛ ولا آليّات الفرص نفسها عادت متوفّرة. وتتمثّل المفارقة هنا في أنّ الزعماء الأصوليين في تبرير استعادة القيم التقليدية لا يكافحون فحسب لبناء نظم أورثوذكسية أكثر جموداً بالتوافق مع خطوط قديمة متخيلة، بل يروّجون أيضاً لنظم اجتماعية جديدة ليس لها سوابق فعلية. فبرامج وسياسات نظام الخميني في الثمانينيات أو نظام طالبان في أفغانستان، لم تكن فعلياً مطابقة لأيّ نظام ثيوقراطي في بلاد فارس القديمة أو أيّ مكان آخر، ولا الأصولية المسيحية البروتستانتية، أيضاً، تعكس بدقة في عهدها الحالي المجتمع النقي الذي كان موجوداً منذ قرن مضى أو ما يقرب، مثلما كان يعتقد وقت ازدهارها. فمثل هذه الحركات أصبحت إلى حدّ كبير إبداعات حديثة لعصر حديث.

ويمكننا بسهولة ملاحظة حداثة معظم التباينات التي تنطوي عليها الأصولية في ظاهرتين مهمتين (إن لم تكونا منفصلتين دائماً)، هما: سعي الأصولية إلى السيطرة عبر العلم، واستخدامها وسائل العنف للوصول إلى غاياتها.

الأصولية والعلم

بدلاً من تصوير الأصولية بوصفها مناهضة للعلم أو إجازتها فحسب لعلم متخلف، من الأدق أن نقول إن الأصوليات انتقائية بصورة براغماتية في العلم التي توظفهُ كغاية نحو الرسالة العليا لإعادة تنظيم المجتمع بطريقة لاهوتية. وكما أشار مندلسون (Mendelsohn, 1993: 23) فإن أحد الجوانب اللافتة في الحركات الأصولية في اليهودية والمسيحية والإسلام هو الاستعداد الصريح عند أعضائها في كثير من المواقف لتبنّي الوسائل والتقنيات الحديثة بغية «استعادة» مجتمع يعتقدون أنه قد تشوّه بالطريقة التي استخدم بها العلمانيون هذه الوسائل الحديثة... وهم... متكيّفون بحذر مع الحداثة حتى وهم يحاولون إعادة تفسير العناصر المهمة لما هو تقليدي.

ومن ثَم يمكن القول من دون مواربة، إنهم لا يتحاشون تلقائياً العلم، بل يريدونه فقط بشروطهم (تخدم إعادة التقديس).

لكن النمط النقيض الشائع من الأصوليات الدينية بوصفها حركات ضد العلم والفكر، أصلاً، قد نشأ في عقد أول إصدار لكتاب **الأصوليون**. فالحدث الفاصل الذي لا خلاف عليه في الولايات المتحدة في المسيحية البروتستانتية الغربية كان محاكمة جون سكوبز (John T. Scopes) عام ١٩٢٥ في مدينة دايتون (Dayton) في ولاية تينيسي (Tennessee). درّس سكوبز، وهو مدرس بديل في مدرسة ثانوية، بإيجاز اعتماداً على أحد المراجع التي تعكس المنظور المتعلق بنظرية النشوء والارتقاء. وهو في هذا انتهك أحد قوانين تينيسي الذي يحرم ذكر أيّ نظرية «تنفي قصة الخلق السماوي للإنسان». وفي محاكمة سكوبز التي سمّيت «محاكمة القرد» حقّقت الحركة الأصولية المتنامية آنذاك نصراً مؤقتاً ـ فقد أدين سكوبز ـ لكنّها دفعت الثمن غالياً لمدى سنوات. فقد غطّى المحرّر الصحافي/ المثقف اللاأدري ذو نزعة تحطيم الأيقونات أتش. أل. منكن (H. L. Mencken) شخصياً وقائع المحاكمة،

ونجح في تصوير المحامي المدعي وليام جنينغز براين (William Jennings Bryan) (مرشّح رئاسة خسر ثلاث مرات) والمؤيّدين الأصوليين عموماً بوصفهم ممثلين اقتصاديين وتربويين رائعين لركود أمريكا الثقافي. وشدّد منكن بخاصة على بلدتهم الصغيرة المتعجرفة التي لا تعرف شيئاً، مقابل العقلانية «المستنيرة» والتقدم العلمي، والحداثة.

بعد سكوبز، انسحب الأصوليون الأكثر عدائية وإحباطاً مؤقتاً مثل جيش مهزوم. لكنهم سرعان ما أعادوا التجمّع عبر إيجاد وسط تربوي بديل معزول استغنى عن أيّ علم كان يجعلهم غير مرتاحين روحانياً وركزوا في المقابل على «الحقائق الإنجيلية الخالدة» التي اعتقدوا أن كثيراً منها يمكن أخذه مباشرة من النصوص المقدّسة وادعوا أنها سديدة علمياً. وفي عام ١٩٣٠، كان هناك على الأقل خمسين كلية إنجيلية ومدارس شبيهة (كثير منها غير معتمد رسمياً)، معظمها في مدن الولايات المتحدة الكبرى. وفي عام ١٩٤٠ نشأت كليات أخرى وصل عددها إلى خمس وثلاثين، ثم ستين مدرسة في الفترة من ١٩٤٠ إلى ١٩٥٠ (Hadden and Shupe, 1988: 112).

ولكن بالقرب من بداية الحرب العالمية الثانية، كان هناك موقف أكثر توطداً رأى أن الحقائق العلمية الحديثة (لا النظريات) لم تكن بالضرورة غير متوافقة مع الإنجيل. وكل ما كان مطلوباً هو تفسير أكثر صحة، وهو ما اعتقد الأساتذة الأصوليون أنهم يمتلكونه. على سبيل المثال، في عام ١٩٣٧ أعلن مؤلف **العلم الحديث وسجل سفر التكوين** *(Modern Science and the Genesis Record)*: «إن الكتاب المقدس كلّه قادر على الصمود أمام أي جدال مع التفكير البشري أياً كان، وأنه لا يوجد أي جزء في الكتاب المقدس أكثر مصداقية من الجزء الأول من سفر التكوين» (Rimmer, 1937). والحقيقة، أن «علم الخلق» أو «عقيدة الخلق العلمية» (scientific creationism) أصبحت حركة داخل حركة راقت كثيراً إلى الأصوليين ممن لا يزالون يسعون لمد جسر يعود إلى الحداثة التي يشعرون باغتراب عنها يوماً بعد آخر. وجماعات مثل جمعية الدين والعلم (Religion and Science Association)، والجمعية السبتية لدراسة جيولوجيا الطوفان والعلوم ذات الصلة (Seventh-Day Adventist-based Society for the Study of Deluge Geology and Related Sciences)، والانتماء العلمي الأمريكي - على الرغم من أنها لم تعمر طويلاً (وخرجت في نهاية

المطاف من دوائر الاهتمام وسط الجمهور العلمي السائد) ـ حافظت على استمرار الاعتقاد بإمكانية التوفيق بين العلم وديانة محافظة.

أحد الجهود الأساسية، هو معهد علم الخلق في سان دييغو، كاليفورنيا (Creation Science Institute in San Diego)، برئاسة مهندس الهيدروليك هنري موريس (Henry M. Morris) (وبمساعدة بعض المستبعدين من مثل هذه الجماعات البائدة كجمعية علم جيولوجيا الطوفان) وهو ما زال قائماً إلى عصرنا الحالي. وهو عبارة عن مجموعة خبراء أصوليين، ويعتمد في جزء كبير من ميزانيته على تبرعات فردية وكنسية وبيع إصداراته العديدة الخاصة بخلق الإنسان (مثل كتاب موريس الكلاسيكي عام ١٩٦١ **طوفان التكوين** (*The Genesis Flood*) والمراجع العلمية التي فُصِّلت على رأي أكاديميي الكتاب المقدّس الأصوليين) واشتراكات في الصحيفة الرئيسة **فصلية علم الخلق** *Creation Science Quarterly*.

في سنوات لاحقة، جاء المقترح العام عن تصميم ذكيٍّ وراء الخلق والقانون الطبيعي، من دون كثير من إشارات إنجيلية وأمور مماثلة واضحة ليشكل منافسة قوية للأفكار الداروينية «غير المرجحة» مثل الانتقاء الطبيعي. ويؤكّد التصميم الذكي أنّ الكائنات الحيّة معقّدة إلى درجة أنها لا بدّ من أن تكون مخلوقة على يد قوة أعلى (على الرغم من أن أنصار الفكرة يظهرون أكثر ارتباكاً عند سؤالهم عن طبيعة تلك القوة). ويوجد الآن في القرن الحادي والعشرين عدد من مواقع الإنترنت، مثل: (Access Research Network)، وكذلك (Talk Origins Archive)، ومركز التصميم الذكي والوعي بالنشوء والارتقاء IDEA (Intelligent Design and Evolution Awareness Center)، ومركز الخلق العلمي (Center for Scientific Creation)، ومؤيديهم، مثل المركز الوطني لتربية علمية NCSE (National Center for Science Education)، الذي يخدم في الحفاظ على الجدال حول التصميم الذكي حياً.

على الرغم من ذلك، فإنه في السنوات الأخيرة وَقَع الأصوليون، المؤيدون لنوع من القوة الخارقة للطبيعة أو على الأقل للقدرات الإنسانية على ترتيب الواقع المادي، في حيص بيص مع العلم السائد. ذلك أنهم أقروا بالنشوء والارتقاء بوصفه «نظرية ممكنة» وحاربوا النظم المدرسية سواء

على المستوى المحلي أو الوطني كي تدرس مناهج عن مذهب الخلق، أو صورة مختلفة منها، تقبل بوصفها «نظرية بديلة ممكنة» جديرة بالاهتمام. وبالترويج لهذا النهج، فقد حالفهم بعض النجاح في النهاية في قاعات المحاكم. ففي حكم صدر عام ١٩٦٨ في قضية إيبرسون ضد آركانساس (Epperson v. Arkansas)، أسقطت على سبيل المثال، شرعية قانون ضد نظرية الارتقاء كان موجوداً منذ العشرينيات (يشبه قوانين موجودة في بعض الدول الأخرى). وفي وقت حديث أي كانون الأول/ديسمبر ٢٠٠٥، في قضية كيتزميلر ضد مدرسة مقاطعة دوفر (Kitzmiller v. Dover Area School District)، في هاريسبرغ في ولاية بنسلفانيا، قدم قاضي المحكمة الفيدرالي جون جونز هجوماً «لاذعاً» على قرار مجلس إدارة مدرسة دوفر الصادر عام ٢٠٠٤ بإدخال فكرة التصميم الذكي في المنهج الدراسي. مقرراً في ذلك أن إدخال التصميم الذكي انتهك الفصل الدستوري بين الكنيسة والدولة، وذكر جونز أنه كان هناك «دليل قاطع» على أن التصميم الذكي «هو رؤية دينية، ومجرد تحوير لنظرية الخلق وليس نظرية علمية». (وأسقط المصوتون من ثَم أعضاء مجلس إدارة المدرسة المروجين للتصميم الذكي في الانتخابات التالية محذرين المدعين بهذه السابقة في قضايا مشابهة في جورجيا وكنساس).

وقد لخص الأكاديمي جيمس مور (Moore, 1993: 53) هذا الاستيلاء الأصولي على لغة العلم ومظهره قائلاً:

إن هذا المأزق قد يصاغ ببساطة على النحو الآتي: هل علم الخلق دين أم علم؟ في آركانساس ولوزيانا ردت المحاكم من دون لبس - إنه دين - هذا هو السبب في أن يبدأ الأصوليون - للمرة الأولى - في إدراك، مؤخراً، أن إقناع الجمهور الأمريكي بوجهة نظرهم في علم الكون قد يتطلّب مكانة أكثر علمية، ومهارة تعليمية، وحنكة قانونية.

من ثم، فإنه في مثال الارتقاء مقابل الخلق، سعى الأصوليون المسيحيون البروتستانت لـ«جمع» الحقائق والأنماط الموجودة كي تلائم افتراضاتهم المسبقة، بدلاً من اختبار نموذج حقائق وأنماط جديدة أو تجريبها أو التنبؤ بها. وهم يخوضون تحرّكاً دفاعياً ضد العلوم البيولوجية والجيولوجية، ولكن على المدى القصير فإنها لا تثبت بما يكفي، وذلك

باستمرارها في إنتاج تراث «يعظ» على الرغم من ذلك «جوقة» محدودة.

هذا المثال الموسع، الفريد من نوعه بالنسبة إلى الولايات المتحدة الأمريكية، يظهر القوة المعززة ـ بغض النظر عما قد يعتقده الغرباء ـ لعملية تبني أصحاب الاتجاه الأصولي العلم بشكلين مختلفين، شكل إبداعي، وشكل اتباعي. في بلدان أخرى، قد تؤدي الغايات السياسية والهويات العرقية الطائفية أدواراً عظمى، مقدّمة بنية أكثر إقناعاً من الجسر الممتد بين الأصولية الدينية والجوانب «المفيدة» في العلم. وقد وجد فارهانغ (Farhang, 1993) أنّ هذا يصدق على تركة شيعة الخميني الإيرانيين، وكذلك تركة المسلمين السُّنّة، مثلما وجد الطيبي (Tibi, 1993)، ربما ذلك وأكثر في الشرائق الثقافية الشاملة في المجتمعات حيث يكون الأصوليون الدينيون هم الغالبية عدداً. وربما يستاء الملالي الإيرانيون أو حتى يحتقرون مضمون الصور المتحركة الغربية، وبرامج التلفزيون، والفيديو، والموسيقى الشعبية، لكنهم بعيدون عن احتمال نبذ مكونات الكومبيوتر والتكنولوجيا التي توفر لهم البنية الأساسية للترويج لمذاهبهم الأغلبية وقيمهم. وإذا بدا أن المروّجين في أمريكا الشمالية للتصميم الذكي واهمون بعض الشيء، أو حتى مصابون بالحنين إلى الماضي، بصورة ميؤوس منها، فإن كثيراً من علاقات الأصوليين الدينيين بمعظم التكنولوجيات العلمية والهندسية المتقدّمة في العالم غير المسيحي ليست كذلك. ولننظر في ضوء هذا إلى القيمة الأخلاقية والدعائية في استخدام المساجين الغربيين المصورين وهم في قبضة جماعات حرب العصابات مثل حزب الله، وحتى قطع الرؤوس من وقت إلى آخر، والتصريحات المعادية للغرب من أسامة بن لادن، كلّها منسوخة ومرسلة بحذر إلى قناتي العربية والجزيرة الفضائيتين؛ لتثقيف معظم جماهير المسلمين. اقترنت مخاوف القوى الغربية الرئيسة في أواخر ٢٠٠٦ وبدايات ٢٠٠٧ حول القدرة الإيرانية الفعلية على تطوير احتياطيات من الطاقة النووية للاستخدامات السلمية والعسكرية، بخطاب مرتبط بالدمار الشامل والأكثر عسكرة فيما يتعلق بالجهاد الإسلامي والرغبة في إزالة إسرائيل من الوجود التي روج الرئيس الإيراني محمد أحمدي نجاد، وهي لم تكن تكهنات خائبة في أسوأ الأحوال. فالأصولية الدينية تسعى في النهاية إلى إعادة تنظيم البناء المجتمعي، وهو ما يتعلق أيضاً بالسلطة وليس بمجرد النصر الرمزي. وإذا

نحينا الخطاب جانباً، فإن الأصوليين في القرن الحادي والعشرين من ديانات مختلفة هم منتجون ثقافيّون لعصرهم التكنولوجي وليس لعصر سابق.

الأصوليةُ والعنف

إذاً، تمثلت الحجّة حتى الآن فيما يتعلق بالشكوى الأصولية العامة في أن التمييز المؤسسي يجعل الدين مقسماً إلى فئات سالباً منه كثيراً من سلطته الملزمة ذاتياً بتحديد الأولويات في الشؤون الخاصة والسياسات العامة. وهو التمييز الذي يصحبه معظم الأحيان إيجاد تنوع ثقافي عبر الهجرة وفرص العمل العابرة للقوميات، و«الإمبريالية» الثقافية الخارجية المتأصلة في الإعلام الجماهيري والاتصالات عالية السرعة، وفي بعض الحالات فقدان السيادة السياسية بعض الشيء. وتزرع مثل هذه التراجعات في المكانة الجماعية جميعها إحباطاً، ومن ثَم ليس من المستغرب أن يعمل الدين والقومية كمحورين رئيسين يدور ـ بواسطتهما البحث عن قيم ملائمة وكتلة من الفخر الجماعي.

إن الحركات الأصولية على الرغم من ذلك أكثر من مجرد جهود علاجية لاستعادة المستقرات الثقافية المقدسة. فهي تدرك نفسها بوصفها مفتقدةً الهيئة الثقافية أو بالكاد متشبثة بها، وهي مستضعفة أمام تهديد مستمر من عالم علماني يتمنى دمارها في أسوأ الحالات وفي أحسنها إظهارها بأنها غير ملائمة للواقع. والتصريحات التي يطلقها المتحدثون باسم هذه الحركات والتي كثيراً ما تأتي عدوانية وحادة إنما تلائم هذا السياق من التهديد والقنوط، ومن ثَم فإن الانزلاق النفعي من الاحتجاج الفعلي أو الحرفي إلى العنف يصبح محتملاً إلى حد كبير عندما تبدو الخيارات الأخرى غير عملية. وعلى عكس أشكال الخصوم في المجتمعات الديمقراطية التعددية ذات القطاعات الكبيرة ولكن التشجيعية والمستقرة في الوقت نفسه من الجماهير العادية التي يمكن أن تكون موجودة في توتر غير عنيف، فإن الأصوليين الدينيين في أماكن أخرى مدفوعون بالسعي لـ و/أو الحفاظ على مكانة الأغلبية حتى ولو كان الثمن إقصاء التعدديات الصغيرة. والعنف هو أداة لتعزيز القوة تحت مسمى إعادة نظام مقدس في هذه الظروف. وأصبح من الاحتمالات الكبيرة أن يكون هذا الاختيار قائماً على استراتيجية وليس مجرد اختيار ضمن اختيارات أخرى.

هكذا كان العنف الذي أداره آية الله الخميني في إيران، والذي دأب بلا هوادة على التبشير بالشهادة، سواء ضد الشيطان الأكبر في العالم المسيحي (الولايات المتحدة في الأساس) أو ضد المؤمنين المسلمين الآخرين ممّن لم يشاركوا رؤية الثورة الإسلامية نفسها. فقد حثّ حرفيّاً مئات الآلاف من الرجال الإيرانيين ـ وكان من بينهم مراهقون استخدمهم كاسحات ألغام بشرية ـ على أن يذبحوا في هجوم من موجات بشرية ضد القوات العراقية الأفضل تسليحاً في الثمانينيات. وكانت المذبحة تذكّرنا بحرب الخنادق الدامية (غير المجدية بالمثل) في أوروبا في أثناء الحرب العالمية الأولى. هلك جيل بأكمله من الذكور الإيرانيين باسم حرب إسلامية تطهيرية مقدّسة. وكان الخميني هو مَن حرّض أكثر من مئتين من «الحجّاج» الإيرانيين في عام ١٩٧٩ على أن يشاركوا في الحجّ السنوي (العودة) إلى الحرم في مكة، في السعودية. هناك فتحوا النار من أسلحة أوتوماتيكية مهرّبة على جمعٍ من أربعين ألفاً من الحجاج، وفرضوا السيطرة لمدة قصيرة على الحرم، وبعد تسعة أيام فحسب من القتال المتبادل المكثف مع الشرطة السعودية، راحوا جميعاً ما بين قتلى وأسرى.

وفي الوقت نفسه، وإبّان الثمانينيات، قرّر الخميني أيضاً أن ٣٠٠ ألفٍ من البهائيين الذي يعيشون في إيران، والتابعين لصوفي فارسي يشبه الكويكرز في القرن التاسع عشر اسمه بهاء الله، هدّدوا بهدم الهيمنة الثقافية لإسلام الخميني الأصولي. وفرّ البهائيون بعشرات الآلاف من الاضطهاد الإيراني؛ وآلاف ممّن بقي، تعرّضوا لمحاكمات شكلية والتعذيب والسجن ثم ترك لهم الخيار أن يتحولوا إلى الإسلام أو أن يعدموا. ويربط رايت (Wright, 1989: 106 and 181) كيف أن أكثر من أربعمئة شخص شنقوا أو أطلق عليهم النار أواخر الثمانينيات، مع إجبار الحكومة أيضاً أُسَر الضحايا على دفع نقود مقابل رصاص فرق الإعدام قبل أن يتركوهم ليأخذوا جثث ذويهم. وأسوأ من ذلك ولأنّ الشريعة الإسلامية تحرّم عقوبة الإعدام للعذراوات، فقد ورد أنّ نساء وفتيات بهائيات اغتصبن أولاً في السجن على يد جنود إيرانيين قبل إعدامهنّ (Hought, 1990: 202).

يمكن الاستشهاد بأمثلة أخرى كثيرة عن العنف في خدمة إعادة تأسيس ما يعتقد أنه فهم «أكثر نقاءً» لنظام اجتماعي استعاد قدسيّته، من نظام طالبان

الإسلامي في أفغانستان إلى اغتيال المتطرّفين الأصوليين السيخ لرئيسة الوزراء الهندية أنديرا غاندي في عام ١٩٨٤. وهو ما يذكّرنا بعبارة الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (Pascal, 2004: 314) التهكمية المتشائمة «لا يفعلُ المرءُ أبداً الشرَّ باكتمال وبهجة مثلما يفعلُه بقناعة دينية».

خاتمة

إنّ القضية النهائية للأصولية العالمية هي «السقف» الذي تصل إليه في النهاية ثقافة العولمة نفسها، استناداً إلى ترابطها المتبادل الاقتصادي العابر للقوميات والمتعلق بشبكة الاتصالات. فأيّ نظام عالمي قائم على ترابط متبادل مفترض لا يمكن أبداً أن يتطوّر؛ لأنه في التحرّك صوب هذه الغاية، تصبح التقاليد الدينية الضيقة، والهُويات الوطنية مهدّدة بأن تصبح غير مناسبة، ومن ثم نجدها تعيد توطيد نفسها. ويبدأ «تهديد» العولمة هذا بعكس العملية؛ فالعولمة العلمانية محدّدة للذات. والاتصالات السريعة الجاهزة لا تثير ببساطة شعوراً تلقائيّاً بالهُوية الكوكبية أو وعي أممي عابر للقومية من نوع ما، بل تعزّز الضغائن والرغبات المتأجّجة لهُوية منفصلة، وإعادة تأكيد الاختلافات الخاصة؛ لأنّ جميع الأمم لا تشترك بالدرجة نفسها في الموارد الاقتصادية والثراء؛ ولا تعتبر معظم العقائد أيضاً أنها متساوية في القيم والحقائق. ومن ثم، يصير الدين بوجه خاصّ قلب القيم الذي تتجمّع حوله النزعات الانتقامية، وتصبح القومية شريكاً متواصلاً بعد أن حصل ما حصل.

عند مرحلة ما، يزيد الاعتماد على الدين وتاريخه، ووضع التواصلية العالمية ديناميات للبحث من أجل معنى نهائي غير علمي موضع الحركة، من حساسية تحديات ادّعاء الحقائق في أديان تقليدية مختلفة (وهو ما يصطف غالباً مع سلطات وطنية خاصة أو يماثلها)، ويروّج لإعادة اكتشاف لاحق للهُوية الوطنية. ولكن هناك تناقض، على الأقل كما هو مبين إلى حد الآن في الأمة الإسلامية التي لم يتم تحقيقها بعد، وإلى حدّ أقل في جماعات مثل السوكا غاكاي البوذية، بتأكيدها حضارةً ثالثةً بازغة (تزعم أنها النذير): يوسع مؤيّدو هذه الأيديولوجيات من جهودهم في مراكز خارجية، ليبشروا ويمكنوا الحلفاء المتعاونين من زملائهم في الفكر والعقيدة في دول ـ قومية أخرى، بدلاً من السعي إلى إصلاح داخلي أولاً في مجتمعاتهم «المضيفة».

ويظلّ من الضرورة أن نختبر ـ عند تجريب التركيز الفعلي على الإصلاح الداخلي في مجتمعٍ ما متضمّن في تقاليد التسامح الديني مثل بريطانيا العظمى أو الولاياتِ المتحدة ـ ما إذا كانت حركة الإصلاح الداخلي المطلوبة سوف «تخفت» لا محالة بسبب الجماعات العقائدية التعويضية، ومن ثم خسارة جزء من اتجاهها العالمي الخارجي.

وفي النهاية، إنّ العولمة والأصولية، على الرغم من ذلك، هما وجهان لعملة جدلية واحدة. شيء ما أشبه بعملية العولمة يحدث على مستوى الكوكب وصار في الحقب الأخيرة محط تعليق ووصف من قِبل بعض المنظّرين العالميين في الاقتصاد والسوسيولوجيا (Wallerstein, 1974)؛ شيء أشبه بموجة من الرؤى العالمية للحركات الأصولية بخصائص شبيهة لافتة، ومزاعم وأهداف تحدث في المقابل (Hadden and Shupe, 1988). وبينما تحدث مثل هذا العملية الدائرية في كلّ مجتمع، كذلك يمضي الكوكب بأكمله على المستوى الأكبر.

المراجع

Barron, Bruce, and Shupe, Anson (1992). "Reasons for the Growing Popularity of Christian Reconstructionism: The Determination to Attain Dominion." in: Bronislaw Misztal and Anson Shupe (eds.). *Revival of Religious Fundamentalism in East and West, Religion and Politics in Comparative Perspective Series.* Westport, CT: Praeger Publishers, pp. 83-96.

Brannen, Noah S. (1968). *Soka Gakkai.* Richmond, VA: John Knox Press.

Carpenter, Jon (1984). "The Fundamentalist Leaven and the Rise of an Evangelical United Front." in: Leonard I. Sweet (ed.). *The Evangelical Tradition in America.* Macon, GA: Mercer University Press, pp. 25-88.

Dayton, Donald (1976). *Discovering an Evangelical Heritage.* New York: Harper and Row.

Dinges, William (1995). "Roman Catholic Traditionalism." in: Timothy Miller (ed.). *America's Alternative Religions.* Albany, NY: State University of New York Press, pp. 101-107.

Esposito, John L. (1986). "Modern Islamic Sociopolitical Thought." in: Jeffey K. Hadden and Anson Shupe (eds.). *Prophetic Religion and Politics.* New York: Paragon House, pp. 153-172.

Farhang, Rajace (1993). "Islam and Modernity: The Reconstruction of the Alternative Shi'ite Islamic Worldview in Iran." in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.). *The Fundamentalist Project, vol. 2: Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education.* Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 103-125.

Frank, Douglas W. (1986). *Less than Conquerors: How Evangelicals Entered the Twentieth Century.* Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Hadden, Jeffrey K., and Shupe, Anson (1988). *Televangelism: Power and Politics on God's Frontier.* New York: Henry Holt.

Henry, Carl F. H. (1947). *The Uneasy Conscience of Modern Fundamentalism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Hought, James A. (1990). *Holy Horrors*. Buffalo: Prometheus Books.

Krakauer, Jon (2003). *Under the Banner of Heaven*. New York: Doubleday.

McLoughlin, William G. (1978). *Revivals, Awakenings, and Reform*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Marsden, George M. (1978). *Fundamentalism and American Culture*. New York: Oxford University Press.

________ (1984). *Evangelicals and Modern America*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans.

Marty, Martin E., and R. Scott Appleby (eds.) (1991). *The Fundamentalist Project, vol. I: Fundamentalisms Observed*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

________ , and R. Scott Appleby (eds.) (1993). *The Fundamentalist Project, vol. 2: Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Mendelsohn, Everett (1993). "Religious Fundamentalism and the Sciences." in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.). *The Fundamentalist Project, vol. 2: Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 23-41.

Moore, James (1993). "The Creationist Cosmos of Protestant Fundamentalism." in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.). *The Fundamentalist Project, vol. 2: Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 42-72.

Morris, Henry M. (1961). *The Genesis Flood*. San Diego: Creation Science Institute.

Pascal, Blaise (2004). *Thoughts, Letters and Minor Works*. Edited by Charles W. Eliot. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Harvard Classics Series; 48)

Pipes, Daniel (1989). "Fundamentalist Muslims in World Politics." in: Anson Shupe and Jeffrey K. Hadden. *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House, pp. 123-132.

Rimmer, Harry (1937). *Modern Science and the Genesis Record*. Berne, Ind.: The Berne Witness Company.

Saiedi, Nader (1986). "What Is Islamic Fundamentalism?." in: Jeffrey K. Hadden and Anson Shupe (eds.). *Prophetic Religion and Politics*. New York: Paragon House, pp. 173-195.

Shupe, Anson (1991). "Globalization versus Religious Nativism: Japan's Soka Gakkai in the World Arena." in: Roland Robertson and William R. Garrett (eds.). *Religion and the Global Order*. New York: Paragon House, pp. 183-199.

_______ and Jeffrey K. Hadden (1989). *Secularization and Fundamentalism Reconsidered*. New York: Paragon House.

Takayama, Peter K. (1989). "The Revitalization Movement of Modern Japanese Civil Religion." *Sociological Analysis*: vol. 48, no. 4, pp. 328-341.

Tibi, Bassam (1993). "The Worldview of Sunni Arab Fundamentalists: Attitudes toward Modern Science and Technology." in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.). *The Fundamentalist Project, vol. 2: Fundamentalisms and Society: Reclaiming the Sciences, the Family, and Education*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 73-102.

Wallerstein, Immanuel (1974). *The Modern World System*. New York: Academic Press.

Wright, Robin (1989). *In the Name of God: The Khomeini Decade*. New York: Simon and Schuster.

قراءات مقترحة

Ammerman, Nancy Tatom (1987). *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Dobbelaere, Karel (1981). *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. Beverly Hills, CA: Sage Publications. (Current Sociology Series; 29)

Iaidicola, Peter, and Anson Shupe (2003). *Violence, Inequality, and Human Freedom*. 2nd ed. New York: Rowman and Littlefield.

Juergensmeyer, Mark (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. 3rd ed. Berkeley, CA: University of California Press.

Numbers, Ronald L. (1993). *The Creationists: The Evolution of Scientific Creationism*. Berkeley, CA: University of California Press.

Pipes, Daniel (1983). *In the Path of God: Islam and Political Power*. New York: Basic Books.

Wright, Robin (1985). *Sacred Rage: The Wrath of Militant Islam*. New York: Linden Press; Simon and Schuster.

الفصل السابع والعشرون

الهجرة وعولمة الدين

كارولين بلوس

عولمة الدين عبر الهجرة

يسعى هذا الفصل للإجابة عن سؤال: كيف ينخرط مهاجرون أتباع دين معين في عمليات تعولم معتقداتهم وممارساتهم الدينية؟ أي، كيف يصبح هؤلاء المهاجرون هم أنفسهم القائمين بعملية العولمة الدينية؟ فالمهاجرون، ومن بينهم التبشيريون، يشاركون في عمليات عولمة معتقداتهم وممارساتهم الدينية عندما يعبّرون عن هذه المعتقدات والممارسات في الساحات الثقافية أو الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية الممتدة في مناطق جغرافية متباينة. تتميز هذه الساحات العابرة للقوميات بحقيقة أنّ العمليات التي تحدث فيها تشير إلى خصائص المناطق الجغرافية المختلفة التي تغطيها هذه الساحات. والعمليات التي تحدث فيها، مثل تكييف ديانة المهاجرين مع محيطهم الجديد، هي ما ينزع عنها جزئياً طابعها الإقليمي لأنّ مثل تلك العمليات لا يمكن فهمها في ضوء خصائص إقليم واحد فقط، فهي مثل السكن الجديد الذي جلبت إليه معتقدات وممارسات دينية معينة. ومحاولة تفسير هذه العمليات في ضوء خصائص إقليم واحد لا تكشف بما يكفي عن سبب اكتساب هذه المعتقدات والممارسات، وكيف صمدت وعملت، وكيف تفسّر الطرائق التي يرتبط بها المهاجرون مع محيطهم. ويحتاج أيّ تفسير للعمليات العابرة للقوميات إلى أن يأخذ في الحسبان كيف تعكس مثل تلك العمليات خصائص مناطق عديدة تربط بينها هذه العمليات؛ إذ إنّ هذا الربط لخصائص عدة مناطق بعضها ببعض يوضح السبب وراء أن تلك العلميات التي تحدث في ساحات عابرة للقوميات هي حاملة لعمليات العولمة. والمثال النموذجي

لكيفية تحوّل المعتقدات والممارسات الدينية إلى حاملة لعمليات العولمة هو عندما تعبّر هذه المعتقدات والممارسات عن العلاقات التي تنشأ بين أبناء أو أنصار دين واحد وجماعات عرقية أخرى في مكان إقامة جديد، وكذلك مع أبناء الدين نفسه (وربما أفراد آخرون) الذين يقيمون في مكان آخر.

في الوقت الذي نسعى فيه لفهم السبب والكيفية التي تصبح بهما المعتقدات والممارسات الدينية مترسخة في تلك الساحات العابرة للقوميات، فإنّ الاهتمام الرئيس في هذا الفصل هو تحليل ما إذا كان التعبير عن المعتقدات والممارسات الدينية في الساحات العابرة للقوميات يؤدّي إلى عمليات توسّع من إضفاء طابع التجانس الثقافي أو إلى عمليات تنشئ تغايراً ثقافيّاً. ويحدث إضفاء طابع التجانس الثقافي، في صورته النموذجية، عندما تترسخ الخصائص الثقافية الآتية من منطقة معينة في منطقة أخرى من دون أن يطرأ على تلك الخصائص تغيير بسبب المحيط الثقافي الجديد الذي انتقلت إليه، بينما يحدث إضفاء طابع التغاير الثقافي، من ناحية أخرى، عندما تنشئ هجرة الخصائص الثقافية من منطقة إلى أخرى صوراً ثقافية جديدة تنسحب على خصائص عدة مناطق بصورة متزامنة، وهذا ما يخلق هجيناً ثقافيّاً عبر تجميع الخصائص الثقافية لعدّة مناطق معاً. ومن ثم، تصبح محصّلة تجاوز الحدود القومية من المهاجرين وإضفاء هذه السمة على الدين عبر عمليات من إضفاء التجانس الثقافي متمثّلة في أنّ أنصار الدين الواحد في مناطق جغرافية مختلفة يتقاسمون معتقدات وممارسات دينية شديدة التشابه. وبهذا فإن إضفاء طابع التجانس الثقافي، كونه صورة من صور العولمة، يعيد ترتيب مواقع الحدود الثقافية وذلك بمدّها إلى ما يتجاوز الحدود القومية. ومثلما يشير ليمان فإن مثل هذا التجاوز للحدود القومية إنما يؤدي إلى انتشار حدود جديدة معادة صياغتها في فضاءات الثقافة والعرق واللغة والدين (Lehman, 2002: 311). وعلى الرغم من أن هذه الصورة لتجاوز الحدود القومية للدين تغيّر الحدود الثقافية عبر تغيير موقع ثقافة ما، فهي لا تغيّر مادة الثقافة الجوهرية. ومن بين النتائج المهمّة لهذا الترتيب الجديد للحدود الثقافية فيما يتعلق بالعولمة هو أنه لا يزيد فحسب من التنوّع الثقافي في مكان الهجرة (بما يحمله ذلك من نتائج إيجابية وسلبية)، بل كذلك يربط بين الأفراد عبر الحدود القومية، كونهم يتشاركون معتقدات وممارسات دينية

متماثلة إلى حد كبير، وهو ما يمكنهم من إرساء تفاعلات عابرة للحدود القومية والمحافظة عليها.

إن عملية إضفاء التغاير الثقافي العابر للحدود القومية على المعتقدات والممارسات الدينية عبر الهجرة إنما يزيد من تنوّع تلك المعتقدات والممارسات الدينية القائمة. وهو ما تفعله عبر تغيير معتقدات وممارسات أنصار دين أو ثقافة ما عند دخولهم في اتصال مع ثقافة أخرى. ولعلّ مفهوم التهجين الثقافي يمدّنا هنا برؤى مفيدة عند النظر في الطريقة التي يمكن بها تغيّر المعتقدات والممارسات الدينية في ساحات عابرة للقوميات؛ لأن هذا المفهوم يتيح لنا فهم الطريقة التي يمكن بها إعطاء صلاحية متزامنة لعناصر من ثقافات مختلفة. ويمكن تعريف التهجين بوصفه عملية تصبح بمقتضاها «الصور الثقافية منفصلة عن الممارسات الموجودة ثم يعاد تجميعها مع صور وممارسات جديدة» (Rowe and Schelling, quoted in Nederveen Pieterse, 2004: 64). وهو تعريف يشير إلى أن انتقاء عناصر قائمة من تقليد ديني وإعادة ترتيبها وإعطائها علامات تأكيد جديدة ناتجة من اتصال هذا التقليد بثقافة أخرى قد يعتبر أيضاً صورة من صور إضفاء طابع التغاير الثقافي. وأنصار أي دين قد لا يدمجون فحسب عناصر من ثقافة جديدة في تقاليدهم الدينية القائمة عبر إحدى صور الاندماج مع الثقافة الجديدة في مكان الإقامة الجديد، بل قد يغيّرون أيضاً من تقاليدهم الخاصة بطرائق أقلّ مباشرة، مثلما يحدث عبر إعادة ترتيب عناصر ديانتهم، وإعطاء هذه العناصر توكيدات مختلفة، لزيادة تميزها عن الثقافة الجديدة. وكما يشير مصطلح «الديانات العالمية»، فإن تاريخ الهجرة والدين يمدّنا بمثال عن إحدى الصور الأولى من العولمة الثقافية.

وكي نحلّل كيفية تغيير الهجرة للمعتقدات والممارسات الدينية، من المفيد البحث في اقتراح أن الدين يتحوّل بفعل سياقاته الواسعة لأنه يعبّر عن مخاوف ليست دينية كي يبدأ بها (Dirlik, 2003: 156). لا ينبثق تجاوز الحدود القومية للدين عن المشاريع الدينية للأفراد والحركات فحسب، بل كذلك من نيّة المهاجرين تحقيق أهداف اجتماعية واقتصادية وسياسية ـ ومن ثَمّ يدخل الدين العابر للقوميات في روابط مع الرأسمالية والكولونيالية، والغزو، والتوافق الدولي. كذلك تؤثر التباينات بين المناطق الجغرافية فيما يتعلق

بالوصول إلى الموارد في الاتجاهات التي قد تهاجر إليها الأديان. ومن المهم في هذا الشأن أن تجد بريطانيا، إبّان عصر الإمبراطورية، هي التي أرسلت أكبر عدد من البعثات التبشيرية إلى الخارج، وأن تجد اليوم أكبر عدد من البعثات التبشيرية مرسلة من الولايات المتحدة، فالدين لا ينتشر مع الهجرة فحسب بل بمجرد إرسائه في منطقة جديدة أيضاً، تراه ييسر هجرة مزيد من الأفراد عبر توفير شبكات عابرة للقوميات قد يستخدمها أنصار الدين الواحد للهجرة وتحقيق مشاريعهم في أماكن أخرى. أصبحت كنائس جماعات الله (Assemblies of God) في زيمبابوي مثلاً، التي أسستها البعثات التبشيرية المسيحية من بريطانيا، مختلفة اختلافاً مهماً فيما يتعلق بالمؤسّسات المسيحية البريطانية التي نشأت الحركة من خلالها. وأصبحت هذه الاختلافات أكثر وضوحاً بمجرد أن هاجر الأعضاء ممّن تحوّلوا إلى الكنيسة في زيمبابوي إلى لندن (Lehman, 2002: 301-302).

لا شكّ في أنّ الفروق في الخصائص الدينية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية والسياسية لمن يعيشون في أماكن مختلفة تفسّر لنا سبب وجود صورتين متمايزتين جوهريّاً من العولمة الدينية. ففي تصويره مثل هذه الفروق في القوة التي تكمن وراء التمييز بين صور التجانس والتغاير من العولمة الثقافية، ميّز ليمان بين العولمة الدينية الأصولية والكونية. فالعولمة الدينية الأصولية التي تستهدف توسيع التجانس الثقافي ونشره، قد تعود إلى كاريزما زعيم ديني، أو الإيمان بعصمة نصّ مقدّس معين، وهو ما يأتي بمثابة إضفاء لشرعية الإبقاء على المعتقدات والممارسات الدينية من دون تغيير في الثقافة الجديدة (Lehman, 2002: 299). ويرى ليمان أن الخصائص المميزة للعولمة الدينية الأصولية هي أنها ترسّخ نفسها في ثقافة جديدة من دون الاعتراف بها ـ أي من دون التنظير حول العلاقات بين الثقافة التي نشأت فيها معتقداتها وممارساتها والثقافة الجديدة التي أصبحت هذه المعتقدات والممارسات قائمة فيها (Lehman, 2002: 306). وعلى الرغم من أن الصور الأصولية القوية من الديانات الهامشية لوحظ أنها تدمج إشارات مرجعية إلى ثقافات جديدة في بعض النواحي (Clarke, 2006: 123)، فإن العولمة الدينية الأصولية تشير إلى فروق شديدة في القوة بين الثقافة التي نشأت فيها الديانة والثقافة التي تسعى فيها لتثبيت نفسها، وذلك عندما يتعلّق الأمر بتعريف المعتقدات والممارسات الدينية.

أما النمط الكوني من العولمة الدينية يشير إلى فروق في القوة أقل بروزاً بين الثقافتين، ثقافة ما قبل الهجرة وما بعدها؛ إذ يعطي هذا النمط من العولمة درجات مختلفة من الاعتراف بخصائص الثقافات التي يهاجر الدين إليها. ومثلما يؤكّد ليمان، فإن أكثر السمات تميزاً في العولمة الدينية الكونية هو أنها تنتج خطابات حول العلاقات بين ثقافة المنشأ وثقافة المهجر (Lehman, 2002: 302). بمعنى آخر، تنظّر هذه العولمة حول الخطاب الديني القائم وتضعه في السياق فيما يتعلق بالثقافات التي يرغب بإرساء نفسه فيها (Lehmann, 2002: 305).

التميز عبر توكيد جوهرية ديانة المهاجرين

قد يستخدم المهاجرون ديانتهم ليس باعتبارها وسيلة للتكيف مع المحيطات الجديدة فحسب، بل أيضاً كوسيلة لتمييز أنفسهم عن هذه المحيطات من خلال التشبث بما يفهمونه على أنه «جوهر» دينهم. فهم يتجمعون عادة حول خصائص دينية ولغوية وإقليمية مشتركة، ويؤسسون مجتمعاتهم الدينية والثقافية الخاصة بهم. وغالباً ما تكون المنظمات الدينية هي أول روابط أو جمعيات يؤسسها المهاجرون في مكان الإقامة الجديد؛ إذ تعمل هذه المنظمات كشبكات يمكن أن يحصل من خلالها المهاجرون على أشكال دعم عديدة، وتوفير رموز لاتحاد الأفراد الذين، على الرغم من ذلك، قد يتسمون بوجود خصائص كثيرة مختلفة بينهم، مثل الفروق الثقافية والاقتصادية والاجتماعية (Levitt, 2001: 24; Haller, 2003: 76). فعلى سبيل المثال أول جمعية شكّلها المهاجرون المسلمون من الهند في هونغ كونغ، في ثمانينيات القرن التاسع عشر، وهي جمعية أمناء المجتمع الإسلامي (Trustees of the Islamic Community) مثلت المسلمين القادمين من أنحاء مختلفة في الهند، بلغاتهم وعاداتهم وتفسيراتهم للإسلام المختلفة، بمن فيهم السنة والشيعة (Plüss, 2006: 662). فقد مكنت هذه الجمعية المهاجرين المسلمين من الحفاظ على الممارسات الإسلامية وأعطتهم دعماً وساعدتهم على تمييز أنفسهم عن غير المسلمين في محيطهم غير الإسلامي. ومن ثم يمكن لجمعيات المهاجرين الدينية أن تعمل مثل قنوات مهمة يستطيع المهاجرون من خلالها التعبير عن مطالبهم فيما يتعلق بالعيش في محيط

جديد والعثور على دعم لهذه المطالب. وقد تشن المنظمات الدينية حملات من أجل الاعتراف الثقافي والاجتماعي والاقتصادي بالمهاجرين. فجمعية المسلمين المتحدين في هونغ كونغ (United Muslim Association of Hong Kong (UMAH)) على سبيل المثال أنشأها مهاجرون مسلمون من باكستان والهند، وهي واحدة من أقدم الجماعات المستقرة في هونغ كونغ التي ناشدت حكومة البلاد لتقدم لها مزيداً من تعليم باللغة الإنكليزية في المدارس الابتدائية والثانوية. وبعد عودة هونغ كونغ إلى السيادة الصينية، تحولت معظم المدارس الحكومية من التعليم باللغة الإنكليزية إلى اللغة الكانتونية (Cantonese)، ومرّ الأطفال، الذين لا يتحدث آباؤهم اللغة الكانتونية ولا يقرؤونها، بصعوبات كبيرة في متابعة التعليم باللغة الكانتونية، وكثير من هؤلاء التلاميذ لم يستطيعوا النجاح في مدارس تعلِّم بهذه اللغة. ولمواجهة هذه الصعوبة فتحت الجمعيات مدارسها الخاصة التي تعلم الكانتونية والإنكليزية والأردية.

وعبر توفير رموز الاتحاد والدعم، تعمل ديانة المهاجرين أيضاً بوصفها مصدراً مفاهيمياً ووجدانياً لتوليد التضامن وسط أنصار الدين الواحد. ولهذا السبب يمكن أن يصبح الدين عنصراً رئيساً في هويات الأفراد المهاجرين لأسباب مالية أو تعليمية أو سياسية، بدلاً من الأسباب الدينية. ومن ثم، تصير ديانة المهاجرين وثيقة الصلة خاصة عندما يمرون بشيء من الاندماج في محيطهم الجديد. فالدين يقوي فخرهم بخصائصهم الثقافية، ومن ثَم، يضمن درجة ما من التجانس الثقافي فيما يتعلق بالخصائص التي كان المهاجرون يمتلكونها قبل الهجرة. ومن ثَم، يمنح إحياء الالتزام الديني أو تجديده المهاجرين هويات منزوعة الصفات الإقليمية في بعض النواحي، أو حتى هويات فوق الإقليمية، يمكنها تقليل أثر التشرد والإحساس بالغربة والعنصرية والإحباط المرتبط بترك المنشأ. وهذا ما يفسّر ما تم رصده من تحوّل المهاجرين إلى مزيد من التدين عند الهجرة، فقد رُصد أن المهاجرين الصوماليين، على سبيل المثال، في بريطانيا وكندا يجمعون بين «التوافق» مع الغرب وصور أقوى من التوحد مع الإسلام (McGown, 1999: 233). وبهذا يمكن لدين المهاجرين أن يصبح وسيلة للتعبير عن حنينهم لطريقة حياتهم قبل الهجرة، وهو ما يجعل الدين بديلاً عن «الوطن» (Vertovec, 2000: 18).

ومشاعر الارتباط بمنطقة المنشأ، التي يعبر عنها جوهرياً في أشكال التدين، قد تستمر حتى على مدى تاريخ الهجرة الممتد عبر قرون. فالبارسيون (Parsis) في هونغ كونغ على سبيل المثال، على الرغم من الاندماج الاقتصادي المهم ونسبة من الاندماج السياسي تحت حكم هونغ كونغ الكولونيالي، لم يمارسوا قط أي تحدٍ للقواعد الزرادشتية التي تحرّم الزواج من خارج القبيلة. ولا يقلل من هذا التمييز المتعمد حقيقة أن مجتمع البارسيين في هونغ كونغ لم يزد عدده قط عن مئة عضو، وكانوا في حاجة إلى الاعتماد على المجتمع الأكبر في مومباي للعثور على شركاء الحياة (Plüss, 2005: 209)، أو حقيقة أخرى مفادها أن الميل القوي عند الزرادشتيين في عدم قبول التحول إلى دين آخر كان مسؤولاً عن هبوط واضح في عدد أعضاء الزرداشتيين في أنحاء العالم.

يشكل الحفاظ على المعتقدات والممارسات الدينية أو تأكيدها عند الهجرة استراتيجية مهمة قد يستخدمها المهاجرون للوصول إلى الموارد الثقافية أو الاجتماعية أو الاقتصادية أو حتى السياسية المتضمنة في علاقاتهم مع أنصار الدين نفسه، سواء أكانوا مقيمين في المكان نفسه أم في مكان آخر. ويمكن لتلك الموارد أن تشمل المعلومات، والثقة، وقوة العمل، وفرص العمل، والمال، والأصدقاء، أو حتى توفير شريك أو شريكة الحياة (Haller, 2003: 81; Plüss, 2005: 209). ويشير سليمان (Silliman) إلى أن صغار التجار اليهود السفارديم في آسيا اقتصرت عيشتهم وتجارتهم تقريباً على اليهود فقط، وقد اندمجوا بصعوبة في ثقافات الأغلبية. وقد كان هؤلاء التجار معتمدين اجتماعياً واقتصادياً تقريباً بصورة حصرية على شبكات الشتات ليهود السفارديم في آسيا؛ فقد اقتضى بهم الأمر على سبيل المثال قطع رحلات طويلة عبر الإمبراطورية البريطانية في آسيا لشراء وبيع بضائعهم. وخلال تلك الرحلات، أقام بعضهم في بيوت بعض لفترات ممتدة، جامعين بين أطراف التجارة والوجبات والاحتفاء بهوية دينية وعرقية مشتركة (Silliman, 1998: 57).

يظهر بحثي عن تجار الماس من أنصار ديانة الجاينية (Jain) من الهند في هونغ كونغ كيف أن التدين الجايني الجوهري كقاسم مشترك يشبك بشدة بين الدين والمساعي الاقتصادية عبر المحافظة على شبكات الثقة وتأسيس

المزيد منها، وهو عنصر مهم للغاية في النجاح في تجارة الماس. ومعظم الجاينيين في هونغ كونغ إما يديرون أو يعملون في فروع من شركات تجارة الماس العابرة للحدود القومية التي يمتلكون قاعدتها في الهند، حيث التنقيب عن الماس وتقطيعه. ولأن الجاينيين في هونغ كونغ يشتركون في هويات دينية جوهرية مع نظرائهم في الديانة في هونغ كونغ، وكذلك في الهند وأماكن أخرى، فإن هذا يعني تجنّب أيّ درجة مؤثرة من الاندماج في ثقافة الأغلبية الكانتونية، مثل التعلم باللغة الكانتونية أو إقامة صداقات مع السكان الصينيين. ويأتي قدر كبير من نجاح تجارة الماس وسط الجاينيين من قدرة التجار على صيانة شبكات الثقة والالتزام المتبادل مع أتباع الديانة من المتاجرين في الماس، بحيث يمكن للتاجر أن يجد ضامنين له بالمستوى الائتماني الذي يحتاج إلى الحصول عليه من البنوك لشراء الماس. والاضطلاع بدور بارز في أنشطة المعبد الجايني الدينية في هونغ كونغ يدل عند الآخرين من تجار الماس على أن التاجر الذي يمارس هذا الدور يتمتّع بموقف جيد في التجارة. فالظهور في المعبد، خاصة مع ارتباطه بالقيم الأخلاقية التي يقدسها التدين الجايني، إنما يدلّ عند التجار الآخرين على أنّ الشخص المقصود لا يراوغ في الوفاء بالتزاماته، ومن ثَم فهو جدير بالثقة في التجارة (Plüss, 2005: 211). وحقيقة أن الحفاظ على الهويات الدينية الجوهرية، وتمييزها عن الثقافات المحيطة، تمثل مسألة أساسية للهوية الجاينية في هونغ كونغ، تتضح أيضاً من واقع أن المعبد الجايني يوظف قساً من الهند يستطيع التحدث بطلاقة في اللغات الغوجراتية والهندية، لكنه لا يتحدث الكانتونية ولا الإنكليزية.

مثال آخر حول يهود السفارديم في هونغ كونغ خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، يوضح أن تعزيز الهويات الدينية الجوهرية ساعدت الأعضاء القياديين (leading members) في ذلك المجتمع على الوصول إلى الموارد التي توفرها شبكاتهم الكائنة في مجتمعات الشتات مع أقرانهم من مشاركي ديانتهم. وعلى الرغم من حقيقة أن التجار السفارديم بذلوا أيضاً جهوداً كبيرة في ذلك الوقت لتحويل هوياتهم إلى الإنكليزية بغية زيادة قبولهم في أوساط النخب الاقتصادية والسياسية البريطانية في هونغ كونغ (ممّا يساعدهم في تجارتهم)، فإنهم كانوا على وعي تام بأهمية ظهورهم في مكانة

اجتماعية مرموقة بأن يكون لهم صورة قيادة دينية وسط السفارديم في هونغ كونغ ومجتمع الشتات الأكبر. ولا شك في أن الحفاظ على الاعتراف أو الحصول عليه من مشاركي الدين نفسه بما يؤهلك أن تكون زعيماً دينياً هو أمر يوفّر ميزة الوصول إلى التجارة وقوة العمل والوظيفة والسلطة في مجتمع شتات السفارديم حيث كان الدين والأسرة والتجارة مرتبطة ببعضها بعضاً ارتباطاً وثيقاً. وقد أدّت المنافسة على مناصب القيادة في هونغ كونغ بالقرب من بداية القرن العشرين، مثلما ظهر في المشاريع المتنافسة لتجار بارزين على بناء كنيس يهودي في هونغ كونغ، إلى خلافات ضخمة في المجتمع السفارديمي، وصلت إلى حد التقاضي أمام المحاكم (Plüss, 2002: 57-60). كما أن تعزيز الهويات الدينية الجوهرية بهدف رفع المكانة الاجتماعية في مجتمع مهاجرين هو عملية تمييز عرقي عن الآخرين لوحظت أيضاً في أوساط الهندوس الذين يعيشون خارج الهند؛ إذ إنهم يقدمون دعماً كبيراً للحركة الهندوسية الإحيائية في الهند، ويمثلون مصدراً مهماً من مصادر دخل الحركة (Vertovec, 2000: 30-32).

من وجهة نظر المهاجرين هذه، فإن الصلات الدينية العابرة للحدود القومية توفر مسارات للهجرة من المحتمل أن تيسر الانتقال بين الأماكن، وتزود المهاجرين بالحوافز المطلوبة للحفاظ على انتمائهم الديني. وكما لاحظ ليفيت (Levitt) فقد وفرت الروابط بين الكنيسة الكاثوليكية في بوسطن وإيرلندا تمثيلاً وحماية لكل من المهاجرين الإيرلنديين في الولايات المتحدة والمهاجرين العائدين من الولايات المتحدة إلى إيرلندا، بل إن هذه الصلات العابرة للحدود القومية دفعت الحكومة الإيرلندية إلى جعل المركز الكاثوليكي في بوسطن نقطة الاتصال لها مع مجتمع المهاجرين الإيرلنديين في الولايات المتحدة (Levitt, 2004: 7-8). وفي استشهاده بحالة أخرى، يشير المؤلف أيضاً إلى أن الأفراد الذين كانوا ذات مرة أعضاء في كنيسة ما، وهاجروا من دون الحفاظ على انتمائهم الديني، ولم تتم إعادة دمجهم تماماً بواسطة التنظيمات الدينية في بلدانهم الأصلية عند عودتهم. وهذا لأن تنظيمات الكنيسة في أوروبا انتابها الخوف من أن أعضاءها السابقين الذين هاجروا إلى الولايات المتحدة، حيث لم يكن للكنائس فروع، ثم عادوا، ربما يكونون قد تحولوا إلى ديانة أخرى وسيبدؤون بالتبشير بها، أو ربما اكتسبوا طرائق جديدة في

التفكير من شأنها تحدي سلطات الكنائس، أو ربما اكتسبوا مهارات سياسية لتأسيس تنظيمات قروية وأحزاب عمالية من شأنها تحدي سلطة الكنائس (Levitt, 2001: 10).

أخيراً، وليس آخراً، يمكن للسياسات متعددة الثقافات وسياسات التعددية العرقية في أماكن الهجرة أن تشجع المهاجرين أيضاً على الإفصاح عن هويات دينية وعرقية لها جذور قوية في أماكن إقامتهم السابقة. وعلى الرغم من ذلك من الأمور المثيرة للجدال أن يكون لهذه السياسات وحدها أثر قوي في تطور هويات دينية عابرة للحدود القومية. فالتنظيم العرقي في دولة سنغافورة القومية الذي يصنف السنغافوريين في أربعة «أعراق» ذات أصول ثقافية متجذرة جزئياً في أماكن أخرى، ويبدو أنها تعزز في بعض النواحي الهويات الدينية منزوعة الطابع الإقليمي بقدر تدعيم هذه الصياغات العرقية لمساعي المواطنين الاقتصادية أو الاجتماعية أو السياسية أو الثقافية. فالترويج للثقافة الصينية، على سبيل المثال، في سنغافورة، ومن بينها الكونفوشيوسية، ارتبط بتمكين السنغافوريين من الإفادة من الفرص الاقتصادية التي أتيحت في جمهورية الصين الشعبية بعد بدء إصلاحاتها الاقتصادية الليبرالية في ثمانينيات القرن العشرين. ولا شك في أن سياسات التعددية الثقافية تتطلب أن يعبّر الناس عن هويات مختلفة، ومن ثَم تشجع هذه السياسات المهاجرين على التفكير حول ما يمكن أن يخدم صفاتهم المغايرة ويصبحون أكثر وعياً بها. فالتجلي الجديد لتقاليد المهاجرين قد يتضمن تفردهم بسمات ثقافية ودينية في الحياة اليومية، وقد يحولون هذه السمات إلى معالم للهوية، وهو في الغالب ما يجعل المهاجرين أكثر محافظة من الناحية الدينية (Van der Veer, 2002: 101-102).

تغير ديانة المهاجرين
مع محددات الهوية المحلية المتعددة

بقدر ما يقوم المهاجرون الدينيون بنقل معتقداتهم وممارساتهم الدينية من مكان إقامتهم السابق إلى المكان الجديد، تراهم بطريقة أو بأخرى يغيرونها نتيجة للعيش في مكان جديد، وبالقدر نفسه تصير صفات المهاجرين الدينية محلية ـ متعددة. وهذا ما يعني أن هذه الديانات تجمع بين خصائص تعود

إلى مناطق مختلفة، ومن ثَم تصبح هجيناً ثقافياً. ومثلما أشرنا سابقاً، حتى التشديد على النزعة التقليدية في تدين المهاجرين يدل، على الأرجح، على درجة من التكيف مع ظروف جديدة ـ أي، الدلالة على التميز أو التباين. ومن ثَم لا يمثل تأكيد التقليد في معظم الأحيان عملية إضفاء طابع تجانس ثقافي نقي فيما يتعلق بالخصائص التي يتمتع بها المهاجر قبل هجرته. ومثلما يشير فان دير فير فإن ديانات المهاجرين «التقليدية» ينبغي عدم اعتبارها، تلقائياً، عائدة إلى الثقافة التي كانت لديهم قبل الهجرة فقط (Van der Veer, 2002: 95-101).

في الإجابة عن أسئلة حول العيش في المحيطات الجديدة يكمن احتمال التغير في دين المهاجر. فأحد الأسئلة التي طرحت على كثير من المهاجرين المسلمين في مجتمعات غير إسلامية هو كيف ينبغي لهم المشاركة في أنظمة سياسية وقضائية لا يعترف دينهم بشرعيتها. وبعيداً عن التخلّي عن دينهم، قد يختار المهاجرون المسلمون بين العيش في مناطق معزولة مع تجنب التفاعل مع الثقافات السائدة (Mattson, 2003: 204-211)، وبين إيجاد طرائق جديدة للتفكير حول المجتمعات غير الإسلامية بغية الانخراط في تعاون انتقائي ومحدود مع المؤسسات الممثلة لثقافات الأغلبية غير الإسلامية. وهو الانخراط الذي يحتمل أن يصاحبه إلى حد كبير صياغة هويات دينية جديدة تتبنّى جزئياً عناصر من الثقافات السائدة. على سبيل المثال، حاول نفر من زعماء المسلمين الأمريكيين توضيح مسألة أن المفاهيم السياسية الأمريكية هي مفاهيم «موثوق بها» بالنسبة إلى الإسلام لأن الولايات المتحدة تسمح للمسلمين ممارسة دينهم ونشره بحرية (Mattson, 2003: 206-208). ومن ثم فإن الاحتكاك المتزايد بالثقافات الأخرى، سواء بسبب الهجرة أو التواصل العابر للقوميات من المحتمل أن يحفز أتباع أي تقليد ديني على ابتكار صور دينية جديدة. على سبيل المثال، إن التغيرات في السوق المالية العالمية، من قبيل إدخال المشتقات المالية (derivatives)، وهو ما يعتبره المسلمون مناقضاً للمبادئ الإسلامية، أدى إلى بحث المسلمين عن صور جديدة من الأعمال المصرفية الإسلامية (Van der Veer, 2002: 106).

عندما تتعارض المعتقدات والممارسات الدينية بشدة مع المشاعر أو القوانين الأخلاقية في مكان الإقامة الجديد، يصبح المهاجرون تحت ضغط

الرغبة في التخلص من العناصر المسيئة التي تمثل انتهاكاً لمعتقداتهم. ويمكن للمهاجرين حلّ مثل هذا الصراع في الولاءات عبر تطوير تفسيرات جديدة حول سبب تغيّر بعض بنود المعتقدات والممارسات الدينية، بما يتيح لهم الحفاظ على دينهم والمحافظة على العناصر الدينية الجوهرية التي يتقاسمونها مع مشاركي دينهم القاطنين في أماكن أخرى (McGown, 1999: 230). وكثيراً ما ينبثق الاندماج في قيم مكان الإقامة الجديد السائدة عن رغبة المهاجرين في تحسين إمكانية وصولهم إلى الموارد التي يسيطر عليها ممثلو الثقافة/الثقافات السائدة. فالمسلمون المختلفون عرقياً ودينياً، على سبيل المثال، في هونغ كونغ رأوا ميزة في إزالة التشديد على تبايناتهم بغية الوصول إلى موارد توفرها الثقافة الأغلبية؛ إذ إن حكومة هونغ كونغ لا تعترف إلا بمنظمة واحدة فقط هي مجلس أمناء موارد الجالية الإسلامية (Incorporated Trustees of the Islamic Community Fund)، لتمثيل المسلمين في البلاد. ويدير الأمناء الأرض التي وفرتها الحكومة من أجل بناء مقابر المسلمين ومساجدهم. ولأن الشيعة في هونغ كونغ وهم أقل حجماً بكثير من السُّنة، يرغبون أيضاً في أن يكون لهم ممثلاً وسط الأمناء، ولأن السنة يفضلون الاحتواء الجزئي للشيعة، عدّل الفريقان ممارساتهما الدينية. فيؤدي الأمين الشيعي الذي هو مسلم من البهرة من أصل هندي بعض الصلوات في أحد مساجد السُّنة (Plüss, 2006: 668)، وهو أمر غير شائع وسط جماعات البهرة والسنة في الهند.

ويمكن لتبني خصائص ثقافات الأغلبية ـ حتى لو كان من المتفق عليه أن هذه الثقافات تناقض قيماً دينية للأقلية المهاجرة وممارساتها وعلى الرغم مما يتضمن ذلك من مفارقة ـ أن يساعد المهاجرين على مواصلة تمييز معتقداتهم وممارساتهم عن تلك الخاصة بالأغلبية؛ ففي هونغ كونغ، يستطيع المسلمون المختلفون عرقياً، من خلال تعلم اللغة الكانتونية، تجميع موارد لأداء عدد من الأنشطة الدينية ليست في متناول كثير من المسلمين المنتمين إلى جماعات عرقية مختلفة بمفردهم. وبهذا المعنى، فإن استيعاب ثقافة الأغلبية يمكّن المسلمين من مواصلة تمييز أنفسهم عن ثقافة الأغلبية الكانتونية، لأن الاستيعاب لتلك الثقافة هنا يمدهم بالوسائل اللغوية للمشاركة في عدد أكبر من الأنشطة الدينية في هونغ كونغ (Plüss, 2006).

وقد يتبنى الأفراد معتقدات دينية جديدة جُلبت إلى مكان إقامتهم عبر الهجرة، وذلك إذا أدركوا أن هذا الفعل سوف يمدهم بنطاق أوسع من الإمكانات لإنجاز مشاريعهم؛ فهم على سبيل المثال، قد يدركون أن الانضمام إلى ديانات جديدة سوف يتيح لهم تجاوز الحدود الثقافية لمكان إقامتهم. وقد كان أحد أسباب تبني المقيمين الصينيين في هونغ كونغ مذاهب كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة (المورمون) هو أن هذه الكنيسة عرضت مساراً للخلاص لم يستطع هؤلاء المنضمون الجدد العثور عليه في الثقافة الصينية (Plüss, 1999). فضلاً عن أن عدداً من المقيمين الصينيين الشباب في هونغ كونغ قد انضموا إلى هذه الكنيسة على الرغم من الفروق الواضحة بين مذاهبها والثقافة الصينية، والإدراك السلبي للكنيسة في أوساط المقيمين الصينيين في هونغ كونغ، لأنهم وجدوا أن الانضمام إليها يساعدهم على الحصول على اكتساب التعليم الجامعي في الولايات المتحدة الأمريكية، فالكنيسة في هونغ كونغ قدمت متطوعين مؤقتين للمساعدة على تعليم اللغة الإنكليزية، على سبيل المثال، من خلال مدرسة تعليم خاصة تديرها الكنيسة. كما أنها ساعدت المتحولين إلى مذهبها الصينيين في الحصول على دعم مالي كبير للدراسة في الجامعات التي تديرها في الولايات المتحدة. وساعد أبناء الديانة في الولايات المتحدة على توفير عمل بدوام جزئي لطلاب هونغ كونغ. ومن ثم في تجاوز القيود المحلية، قد تروج الدول ـ القومية قصداً لهجرة الأفراد ذوي الصفات التي تحسبها الدولة مفيدة، وذلك بغية تحقيق أهدافها في الأماكن التي جاء منها المهاجرون. وهنا يشير غليك شيلر (Glick Schiller) إلى أن الولايات المتحدة قد دعمت هجرة المتحولين حديثاً إلى المسيحية من هاييتي بحيث يمكنهم دعم السياسات الخارجية الأمريكية فيها، وذلك بتوفير موارد للمعارضة «الديمقراطية» هناك (Schiller, 2005: 453-4).

تشكل عوامل السن والنوع الاجتماعي والعرق ودين المنشأ والمعتقد الديني ونمط التنظيم الديني ومدة الإقامة، والوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي، وتطلعات المجتمع المضيف وصفاته، الأسباب التي تفسر لماذا، وكيف يمكن للمهاجرين الدينيين تكييف دينهم مع ظروفهم الجديدة. على سبيل المثال نالت ممارسات الإسلام المتعددة عرقياً في هونغ كونغ دعماً من

المسلمين ممن عاشوا هناك على مدى وقت طويل. وهي الممارسات التي غالباً ما دعمها بقوة الاتحاد الإسلامي في تلك المدينة، متضمناً ذلك مسلمين صينيين وهنود وباكستانيين وإندونيسيين وغيرهم من أصول عرقية مختلطة. وعلى الرغم من ذلك، فإن كثيراً من المهاجرين المسلمين مؤخراً يربطون بقوة بين الإسلام وتجاربهم في المناطق التي عاشوا فيها سابقاً، ويتفاعلون من دون صعوبة مع المسلمين من مناطق أخرى (Plüss, 2006: 657). ومن بين الأمثلة على كيفية تأثير خصائص المكان الجديد في طرق تغيير دين المهاجر، تأتي التحركات نحو خصخصة دين المهاجر وإضفاء الطابع الفردي عليه في المجتمعات الغربية. وتغير هذه العمليات دور دين المهاجرين من تقديم محددات جماعية مستقرة للهوية إلى دعم تشكل هويات دينية أصبحت تُفهم بوصفها خيارات خاصة وشخصية (Van der Veer, 2001: 10).

هذا وقد يؤدي تكييف ديانة المهاجر مع مزيد من خصائص المحيطات الجديدة إلى حدوث تغيير أيضاً في معتقدات وممارسات مشاركي الدين الواحد المقيمين في أماكن أخرى. ويرى أليفي (Allievi) أن تداول خطابات حول الإسلام جديدة عابرة للقوميات، نابعة من المسلمين وغير المسلمين في مجتمعات ذات أقليات مسلمة، يؤثر في كيفية اعتقاد زعماء إسلاميين في «المناطق المركزية» للإسلام، متضمناً ذلك اعتراف الزعماء بأن تفسيرات الإسلام تنبع هنا أيضاً من أماكن لا يمثّل فيها المسلمون أغلبية (Allievi, 2003: 15-23). ولا شكّ في أن التطور في تكنولوجيات الاتصال والنقل يزيد من التيارات متعددة القطبية العابرة للقوميات بين المعتقدات والممارسات الدينية، فالمهاجرون البرازيليون على سبيل المثال الذين استقروا في ماساتشوستس يرسلون تسجيلات القداديس باللغة البرتغالية إلى البرازيل، حيث يبثونها على قناة التلفزيون المحلية في المنطقة التي عاش فيها المهاجرون قبل هجرتهم، وحيث يوجد لديهم أقارب كثيرون (Levitt, 2004: 1). كذلك تبين تدفقات البعثات التبشيرية القدرة على إضفاء طابع التغاير الثقافي عبر تأسيس محددات هوية محلية متعددة. فعلى سبيل المثال، عندما أرسلت الكنيسة الدولية للإنجيل القويم (International Church of the Four Square Gospel)، وهي كنيسة بروتستانتية أسسها المهاجرون البرازيليون في لوس أنجلوس، بعثاتها التبشيرية عائدة

إلى البرازيل، سرعان ما بدأت الطائفة في النمو في البرازيل، ثم استخدم أعضاء الكنيسة البرازيلية روابط مع أبناء دينهم في الولايات المتحدة في الهجرة إليها. ومع نمو مجتمع المهاجرين البرازيليين في الولايات المتحدة، أرسلت الكنيسة في البرازيل بدورها بعثات تبشيرية إلى أمريكا (Levitt, 2004: 9).

تشير هذه التدفقات العابرة للقوميات لمحددات هوية الأديان إلى أن تحليل التغير في المعتقدات والممارسات الدينية عبر العولمة ينبغي أن لا يستخدم براديغمات تضع في الاعتبار فقط سلسلة من التحولات أحادية الاتجاه اللاحقة في المعتقدات والممارسات الدينية، وبدلاً من هذا يحتاج هذا التحليل إلى أن يضع في الاعتبار حقيقة أن المعتقدات والممارسات الدينية ستصبح جزءاً متجذراً في الساحات العابرة للقوميات، وتحتاج إلى أن تفهم من خلال إشاراتها، المتزامنة ومتعددة الأقطاب، إلى خصائص المناطق الجغرافية المختلفة، مع الأخذ في الاعتبار أيضاً فوارق القوة الموجودة في هذه المناطق.

العولمة الدينية كونية أو معادية للكونية؟

أحد الأسئلة الأساسية التي يثيرها انتشار التداول العابر للقوميات للمعتقدات الدينية والصور والممارسين والبعثات التبشيرية والحركات يتمثل في مدى الزيادة التي تسببها العولمة في البعد الكوني لأي تقاليد دينية ـ أي الانفتاح على ثقافات أخرى، ما يؤدي إلى تغاير ثقافي عبر اندماج خصائص تعود إلى مناطق جغرافية مختلفة، فعندما يصبح أنصار ديانة ما قلقين من تمييع جوهر عقيدتهم أو فقدانه، فإن هذا يحد من مدى احتمال تبنيهم عناصر من ثقافات مختلفة. وقد ينشئ هذا القلق انشقاقات، مع رغبة الأتباع في حفظ ما يتصورونه جوهر ديانتهم. وحقيقة أن الديانة معنية بالخلاص هو ما يجعل أتباعها أميل إلى اليقظة عندما يتعلق الأمر بحدوث تغييرات في معتقداتهم وممارستهم. ويمكن للبنية التي تربط بين العناصر الجوهرية للعقيدة، ومفاهيم الوصول إلى الحقيقة، والسمات التنظيمية، والشرعية التاريخية، والوصول إلى الموارد الاجتماعية والمادية المنصوص عليها في الديانات، يمكن أن تؤثر في الطريقة التي قد يبني بها ممارسوها الأبعاد

الكونية عند الاتصال بثقافة أخرى. كذلك يمكن لدرجة التكيف العالية مع ثقافات جديدة أن تؤدي إلى تفكك (محتمل) لديانة المهاجرين، وذلك شرط ألا تكون هذه الديانة قادرة بعد على تمييز نفسها بما يكفي عن محيطها (Clarke, 2006: 129).

أيضاً يمكن لشبكة الإنترنت والصور الأخرى من الاتصال العابر للأقاليم أن تفهم بأنها شكل من أشكال دمقرطة محددات المعتقدات والممارسات الدينية، على الأقل وسط الأفراد الذين دخلوا عالم هذه التكنولوجيات؛ إذ تتيح شبكة الإنترنت للأفراد بث ما يقدمونه بوصفهم متخصصين في الدين يعيّنون أنفسهم بأنفسهم (Van der Veer, 2002: 101)، وكذلك تتيح الوصول إلى هذه المعلومات. وعلى الرغم من ذلك، لا تتمثل نتائج انتشار الرسائل الدينية عبر وسائل الاتصال العالمية، بنتائج ديمقراطية؛ إذ يشير هولر (Haller, 2003) إلى أن اليهود والسنديين (Sindhis) في جبل طارق متأثرين بالطريقة التي تعرف بها النخب في مجتمعاتهم الهويات الدينية للجماعات فيما يتعلق بطريقة انتقائهم الصور والتعريفات من خلال التداول العابر للقوميات للهويات الدينية في الإعلام. وفي أوساط اليهود أصبحت المراكز الاجتماعية المهمة يشغلها المهاجرون الأشكيناز الأورثوذكس، وهو التغير الذي عزز الحدود الدينية والعرقية بين اليهود وغير اليهود في جبل طارق. ولتوضيح هذه الحدود الجديدة، اختار أعضاء المجتمع صوراً للاختلاف اليهودي من خلال التدفقات العالمية لتمثيليات الهويات اليهودية في الإعلام، مثل صور نساء تضع شعراً مستعاراً. ومن ناحية أخرى، فإن التغييرات في قوانين السكن جعلت زعماء مجتمع السنديين في جبل طارق أكثر ليبرالية، وهو ما شجع أعضاءه على انتقاء رموز تشير إلى انفتاح في حدودهم الدينية والعرقية (Haller, 2003: 92-3). وهذه الأمثلة تشير إلى أن الأفراد الذين يستخدمون وسائل الاتصال التي تزيل الطابع الإقليمي يعملون أيضاً في سياقات إقليمية بما يخصهم من توزيعات السلطة. واعتمادهم لتدفقات الصور والمعتقدات الدينية العابرة للمناطق من ثَم لا يؤدي فحسب إلى زيادة في إضفاء طابع التغاير الثقافي.

والعمل التبشيري مثال جيد للبحث في نوع التهجين الثقافي الذي يمكن بناؤه لضم أتباع من ثقافات أخرى. وترى الحركات الدينية الراغبة في ضم

أتباع من ثقافات مختلفة أن ثمة حاجة إلى تغيير تشدداتها، وكذلك الاستجابة للخصائص المختلفة للأعضاء المحتملين، حتى لو كان هؤلاء يتقاسمون بعض أصول الدين الثقافية. فعندما يسعى حزب فيشوا هندو باريشاد (Vishwa Hindu Parishad (VHP)) على سبيل المثال، وهو حركة إحياء هندوسية نشأت في الهند، لضم أعضاء جدد، فهي تكيف وسائل تحقيق أهدافها على ضوء خصائص الأماكن المختلفة. فنراها في الهند تشدد على سياسات مناهضة للمسلمين، بينما في الولايات المتحدة بروح الشعب متعددة الثقافات، تشدد على أهمية الأسرة (Van der Veer, 2001: 6-7).

وبما أن هدف الديانة الساعية إلى ضم أتباع جدد من ثقافة أخرى هو إدامة نفسها، فإن دمج عناصر من ثقافات أخرى من المستبعد أن يعطي هذه التبنيات الدرجة نفسها من الصوابية المعرفية الخاصة بعناصر تقاليد الديانة نفسها. ويبلور روبنز (Robbins, 2004) هذه النقطة في تحليل انتشار المسيحية الكاريزمية في مذهب الخمسينية، مبيناً أن فروق القوة بين ممثلي ثقافات مختلفة تنعكس في الخطابات التي يدمج بمقتضاها أصحاب هذه الطائفة عناصر من الثقافات التي يسعون لغرس أنفسهم فيها. ويلاحظ روبنز أن ما تنطوي عليه المسيحية الخمسينية الكاريزمية من تهجينات تظل في الأساس مناهضة للتوفيق بين المعتقدات. على سبيل المثال، على الرغم من أن الدين يدمج مظاهر كونية من الثقافات التي يستغلها في التأسيس، فإنه يفعل هذا بنفي صوابيتها - أي بتحديد أن هذه المظاهر شريرة. ومثل هذا التهجين الثقافي، إنما يتيح لطائفة الخمسينية بأن تكرر مذهبها القائم، وملامحها التنظيمية، وطقوسها بطرائق كنسية قانونية، في الوقت الذي تكيف نفسها فيه مع ثقافات جديدة بشروط فاعلة محلياً. وهذا ما يعني أن طائفة الخمسينية تعمل بصورة مختلفة، وتعني أشياء مختلفة، في أماكن مختلفة، بينما تحافظ على جوهر ثابت نسبياً للمعتقدات والممارسات الدينية (Robbins, 2004: 117-129). ومثل هذا التهجين المناهض للتوفيق بين المعتقدات يشير مرجعياً إلى ثقافات مختلفة، ولكن من دون أن يكون منفتحاً عليها بدرجة مؤثرة. ويصور المثال الخاص بالطائفة الخمسينية الكاريزمية تعليق باير (Beyer) على العولمة الدينية مشيراً إلى أن أفضل فهم لها هو وصفها بأنها عملية تؤسس لنسخات محلية من نموذج عالمي للمعتقدات والممارسات الدينية، والتي من خلالها يصبح الدين عالمياً ومحلياً في آن واحد (Beyer, 2003: 379).

وفيما يتعلق بالمحافظة على المعتقدات والممارسات الدينية بعد الهجرة في صور ثابتة نسبياً، فمن المناسب التشديد على أن أي بحث في عولمة الدين يحتاج أيضاً إلى أن يأخذ في الاعتبار حقيقة أنه يشير إلى خوارق الطبيعة، وتشديده على تشكيل مجتمع من المؤمنين، ما قد ييسر من إضفاء طابع تجاوز الحدود القومية عبر تحفيز المحددات خارج الإقليمية للهوية. ومثلما يشدد ليفيت في هذا السياق، فإن المهاجرين المتدينين يمكنهم تصوّر إمكانية أنهم لا يمثلون مجرد مقيمين في أماكن لاحقة، بل أيضاً سكان «مكان ثالث» عابر للحدود القومية ـ أي طوبوغرافيا بديلة تحددها «مواطنتهم» الدينية والتي قد يرون أنفسهم فيها على أنهم دائماً «يعملون للرب» في المساحة الدينية نفسها (Robbins, 2004: 3).

ولا تنكر هذه المزاعم أن التوفيق بين العقائد والتهجين والكونية هي سمات أساسية في إضفاء الطابع العابر للقوميات على الديانة. وعلى الرغم من ذلك، فإن الحقيقة المعطاة أن الديانات في معظم الحالات، هي أيضاً مجتمعات أيديولوجية (أياً كان انتشار هذه الأيديولوجيات) فإن هذه الأيديولوجيات في حد ذاتها تشكل عناصر جوهرية في الديانات التي تعرقل مدى تكيفها نفسها مع القيم الجديدة من دون أن تجازف بزوالها من الوجود. وفي إطار هذه القيود، ومثلما بلورنا في هذا الفصل، فإن إضفاء الطابع العابر للقوميات على الديانة يشمل تدفقات متعددة واتجاهات متعددة تنتقل بها التعريفات الدينية من ثقافة إلى أخرى. ولأن إضفاء الطابع العابر للقوميات لا ينبثق عن أي مركز بمفرده، ويتضمن قطاعات متعددة للحدود الثقافية، ومن ثَم إضفاء التنوع على الخطاب الديني، فإن إضفاء الطابع العابر للقوميات على الديانة يعمل في اتجاه زيادة إضفاء طابع التغاير الثقافي، ولو لم يكن دائماً بطريقة كونية عميقة.

خاتمة

مثلما أوضحنا في هذا الفصل، نادراً ما يكون إضفاء الطابع العابر للقوميات على الديانات عبر الهجرة مجرد امتداد للخصائص الثقافية من مكان إلى آخر ـ أي عملية إضفاء طابع التجانس الثقافي العابر للقوميات. بل إن أفضل تفكير في إضفاء الطابع العابر للقوميات على الديانة عبر الهجرة

مثلما يشير فان دير فير هو أنه يؤدي إلى تشكيل تفسيرات متنوعة ذات طابع محلي لـ«نموذج عالمي ربما غير دقيق نوعاً ما من المعتقدات والطقوس والتنظيم الديني» (Van der Veer, 2001: 6-7). فديانة المهاجرين تحتاج إلى أن تجيب عن أسئلة حول الحياة في محيطات متغيرة، وتوفير الوسائل لأتباعها للاستمرار في تمييز أنفسهم عن محيطاتهم. ومن ثَم، يحتمل أن يغير المهاجرون بعضاً من معتقداتهم وممارساتهم الدينية عند الهجرة، فيما يحافظون على كثير من التعريفات لهذه المعتقدات والممارسات بوصفهم يتقاسمونها مع مشاركي ديانتهم المقيمين في أماكن أخرى. وبناء على زيادة الهجرة، والتطور السريع لصور الاتصال العابرة للقوميات، فإن تضمين المعتقدات والممارسات الدينية في الساحات العابرة للقوميات من المرجح أن يشمل عمليات متعددة الأقطاب ينتج منها تغيير هذه المعتقدات والممارسات، وأن يشمل مراكز (أو هيئات) متعددة تحدد طبيعتها.

ومن وجهة نظر المهاجرين الدينين ممن يستخدمون الدين وسيلة للارتباط ببيئتهم، فإن دمج عناصر من المحيطات الجديدة في المعتقدات والممارسات الدينية القائمة قد يحدث لأسباب مختلفة؛ تشمل البحث عن عقلنات للظروف المتغيرة؛ مثل المعارضة القانونية والأخلاقية لمعتقدات المهاجرين وممارساتهم الدينية؛ وتجارب التمييز فيما يتعلق بالصفات الدينية أو العرقية أو العنصرية؛ أو زيادة التفاعل مع الأفراد ممن لا يتشاركون هذه المعتقدات والممارسات. وقد يتنازل المهاجرون المتدينون، بحكم الفوائد التي قد يحصلون عليها، عن بنود من المعتقدات والممارسات الدينية التي تتناقض مع قيم المجتمع المضيف، ويمكن أن يتناوبوا التبني بين قيم مختلفة، بما يمكنهم من الانخراط في سياسة الهوية لتلائم متطلبات أنواعٍ مختلفة من التفاعلات الاجتماعية، والمرور بتجربة تبني قيم مختلفة مع الإحجام عن إلزام أنفسهم بشكل تام برؤية واحدة. وعلى الرغم من ذلك، ولأن المعتقدات والممارسات الدينية غالباً ما ترتبط ارتباطاً وثيقاً بصلات الفرد المؤثرة مع الآخرين، فإن هذا ما يفسر سبب أن العلاقات المؤثرة مع مشاركي الدين الواحد، خاصة الموجودين في الحياة الأسرية، تعمل بوصفها عوامل قوية تقاوم اندماج المهاجرين المتدينين.

المراجع

Allievi, Stefano (2003). "Islam in the Public Space: Social Networks, Media and Neo-Communities." in: Stefano Allievi and Jorgen S. Nielsen (eds.). *Muslim Networks and Transnational Communities In and Across Europe*. Leiden: Brill, pp. 1-27.

Beyer, Peter (2003). "De-Centering Religious Singularity: The Globalization of Christianity as a Case in Point." *Numen*: vol. 50, pp. 357-386.

Clarke, Peter B. (2006). "Religious Syncretism Japanese Style in Brazil." in: Anton van Harskamp [et al.] (eds.). *Playful Religion: Challenges for the Study of Religion*. Eburon: Delft, pp. 123-135.

Dirlik, Arif (2003). "Modernity in Question? Culture and Religion in an Age of Global Modernity." *Diaspora*: vol. 12, no. 2, pp. 147-168.

Glick Schiller, Nina (2005). "Transnational Social Fields and Imperialism." *Anthropological Theory*: vol. 5, no. 4, pp. 439-461.

Haller, Dieter (2003). "Place and Ethnicity in Two Merchant Diasporas: A Comparison of Sindhis and Jews in Gibraltar." *Global Networks*: vol. 3, no. 1, pp. 75-96.

Lehman, David (2002). "Religion and Globalization." in: Linda Woodhead [et al.] (eds.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge, pp. 299-315.

Levitt, Peggy (2001). "Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion." Working Paper of the Transnational Communities Programme WPTC-01-13, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm>.

________ (2004). "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life." *Sociology of Religion*: vol. 65, no. 1, pp. 1-18.

Mattson, Ingrid (2003). "How Muslims Use Islamic Paradigms to Define America." in: Yvonne Yazbeck Haddad, Jane I. Smith, and John L. Esposito (eds.). *Religion and Immigration: Christian, Jewish, and Muslim Experiences in the United States*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, pp. 199-215.

McGown, Rima Berns (1999). *Muslims in the Diaspora: The Somali Communities of London and Toronto*. Toronto: University of Toronto Press.

Nedreveen Pieterse, Jan (2004). "Globalization as Hybridization." in: Jan Nedreveen Pieterse, *Globalization and Culture: Global Meìlange*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers, pp. 59-83.

Plüss, Caroline (1999). "Chinese Participation in the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (Mormons) in Hong Kong." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 14, no. 1, pp. 63-76.

_______ (2002). "Assimilation versus Idiosyncrasy: Strategic Constructions of Sephardic Identities in Hong Kong." *Jewish Culture and History*: vol. 5, no. 2, pp. 48-69.

_______ (2005). 'Constructing Globalized Ethnicity: Migrants from India in Hong Kong'. *International Sociology*, 20ı2: 201Ù24.

_______ (2006). "Becoming Different while Becoming the Same: Re-territorializing Islamic Identities with Multi-Ethnic Practices in Hong Kong." *Ethnic and Racial Studies*: vol. 29, no. 4, pp. 656-675.

Robbins, Joel (2004). "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology*: vol. 33, pp. 117-143.

Silliman, Jael (1998). "Crossing Borders, Maintaining Boundaries: The Life and Times of Farah, a Woman of the Baghdadi Jewish Diaspora (1870-1958)." *Journal of Indo-Judaic Studies*: vol. 1, no. 1, pp. 57-79.

Van der Veer, Peter (2001). "Transnational Religion." Working Paper of the Transnational Communities Programme WPTC-01-18, <http:www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm>.

_______ (2002). "Transnational Religion: Hindu and Muslim Movements." *Global Networks*: vol. 2, no. 2, pp. 95-109.

Vertovec, Steven (2000). "Religion and Diaspora: New Landscapes of Religion in the West, Oxford." Working Paper of the Transnational Communities Programme WPTC-01-01, <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working_papers.htm>.

قراءات مقترحة

Beyer, Peter (ed.) (2001). *Religion in the Process of Globalization*. Würzburg: Ergon.

Beyer, Peter (2003). "De-Centering Religious Singularity: The Globalization of Christianity as a Case in Point." *Numen*: vol. 50, pp. 357-386.

Clarke, Peter B. (2006). "Religious Syncretism Japanese Style in Brazil." in: Anton van Harskamp [et al.] (eds.). *Playful Religion: Challenges for the Study of Religion.* Eburon: Delft, pp. 123-135.

Dirlik, Arif (2003). "Modernity in Question? Culture and Religion in an Age of Global Modernity." *Diaspora*: vol. 12, no. 2, pp. 147-168.

Lehman, David (2002). "Religion and Globalization." in: Linda Woodhead [et al.] (eds.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations.* London: Routledge, pp. 299-315.

Levitt, Peggy (2004). "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life." *Sociology of Religion*: vol. 65, no. 1, pp. 1-18

Robbins, Joel (2004). "The Globalization of Pentecostal and Charismatic Christianity." *Annual Review of Anthropology*: vol. 33, pp. 117-143.

Van der Veer, Peter (2002). "Transnational Religion: Hindu and Muslim Movements." *Global Networks*: vol. 2, no. 2, pp. 95-109.

الفصل الثامن والعشرون

التنوّع الديني

غاري بوما
رود لينغ

عاد التنوّع الديني ـ بمعنى الاختلافات التي تميز الجماعات الدينية في أي مجتمع بعضها عن بعض وكذلك داخل الجماعات نفسها ـ ليدخل إلى مجال سوسيولوجيا الدين بطرائق جديدة ومؤثرة؛ إذ أصبح الاختلاف الديني عاملاً في الصراعات المحلية والعالمية وبناء السلام (Appleby, 2000; Thomas, 2005). ويختفي الاهتمام المتجدّد بالتنوع الديني بعد ما يقرب من قرن من توقع انحساره مثل الدين نفسه في ظل العلم والنزعة الإنسانية العقلانية (Wuthnow, 2005). كذلك اختزلت المسكونية المسيحية (ecumenism) في الغرب على مدى قرن كامل التنوّع في جماعات مسيحية كبيرة، وذلك في سعيهم، تنظيمياً، لتحقيق أمر يسوع على الأرض وهو «ليكونوا واحداً» (إنجيل يوحنا الأصحاح ١٧: الآية ١١). وبينما انصبت النظرة الرسمية على الوحدة، بعيداً عن الأنظار حتى وقت قريب، كان هناك زيادة هائلة في جماعات جديدة ظهرت حول الطوائف البروتستانتية القديمة في الولايات المتحدة وأفريقيا وآسيا وأوروبا. فضلاً عما صار من تنوّع متزايد في أوساط الكاثوليك والمسلمين والبوذيين والهندوس؛ إذ تحوّلت «الحركات الدينية الجديدة» التي ظهرت في ستينيات القرن العشرين وسبعينياته إلى العصر الجديد (New Age) (Possamai, 2005) أو جماعات دينية مألوفة مثل: الساينتولوجيا وبراهما كوماريس (Brahma Kumaris)، والمونيز (Moonies) (Clarke, 2006). وقد أثارت هذه الزيادة في التنوّع وعودة الدين إلى السياسة (Berger, 1999; Thomas, 2005) جدالاً حول الرغبة في التنوّع وإدارته (Bouma, 1999). وأياً كان الوضع، فقد بدأ القرن العشرين على أية حال

بتفجيرات التنوّع الديني والصراع الديني وأشياء كثيرة ليس من بينها انسحاب الدين من الحياة العامة.

في مناقشتنا التنوّع الديني، لا بد لنا من أن نميّز بين التعددية (plurality) التي تصف الحالة التي يكون عليها مجتمع معين، وبين مذهب التعددية (pluralism) الذي يشير إلى معتقد واتجاهات حول التنوّع. فالمجتمعات بطريقة أو بأخرى متعددة دينياً، لكنها قد تتضمّن تعددية وقد لا تتضمن ـ أي ثقافات تحبّذ التنوّع.

قياسُ التنوّع الديني

كثيرٌ من المجتمعات تشعر في الوقت الحالي بأنها أكثر تنوّعاً دينيّاً عمّا كانت عليه في الماضي القريب. فقد أصبحت المجتمعات الغربية موطناً لجماعات كبيرة إسلامية وبوذية وهندوسية وغيرها من الجماعات الدينية الآسيوية. وبالمثل، أصبحت المجتمعات الشرقية والأفريقية موطناً لجماعات كبيرة من المسيحيين. غير أن التنوّع الديني ظل قائماً معنا على مدى آلاف السنين، ومن ثم، يصعب البتّ ما إذا كان موجوداً الآن أكثر من ذي قبل أم لا؛ إذ تبين تواريخ جميع الديانات في العالم وجود أوقات للاختمار، والصراع والتنوّع حتّى مع ندرة ما تصوّره تواريخ المجتمعات من أوقات التناغم والاستقرار الديني (Armstrong, 1993). على سبيل المثال، كان القرن الأول الميلادي زمن الأنبياء والاختمار الديني العالمي (Stark, 1996; Wilson, 1995). ويعدّ تاريخ الكنيسة المسيحية الأولى تاريخاً من وجهات نظر متصارعة، وإبداعاً لاهوتياً، وتنوّعاً في الممارسة وكذلك حقبات من قمع التنوّع. وقد أطلق الإصلاح البروتستانتي تنوّعات ظلت موجودة ردحاً من الزمن في الكنيسة الكاثوليكية. وكذلك شهدت بداية القرن التاسع عشر نشأة لحركات متنوّعة في المسيحية البروتستانتية بداية من المورمونية حتى كنيسة الإخوة (Brethren) وصولاً إلى كنائس المسيح (Churches of Christ). وهي الحقبة التي شهدت أيضاً انتشار البهائيين في بلاد فارس، وحركات في الإسلام والبوذية والهندوسية. ونتيجة للنزاعات اللاهوتية والمرتبطة بطقوس العبادة وكذلك هجرة الكنائس الوطنية إلى أجزاء أخرى من العالم أواسط القرن التاسع عشر، كان هناك عدد كبير من الميثوديين (Methodists) والمعمدانيين

(Baptists) واللوثريين (Lutherans) والمشيخيين (Presbyterians) اتحد بعضهم ليشكّلوا الطوائف «الرئيسة» الكبرى التي حدّدت معالم البروتستانتية الأمريكية في القرن العشرين.

يتطلب تحليل التنوع الديني البتّ في خيارات حول الفئات والتصنيفات؛ إذ يعتبر بكفورد (Beckford) أن هناك خمس طرائق لقياس التنوّع الديني وتحليله في أيّ كيان مجتمعي مثل الدولة ـ القومية: «العدد المطلق من التنظيمات الدينية المستقلة»، وعدد الجماعات الدينية التي تتمتّع بعضوية كبيرة، وعدد «التقاليد العقائدية المتميزة أو الديانات العالمية»، و«عدد الأفراد الذين يجمعون نظرات دينية مختلفة في هُويتهم الخاصة»، فضلاً عن عدد «التقسيمات الداخلية لعقائد وحدوية» (Beckford, 2003: 74-75). وأيّ محاولة لتقييم التنوّع الديني في بلد ما إنما تتطلّب اختيار هذه القياسات أو وضعها في الاعتبار.

عند اختيار أحد المقاييس المذكورة، تواجهنا قضية أخرى تتعلّق باختيار مستوى ملائم من التفاصيل. على سبيل المثال، عند مقارنة التنوّع الديني في أستراليا في ستينيات القرن العشرين وحالته اليوم، قد نستخدم القياس الأول، وهو «العدد المطلق من التنظيمات الدينية المستقلة». وعلى مستوى عام من التفاصيل، يمكننا مقارنة حضور الديانات العالمية الرئيسة والمسيحيين والمسلمين والبوذيين واليهود و«الديانات البديلة». وقد يأتي التحليل شديد العمومية وقد نفكّك الجماعات آنذاك إلى جماعات فرعية. فعند التعامل مع المسيحية قد نعدّ الكاثوليك والبروتستانت والأورثوذكس، وعلى مستوى أكثر تفصيلاً قد نفكّكهم إلى مستوى آخر من الجماعات الفرعية؛ فندرج في قائمة المسيحية الأورثوذكسية اليونانيين والأوكرانيين والأقباط والروس والصرب والرومانيين والإثيوبيين، وقد نتوغّل أكثر لندرج فئات وطوائف فرعية. لذا؛ يصعب قياس التنوّع الديني، سواء بين الحقب أو البلدان، ويصبح الزعم أنّ لدينا الآن تنوّعاً أكثر من الماضي محلّ شكّ.

يتشكّل تحليل التنوّع أيضاً بالمعلومات المتوافرة. فجميع البيانات الطائفية لا يتضمّن سوى تلك التي تسهم في بياناتهم، وهو ما سيفتقد الصور والجماعات الناشئة. وتميل بيانات المسح إلى هدم التنوّع لأغراض التحليل

وعدم القدرة على ملاحظة معتقدات الجماعات الصغيرة وممارساتها. ولتحديد التنوّع بمستويات مفصّلة، يتطلّب الأمر قياسات منهجية لمحدّدات الهوية الدينية، مثل التعداد السكّاني (Bouma 1995; 2006).

على الرغم من ذلك، يبدو التنوّع الديني أعظم اليوم ممّا كان عليه في الماضي، على الأقلّ في الماضي القريب. ويرجع هذا الإدراك في بعض نواحيه **أولاً** إلى الجهود التي شهدها القرن العشرين في الترويج للوحدة في المسيحية والأيديولوجية اللاهوتية القوية حول وحدة جسد المسيح، في مقابل تنوّع أجزاء ذلك الجسد(*). **ثانياً**، يبدو التنوّع أعظم اليوم لأنّ علماء القرن التاسع عشر الغربيين، وهم يكتبون بقيم استعمارية، وضعوا ديانات العالم بوصفها كتلاً متجانسة طامسين بذلك ما في تلك الكيانات وبينها من فروق جوهرية (Hinnells, 1997: 5).

ثالثاً، يبدو التنوّع أعظم اليوم لأنّ المحلّلين التاريخيين والسوسيولوجيين افترضوا تنوعاً أقلّ داخل الجماعات الدينية (Wilson, 1995). على سبيل المثال، يمكن اختزال التنوّع الديني في أواسط القرن العشرين في الولايات المتحدة إلى البروتستانت والكاثوليك واليهود (Herberg, 1955; Lenski, 1961). حتى إذا كان مثل هذا التنوّع داخل الجماعة منخفضاً في بعض المراحل، فإنّ درجته من المحتمل أن تتغير مع مرور الوقت، خاصة في مراحل التشكّل أو الاضمحلال. بل إنّ فترات الاستقرار في التنظيمات الاجتماعية أقصر ممّا هو متوقّع في إطار منظور نظرية اجتماعية توافقية في أواسط القرن العشرين؛ إذ إنه من المرجّح أكثر للاستقرار أن يكون بمثابة عملية إعادة بناء تقوم على الحنين إلى ماضٍ بعد حادث بعينه لم يكن - في نظر من عاش فيه - مستقراً بدرجة كبيرة. ومثلها مثل الكائنات الحية، فإنّ التنظيمات الدينية تنمو، أو يتمايز بعضها عن بعض، أو تكافح للعمل أو تتفكّك.

(*) «لأنه كما أن الجسد هو واحد وله أعضاء كثيرة وكل أعضاء الجسد الواحد إذا كانت كثيرة هي جسد واحد كذلك المسيح أيضاً» [**الكتاب المقدس**، «رسالة بولس إلى أهل كورنثوس»، الأصحاح ١٢، الآية ١٢] (المترجم).

التنوّع الديني حالياً

يبدو أن ثيمة بداية القرن الحادي والعشرين يمكن أن تتمثّل في التنوّع الديني وتبعاته على النظام الاجتماعي والحياة العامة؛ إذ تزعم ديانا إيك (Eck, 2001) أنّ الولايات المتحدة نتيجة للهجرة الحديثة هي أكثر بلد متنوّع دينيّاً في العالم. وقد تدعي أستراليا أنها في المرتبة الأولى أو الثانية ولديها من بيانات التعداد السكاني ما يدل على ذلك (Bouma, 2006). لكن التنوّع الديني هو أيضاً السمة الغالبة في الدول الأوروبية التي كانت في السابق أكثر تجانساً دينياً بسبب الاحتكار الديني الرسمي الراسخ. كما أنه أصبح أكثر وضوحاً الآن عمّا كان في الماضي القريب في أمريكا اللاتينية التي تبنّت مذهب الخمسينية(*) (Martin, 2002) وكذلك في آسيا (Barrett, 2001).

يرجع هذا التنوّع المتزايد بدرجة كبيرة إلى الحركة العالمية للشعوب والثقافات؛ إذ لم يعد التنوّع الديني مسألة قائمة «هناك في الخارج» يصفها الرحالة في أراضٍ غريبة للأهالي المحليين الذين ينتابهم الهلع من هذه الأمور؛ بل صارت هناك وفرة من الممارسات الدينية نواجهها في الحياة اليومية لملايين الناس - في بيوتهم وعند تسوقهم وذهابهم إلى المدرسة والعمل (Davie, 1994; Wuthnow, 2005; Tacey, 2003; Bouma, 2006)، ومن ثَم أصبحت تجربة التنوّع الديني حالياً شخصية وداخلية في المقام الأول. وفي عالم آخذ في التعولم يوماً بعد آخر يصبح من الصعب تجنّب أناس كان ينظر إليهم يوماً ما بوصفهم «آخرين» أو أناساً خارج بيئتنا الاجتماعية. فنحن نواجههم على قنوات التلفزيون الفضائية، والإنترنت، وفي أسواقنا، ومدارسنا، ومدننا. ونتيجة للعولمة، صارت «الجماعة المجتمعية تشمل الجميع»، وصارت «ملامح صورة الشيطان يوماً بعد آخر أكثر غموضاً» (Beyer, 1994: 85-86).

أصبحنا نواجه التنوّع الديني أيضاً داخل الجماعات الدينية التي تمرّ بانقسامات شديدة التأثير حول علم اللاهوت والممارسة. على سبيل المثال، توجد توتّرات داخلية وسط المسلمين حول كيفية العيش كجماعات شتات أو كيفية الاستجابة لتحديات تطوير حكومات ورؤى أكثر ليبرالية وديمقراطية

(*) انظر الفصل الثامن من هذا الكتاب (المترجم).

(Ebaugh and Chafetz, 2000; Khatab and Bouma, 2007). وهي توترات تشكل تهديداً من أن تتفشى لتصبح صراعات عالمية وهجمات إرهابية محلية (Nasr, 2006). فالطائفة الإنجيلية تنذر بالتفكك بسبب صراعات على نزاعات حدودية بين الأسقفيات التي تصدر، مثلما تفعل أسقفية سيدني، صورتها من المسيحية إلى الآخرين وتحاول فرض سياساتها فيما يتعلّق بملاءمة أدوار القيادة لمن يصادف أن يكونوا مثليّين أو نساء (Windsor Report, 2004; Bates, 2004). ويبدو أنّ بداية القرن الحادي والعشرين هو عصر التنوّع الديني المتزايد، ومن ثم، فهو أيضاً عصر اختمار الدين المتزايد وعودته إلى الحياة العامة.

تفسيرات ونظريات التنوّع الديني

توجد ثلاثة مصادر رئيسة للتنوّع الديني في المجتمع، فهو ينشأ من التطوّرات الإبداعية داخل الجماعات القائمة وظهور ديانات جديدة، وكذلك من التغيّرات الاجتماعية الحديثة التي تتضمّن الخصخصة المتزايدة للديانة وصعود الاستهلاكية، وأيضاً من عولمة الديانات عبر تكنولوجيا الاتصالات الجديدة وتنقّل الناس حاملين معهم دينهم بوصفهم مستوطنين أو مبشرين أو مهاجرين.

ينال احتمال ظهور التنوع الديني في أيّ مجتمع تعزيزاً بواسطة التغيّرات الاجتماعية التي تشجع على أطر تفسيرية جديدة أو تحتاج إليها وتجعل أشكال الروحانية أو الديانة المختلفة أكثر جاذبية. ويظهر التنوع الديني داخل الديانات في تطورها عبر الخلافات اللاهوتية، وعندما تحقّق الهجرة أو الغزو الاحتكاك بين المجتمعات (Wilson, 1995)، وكذلك في الاستجابة لمحاولات متعمَّدة لنشر ديانة ما في أرض جديدة (Montgomery, 1996; Wilson, 1995). ومن ثَم، من المحتمل أن يظهر التنوّع الديني أكثر حيث تعجز أشكال الدين المنظّمة القائمة عن فرض طرائقها عبر التنشئة الاجتماعية، والمراقبة، والسيطرة القانونية. وكذلك عندما تنزلق الديانة والروحانية من قبضة السيطرة المهيمنة للدين المنظم، ولأن هذه الحالة هي السائدة في القرن الحادي والعشرين، يمكن أن نتوقّع تنامي التنوع الديني (Fenn, 2001; Bouma, 2006).

تشكّل الحركات الدينية الجديدة ((New Religious Movements (NRMs) أمثلة على التنوّع الديني المبتكر الذي انتشر عبر العولمة، ففي القرن العشرين

ظهرت حركات مثل: كنيسة التوحيد (المونيز (Moonies))، والأيسكون (ISKON) (هاري كريشنا (Hare Krishnas))، والفالون غونغ (Falun Gong)، والرستفاريانية (Rastafarianism)، ولم يكن ذلك من خلال الاهتمام بالأعضاء الأفراد فحسب، بل بالإنسانية العالمية ـ «تحوّل عالمي في صورة تحوّل ذاتي» (Clarke, 2006: 4). وقد ألقت الحركات الدينية الجديدة مسؤولية كبيرة على أعضائها فيما يتعلّق بشؤونهم الشخصية، وغالباً ما سمحت لهم بالانتماء إلى تنظيمات دينية أخرى. وهي لا ترى الأفراد بوصفهم آثمين في الأساس، بل بوصفهم يحملون القدرة على تطوير التنوير الروحاني المتقدّم. كما أنها تتقبّل أن يتمكّن الأفراد من إيجاد إجابات روحية خارج تنظيماتها. وهي عموماً، أي الحركات الدينية الجديدة، توجد سياقاً دينيّاً يمكن للأفراد فيه التوصل إلى حلولهم الخاصة» (Clarke, 2006: 354-355). ويتناقض هذا التمكين للساعين المتدينين مع المقاربات الأبوية والتسلطية التي تميّز معظم الجماعات الدينية، وهو ما يسفر في نهاية المطاف عن مزيد من التنوع الديني.

وفيما كانت السوسيولوجيات في أواسط القرن العشرين تفترض وجود حالة من الاستقرار والنظام، فربما من الأفضل النظر إلى الواقع الاجتماعي والديني بوصفه مجالاً حيويّاً يتوقّع فيه التنوّع ويكون أساسيّاً للصحة، والتغير فيه سنة الحياة، والنزاع على الموارد هو السمة السائدة. فالسوسيولوجيات إبّان الستينيات عند لوكمان (Luckmann, 1967)، وبرغر (Berger, 1967) نزعت إلى التفكير الإجرائي فيما حافظت على التفكير الجوهري والتوافقي والاندماجي. وهما في ذلك يريان أن التنوّع الديني من شأنه أن يقوّض التماسك الاجتماعي ويقلّل من قدرة ديانة ما على تقديم معنى تكاملي اجتماعياً. فالسرادق المقدّسة لا تقدّم سوى ملاذ أقل بكثير من نسق واحد لمعنى تكاملي وشامل. وقد اتسم المؤلفان بالحساسية تجاه تأثير التمييز الاجتماعي في خصخصة الدين. ومن ثَم كان للتمييز المؤسّسي أن يترك الدين أقلّ ارتباطاً بمؤسسات أخرى، مختزلاً إياه في سلطته الاجتماعية والقدرة على التأثير في التغيير الاجتماعي. وللخصخصة أن تؤدّي بل تراها قد أدت بالفعل إلى انتشار ديانات وروحانيات بوصفها اختلافاً دينيّاً يحلّ في الواقع ليسبّب اختلافاً أقلّ وأقلّ في فرص حياة الناس والنظام الاجتماعي.

في المجتمعات الصناعية، حيث كان دور الديانة هو دعم النظام الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية للأشخاص ذوي الدافعية للإنتاج، والالتزام بالجداول الزمنية، والتعاون، كان ينظر إلى زيادات التنوّع الديني بوصفها مسبّبة لخفض الإنتاجية، ومهددة للتماسك الاجتماعي، ومقوضة أهمية الديانة الاجتماعية. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ كثيراً من المجتمعات في طريقها الآن للتحوّل إلى مجتمعات استهلاكية. فالخصخصة، مثلما تنبّأ برغر ولوكمان، من بين أمور أخرى، اتحدت مع تمكين المستهلك في اقتصاديات السوق الحرة الدينية لتسفر عما هو موجود حالياً من إحياء للدين في القرن الحادي والعشرين (Berger, 1999; Martin, 2002; Thomas, 2005). فالاقتصاديات الدينية غير النظامية، تلك التي لا تدعم فيها الدولة القوة الاحتكارية لدين واحد، هي الأكثر فاعلية في توفير مجال الخدمات التي يفضلها مستهلكو الدين. ولأن تفضيلات المستهلك يفترض أن تكون متنوعة، فإن مصدراً واحداً يعرض منتجاً واحداً غير متميز لا يمكنه توفير تفضيلات المستهلك (Starke and Finke, 2000: 197-199). ومع هذا التحوّل من المجتمعات الصناعية إلى ما بعد الصناعية جاءت نظريات الدين المختلفة والتنوّع الديني.

في أيّ مجتمع استهلاكي يمارس المستهلكون الدينيون خياراتهم بهدف زيادة «رأسمالهم الاجتماعي» أو الحفاظ عليه وتعزيز «الروابط الشخصية» (Stark and Finke, 2000: 280). وهم يختارون الديانات التي تحفظ رأسمالهم الاجتماعي وتعززه، كما أنهم يندمجون مع أفراد يحصل تقارب بينهم في شبكاتهم الاجتماعية الراسخة (Stark and Finke, 2000: 119 and 121). ومشترو الديانات الجديدة يختارون من بينها بهدف زيادة رأسمالهم الاجتماعي عبر امتدادات شبكاتهم الحالية. فالأفراد الذين يسعون لتوسيع شبكاتهم الاجتماعية هم، إذاً، من المحتمل أن يشملوا أناساً سوف يختارون ديانة جديدة. ومن ثَم تصير الجماعات الدينية جذّابة بخاصة لمن هم في حاجة إلى عمل شبكاتهم الاجتماعية أو إعادة تأسيسها، مثل «المراهقين والشباب المنتقلين جغرافيّاً، في الزواج، وبعد الطلاق» (Stark and Finke, 2000: 119). ومن ثَم، فإنّ الحراك الاجتماعي والجغرافي ييسّر ضمناً التنوّع الديني فيما يسعى المشترون بفعالية لخيارات جديدة في اقتصادياتهم الدينية.

في الأسواق الدينية غير النظامية يمكن تفسير التنوع أيضاً بالإشارة إلى

درجة التوتر التي تحافظ عليها التنظيمات الدينية مع بيئتها الاجتماعية الأوسع (Stark and Finke, 2000: 196-199). فالمستويات الكبرى من «الصرامة» في المعتقدات والممارسات الدينية ترتبط بدرجة أكبر من التوتر بين المنظمة والمجتمع؛ إذ إن تفضيلات المستهلك عند منظّمات دينية تحمل مستويات مختلفة من التوتّر مع المجتمع إنما تتجلّى في سلسلة من «منافذ» السوق التي يتراوح نطاقها من تفضيل التوتر الأقل أو الصرامة، ليصل إلى التوتر الأعلى أو الصرامة ـ يصبح التدرج شديد الليبرالية، ليبرالياً، معتدلاً، محافظاً، صارماً، شديد الصرامة. وتوزيع المستهلكين في كل مجموعة، على طول هذا المدرج، إنما يشكّل منحنى الجرس، حيث المنافذ الخارجية، شديدة الليبرالية وشديدة الصرامة تضمّ أقلّ المستهلكين؛ وجانبي المركز فقط، المعتدل والمحافظ يحتويان أعلى التفضيلات (Stark and Finke, 2000: 196-197). ومن ثم، يصبح التنوّع الديني أعلى في الأسواق الدينية غير النظامية حيث لا تدعم الدولة احتكار دين واحد.

في أيّ سوق، يظهر التنوع مع ولادة ديانات جديدة بوصفها طوائف منفصلة، تكون عادة في حالة من التوتر الشديد مع المجتمع. وإذا بقيت ديانة جديدة مستمرة وزادت عضويتها، سينخفض مستوى توترها مع المجتمع، جاذبة مزيداً من الأعضاء الذين يفضلون المشاركة الدينية في جماعات في حالات أقل من التوتر المجتمعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن الأعضاء الملتزمين بالمعتقدات الصارمة من أصول الجماعة قد يوجدون طائفة داخلية؛ أو يتركونها ليشكّلوا ديانة جديدة، ما يزيد من التنوّع الديني (Stark and Finke, 2000: 205-206). وقد تخرج «الحركات» الدينية أيضاً في الاتجاه المعاكس لممارسة أقلّ صرامة وخدمة مستهلكين يريدون عضوية منظّمات ذات توتّر أقلّ مع المجتمع (Stark and Finke, 2000: 210).

زادت العولمة ـ الحركة العالمية للناس ورأس المال والثقافة ـ من التنوّع الديني في معظم الأماكن زيادة عميقة. بينما خشي المحلّلون الأوائل تحويل الثقافة إلى نمط استهلاك ماكدونالدز؛ إذ قلّصت تكنولوجيا الاتصالات العالمية والتسويق من التعقيد ووسعت الصفة المحلية الخاصة (Ritzer, 1993)، فقد أصبح من الواضح أن التنوّع الديني انتعش في هذا السياق. وعلى الرغم من أنّ بعض الكنائس المسيحية ربّما صارت تتبنّى

نماذج الإنتاج والخدمات الخاصة بالأطعمة السريعة» (Drane, 2006: 121)، فإنّ هذا النمط من «الإنتاج والخدمات» غير ملائم لكثير من رعايا الأبرشيات، وقد ترك عدد كبير منهم كنائسهم بحثاً عن مساحات جديدة للممارسة الدينية (Drane, 2006: 121-122). وقد تؤدّي محاولات ترشيد خدمة توصيل البضائع الدينية (Stolz, 2006) إلى سوق أكثر استجابة من توفير الخدمات الدينية. وقد تحدّد المنظمات الدينية الجديدة وتستهدف قطاعات في السوق قائمة على «السنّ أو التعليم أو الطبقة الاجتماعية وربّما الجندر أو التفضيلات الجنسية» وتخدم المستهلكين الدينيين وفقاً لمخاوفهم العلمانية (Wilson, 1991: 208)، ما يوسع من مجال المنظمات والخدمات الدينية. ومن هنا، فإنّ الترشيد المتزايد يؤدّي إلى تنوّع أكبر مع دخول منظّمات جديدة الأسواق الدينية لإرضاء التفضيلات المختلفة عند المستهلكين.

كذلك توجد العولمة فرصاً للتنوّع الديني عبر إثارة الوعي بقضايا العدالة الاجتماعية العالمية التي يمكن مواجهتها عبر تعاطف وتدخل ذَوَيْ دافع ديني؛ إذ تؤدّي العولمة إلى شعور بالعالم بوصفه «مجتمع الإنسانية» (Beyer, 1994: 129; Robertson and Chirico, 1985: 225-228) ويزيد من الاهتمام بالرفاهية الإنسانية العالمية بدلاً من اقتصارها على المحلية، وكذلك بالأخلاق الإنسانية (Clarke, 2006: 7). ومن هنا يصبح الأفراد على وعي بالهموم الكثيرة التي ينطوي عليها «المجتمع الإنساني» مثل حدود تنمية القدرات الإنسانية، وتكلفة الفقر، والحرب، والأمراض العالمية، أو البيئة الطبيعية. وقد تكون أيّ من هذه الموضوعات بؤرة تركيز دين جديد (Clarke, 2006: 7)، جامعاً معاً عناصر مختلفة من التدين والممارسة الروحية.

والعولمة متمثلة في الهجرة تسهم أيضاً في التنوّع الديني (Ebaugh and Chafetz, 2000; Bouma, 1995). فمنذ سبعينيات القرن الماضي، قبلت أستراليا والولايات المتحدة وأوروبا وأجزاء أخرى من العالم المهاجرين والزائرين لمدة طويلة من جنوب شرق آسيا، وتركيا، والشرق الأوسط، وأفريقيا. وقد وسع وجود هؤلاء الناس من التنوّع الديني بشكل ملحوظ، محقّقاً زيادة في أعداد الممارسين من هندوس وسيخ، وبوذيين والممارسين لصور جديدة من المسيحية. ومع اندماجهم في مجتمعهم الجديد، يدخل المهاجرون في

شبكات اجتماعية مع المولودين محلياً. وفيما هم يبنون مجتمعاتهم وبنيتهم الأساسية الدينية، فإنّ مشهد المدن الذي كان يغلب عليه القمم المستدقة لأبراج الكنائس يتغير مع دخول المساجد والمعابد، ومعابد السيخ وغيرها من عمارة دينية. ويمكن للتنوع الديني في المناطق الحضرية والبلدات أن ييسر من الاحتكاك بين الديانات المختلفة، سامحاً بتبادل الأفكار والممارسات الدينية والتحول إلى ديانات أخرى. ومن ثم، يعدّ الزواج الصورة المباشرة للاحتكاك الذي قد يؤدي إلى تحول أحد الطرفين إلى ديانة الآخر (Badr, 2000: 210-213) أو الممارسة الحميمة للاتصال بين الثقافي في زواج مختلط الديانات؛ إذ إن الديانات تتنقل تماماً مثلما يتنقل الناس.

تبعات التنوع الديني

ثمّة مجموعتان من وجهات النظر حول تبعات التنوّع الديني الاجتماعية. **الأولى**، ترى التنوّع يؤدي إلى تقليص سلطة الجماعات الدينية الرئيسة وقوتها، بسبب المنافسة وكذلك إلى انخفاض في الاندماج الثقافي والتماسك الاجتماعي بين الديانات يؤدّي إلى صراع اجتماعي. والمجموعة **الأخرى** من وجهات النظر ترى أن التنوع الديني يوجد مناخاً من المنافسة ويؤدي إلى ظهور مجال أوسع من المنتجات الدينية تتناسب مع تفضيلات المستهلكين المختلفة، ونتيجة لذلك، تزيد من الممارسة الدينية وتحسن القدرة على التكيف مع التغير الاجتماعي. وكل مجموعة من وجهات النظر ترتبط بأحد نمطي المجتمع الموضحين سابقاً: **الأولى** ترتبط باقتصاد إنتاج حديث، **والثانية** باقتصاد المستهلك ما بعد الصناعي.

التنوّع الديني والتماسك الاجتماعي

في أيّ اقتصاد إنتاجي حديث، عادة ما يعتبر التنوّع الديني ظرفاً يفترض تقويمه، وذلك بوجود اعتقاد أنّ هذا التنوع من المحتمل أن يزيد من الصراع الاجتماعي. وقد رأى دوركايم أن التنوّع عموماً كان عاملاً سلبيّاً للعقيدة الدينية والتماسك الاجتماعي (Durkheim, 1952: 159)؛ إذ يجلب تنافساً ونزاعات بين الجماعات حول «الحقائق المطلقة» ومن ثَم، يقلص من قدرة

الدين على «السيطرة على الحياة» وأعطيت الدولة تدريجياً دور الدين في تحقيق التماسك الاجتماعي (Durkheim, 1933: 226-227).

والعلاقة بين التنوّع الديني والتماسك الاجتماعي هي علاقة معقّدة تماماً. ومسألة ما إذا كان التنوع الديني يقوّض النظام الاجتماعي القائم أو أن تغيير النظام الاجتماعي يسبب التنوع الديني هي أمر غير واضح؛ فقد تظهر الديانة داعمة للتماسك في مجتمع يعمل على اقتصاد ديني منظم، حيث تدعم الدولة احتكار ديني معين، ويكون مبدأ «لا حرية في الاختيار»، هو المبدأ القائم بحكم غياب التنوّع. ومن ثَم، يحتمل أن تكون التحديات التي تشكلها الديانات البديلة أو الفئات المعارضة في الديانة المحتكرة دافعاً للدولة إلى أن تمارس أفعالاً قمعية. وكان قمع الفالون غونغ (Falun Gong) في الصين مثالاً على ذلك. وفي المقابل، عندما يكون الاقتصاد الديني غير منظم، ولا تدعم الدولة احتكاراً دينياً، فإنّ مبدأ «حرية الاختيار» والتنوّع يدعم بعضهما بعضاً بالتبادل. ومن ثَم، يبيت من المحتمل أن تكون أيّ تحرّكات من جماعة دينية تهدف إلى أن تصبح ديناً محتكراً في هذه الحالة سبباً في مقاومة من جماعات أخرى وربما الدولة أيضاً. والمثال هنا هو تحوّل ماليزيا من أقلية مسلمة إلى أغلبية مسلمة.

وأخيراً، لأنّ التمزّق الاجتماعي لم يحدث في مجتمعات عديدة متعددة دينيّاً، مثل: الولايات المتحدة وكندا وأستراليا، فإن بعض القوى الاجتماعية لا بدّ من أن تواجه الآثار المتوقعة للتنوّع الديني في عدم الاستقرار. فالقضية الحرجة التي تواجه المجتمعات اليوم هي ما إذا كان التنوّع الديني يؤثر في استمرار المجتمع وإعادة إنتاج نفسه أم لا.

التنوّع وتأثير الدين

هناك ارتباط بين مدى تأثر المؤسسات الاجتماعية بالتغيّرات التي يحدثها التنوّع الديني وبين درجة علمنتها. على سبيل المثال، تعاظم التنوّع الديني يمكن أن يكون له تأثيرٌ مباشر ضئيلٌ في أنظمة الحكومة حيث لا يتمتّع ممثّلو الديانات بدور بارز وملزم في وضع القانون. وعلى الرغم من ذلك، نجد أنظمة الصحة في كثير من البلدان أقلَّ علمنة. وفي كثير من المجتمعات نجد الممارسات الدينية للمرضى محلَّ احترام وترحيب. يحصل

المرضى على أطعمتهم بحسب قوانينهم الدينية؛ كما تحتوي المستشفيات أماكن للعبادة؛ ويزور رجال الدين المريض والمحتضر؛ كما أنّ بعض المنظمات الدينية تمتلك مستشفيات وتديرها. وقد يتطلّب تعاظم التنوّع الديني مزيداً من أنماط الرعاية، ممّا يضغط على إدارات المستشفيات ويؤدي ربما بالمرضى إلى صراع على الموارد. وبالمثل، فإن أماكن العمل أقلّ علمنة، كونها بالفعل تخضع للإيقاعات الزمنية للجماعة الدينية السائدة. فالزيادة في التنوّع الديني قد تتطلّب تغيّرات في جداول العمل لتتوافق مع الأنماط الزمنية والمناسبات الدينية عند الجماعات الجديدة (Bouma [et al.], 2003; Ling, 2005; Machacek, 2003: 151-157).

تزداد احتمالية أن يؤدي التنوع الديني إلى صراع عندما تكون المشاركة في النظام المتبع المتماسك إلزامية، فقد أدى التنوع الديني إلى تغيرات في البث الإذاعي، مع تزايد عدد المحطات والبرامج الإذاعية القائمة على أساس ديني. ولمَّا كان الاستماع إلى الإذاعة ليس إلزامياً، فلا يحتمل أن يتمخّض تأثير التنوّع الديني هنا عن صراع؛ إذ يملك المستمعون غير الراغبين في سماع بثّ ديني غير مألوف سلطة تغيير المحطة. وعلى الرغم من ذلك، فإن المشاركة في النظام المدرسي إلزامية في معظم المجتمعات، وهو ما يتطلّب من المدرسين والطلاب والآباء التعامل مع قضايا مرتبطة بالتنوع الديني في المدارس، مثل قانون زي المسلمين، والاحتفال بالأعياد غير المسيحية، وتدريس الأقلية أو وجود علوم لاهوتية جديدة مثل مذهب الخلق (Creationism) (Beckford, 2003: 91-94; Machacek, 2003: 153-154).

يعتمد تأثير التنوّع الديني أيضاً على توقّعات المؤسسة الدينية في المجتمع من هذا التنوّع (Bouma, 2006; 1998). فازدياد التنوع الديني من المحتمل أن يسبّب صراعاً عندما يتوقّع المجتمع المقصود تماثلاً دينياً (Machacek, 2003:160). ومن الممكن أيضاً أن يفضي التنوع الديني إلى صراع عندما تتحدى الديانات البديلة المعايير التي يتبنّاها قطاع عريض من الناس. على سبيل المثال، في سياق المعايير السائدة والخاصة بالحرية الدينية ومساواة المرأة، فإنّ وجود ديانة بديلة تمثل أقلية تميز ضد المرأة يفي بالمبدأ الأول بينما ينتهك الثاني، ومن ثم من الوارد نشوب صراع.

تعتمد تبعات التنوّع الديني كذلك على السياقات الاجتماعية والثقافية

والقانونية المحلية. فالولايات المتحدة وأستراليا وكندا هي بلدان مهاجرين حيث يتملك الأفراد شعوراً بأنهم جزء من أمة ذات أصول متنوعة. وهنا يجد التنوع الديني دعماً من الاعتقاد بأن المجتمع ينتج تماسكاً اجتماعياً عبر الحرية في ممارسة «الاختلاف». وعلى الرغم من ذلك، فإن التنوع الديني قد لا يشكّل قوة تماسكية في مجتمع ينظر فيه إلى «الاختلاف» نظرة سلبية.

وقد يكون للتنوع الديني أيضاً آثارٌ اجتماعية عارضة. من الناحية الإيجابية، قد تؤدي المؤسسات الدينية الممثلة لجماعات ثقافية وعرقية مختلفة دور الوسائط في الاندماج الاجتماعي بصفتها أصوات عامة ومصادر للدعم الاجتماعي. ففي سياق التجارة، قد توفّر مجتمعات التنوع الديني سياقاً مؤاتياً لتعلم إجراء الأعمال التجارية في عالم متنوع دينياً؛ إذ إنّ التنوع الديني هو تعبير عن حياة كونية، مع ما تضيفه أماكن العبادة المختلفة من اختلاف مثير للاهتمام إلى المشهد الطبيعي والمشاركة من ديانات مختلفة في أحداث عامة.

أما من الناحية السلبية، فيمكن للجماعات الدينية أن تكون غير مفيدة، مروّجة للصراع عبر التمثيلات السلبية لمجتمعات أخرى، وكذلك عبر تجريد الآخر من الإنسانية أو إنكارها عليه وعبر التشجيع على انفصال الأقلية، أو محاولة تقويض النظام الاجتماعي.

إدارة التنوع الديني

أصبحت إدارة التنوع الديني قضية غاية في الأهمية في عالم متعولم. فقد شهدت الهجرة والسفر والاتصالات الجديدة تصدير الديانات الجديدة إلى بلدان كانت تفتقد سابقاً تنوّعاً حقيقياً. وقد كان القلق من الإرهاب الإسلامي قد ركز انتباه الحكومات على إدارة العلاقات بين المسلمين وغير المسلمين في الولايات المتحدة وبريطانيا وأوروبا وأستراليا. كذلك عززت معاملة الأقليات الدينية بوصفها قضية حقوق إنسان دعائم التفاوض حول التجارة الحرة والعلاقات الدبلوماسية. فالإدارة المجتمعية للتنوع الديني إنما تدور حول الحدّ من التبعات التي قد تطيح بالتضامن والتماسك الاجتماعي، والاستقرار الوطني. ومن هنا، فإنّ السيناريوهات المتطرّفة للدمج غير الناجح للأقليات الدينية تشمل توترات عنيفة بين الجماعات الدينية ونموّ الانقسامات الدينية التي يحتمل أن تقوّض الأمم.

وجميع المجتمعات تدير النشاط الديني والروحي المسموح به ضمن حدود المجتمع الخاصة. ولا شكّ في أن أهداف هذه الإدارة تتغير من سياق إلى آخر (Bouma, 1999). فبعد معاهدة ويستفاليا (Westphalia) عام ١٦٤٨، سعت الدول ـ القومية لتحقيق درجة عالية من التجانس الديني لضمان الاستقرار. ودائماً ما تطلّب تحقيق هذا الهدف قمع الاختلاف بالقوة. وتشمل الأمثلة هنا فرض كنائس الدولة في أوروبا، وقمع الدين عموماً في الصين الماوية، وروسيا الستالينية، وجهود بعض الدول ذات الأغلبية المسلمة للحد من أنشطة جماعات دينية أخرى أو تقليص الصراع السني/ الشيعي (Richardson, 2004; Boyle and Sheen, 1997; Nasr, 2006). في حين حدّت مجتمعات أخرى مجال التنوع، مستشهدة معظم الأحيان بمبادئ واجب الرعاية تجاه رفاهية مواطنيها. وتشمل الأمثلة على هذا النموذج، القمع الحالي لطائفة الساينتولوجيا في كثير من الدول الأوروبية واستخدام الدولة لقمع الاختلاف الديني الذي كان سائداً يوماً ما في الغرب وغير مجهول في بعض المجتمعات المسلمة.

وأخيراً، هناك مجتمعات تنتهج إلى حدّ كبير مقاربة «دعْه يعمل» (laissez-faire) في التعامل مع التنوّع الديني وعدم التدخّل إلا عندما تقع انتهاكات للقوانين الجنائية العلمانية أو تهديدات مباشرة للنظام الاجتماعي. على سبيل المثال، تقبل أستراليا بشكل منفتح عدداً كبيراً من الجماعات الدينية، وتوفّر دعم الدولة لتعليم قائم على الإيمان في مدارس دينية تشمل كنيسة الأخوة المنغلقين (Exclusive Brethren) والمسلمين والكاثوليك والبوذيين (Bouma, 2006).

في الأنظمة الديمقراطية الغربية الليبرالية انتقلت إدارة التنوّع الديني من مرحلة الخوف من الاختلاف، مارة بالتسامح مع الاختلاف، وصولاً إلى تقدير القيم الإيجابية للاختلاف ـ الاستدامة، والاستجابة الإبداعية للتغيير، والاحتواء الإنتاجي للمهاجرين (Bouma, 1999; Richardson, 2004). وقد تيسّر هذا التحوّل في بعض النواحي بفعل التغيرات التي طرأت على وظيفة الدين. ففي أوروبا ما قبل الصناعية كان الدين والدولة متضافرين بعمق في الوظائف والتنظيم العام للمجتمع. وقد أصبح الدين في المجتمعات الصناعية يتميز عن الدولة، ولكن الجماعات التي كانت موضع تسامح هي فقط التي «تعهدت

بالولاء للدولة». وكان ظهور التنوع مسموحاً بقدر تنشئة الجماعات على القيم السائدة (Johnson, 1961) ومن ثم أخذ صورة الطائفة من الناحية التنظيمية. وكانت الطوائف مختلفة دينياً، لكنها مقبولة عند المجتمع لأن دعمها للنظام القائم كان مضموناً. أما الفرق فكانت موضعَ شكٍّ وعرضة لمراقبة شديدة، وذلك بسبب التوتر الحاصل بينها وبين النظام الاجتماعي.

ومع ظهور المجتمعات ما بعد الصناعية، أخذ الدين دوراً جديداً ومختلفاً، دوراً قد يتطلّب التنوّع. وفي المجتمعات الاستهلاكية، أصبح الدين شيئاً مستهلكاً، منتجاً للتعبير عن الهوية، وإظهار من هو المرء وتمييز نفسه عن الآخر ـ ومن هنا يأتي الانتشار المتزايد لوضع الرموز الدينية، واستخدام محدّدات الهوية والممارسة الدينية. ويمكن عزو جزء من إحياء الدين (Berger, 1999; Thomas, 2005) إلى هذا التغير في دوره. وعلى الرغم من ذلك، فقد صارت هناك عودة ملازمة للدين إلى الفضاء العام ولم يظهر ذلك في أمور تحديد الهوية والملابس فحسب، بل في قضايا السياسة الاجتماعية أيضاً ـ والحق في استهلاك منتجات دينية ـ ارتداء الحجاب، أو الصلبان، أو استهلاك طعام مقبول دينياً مثل الحلال والكوشر، والنباتية. فالقضايا الدينية تؤثر في توصيل الخدمات الاجتماعية والصحية، وذلك من بحث الخلايا الجذعية إلى تكنولوجيا منع الحمل، وذلك لأن الناس الأفراد والجماعات يسألون عن تصور معتقداتهم لها واندراجها فيها لممارستها في الحياة العامة.

ومن ثَم، فبينما كان من الممكن الجدال أواخر القرن العشرين حول أن خصخصة الدين عند طوائف تدعمها الدولة من شأنها أن تسفر عن اضمحلال آثار الدين، فقد شهد القرن الحادي والعشرين عودة الاختلاف الديني إلى الفضاء العام، مثيراً قضايا إدارة هذا التنوع بطريقة جديدة. ولم يعد الدين محتوىً تماماً في حزم طائفية تدار بسهولة، بل صار فضفاضاً ليشكل روحانيات كثيرة وجماعات دينية جديدة، ليس جميعها على استعداد «للتعهُّد بولائها». ومن ثَم، فإنّ إدارة هذا التنوّع يعدّ أكثر صعوبة بسبب طبيعته السائلة من جهة، ومن جهة أخرى بسبب حقيقة أن معظم الموظفين المدنيين تدربوا على تجاهل الدين.

وفي الوقت الذي تبدو فيه مقاربة «دعه يعمل» ملائمة لنموذج السوق

الحرة للاقتصاد الديني، فإن تتبع التنوع الديني لمجرد التنوع الديني قد لا يكون من دون جوانب سلبية. فالمجتمع الذي يحتوي مؤسسة دينية واحدة أو مؤسسات قليلة قد لا يميل نحو مزيد من التنوع، سواء أكانت السوق الحرة نظامية أم لا. وقد يحدث أن يتسبب التركيز على التنوع بحد ذاته في صرف الانتباه عن مشكلات متأصلة مثل انعدام التوازن المهم في السلطة بين الديانات، أو احتمالات التوترات الدينية (Beckford, 2003: 81). فضلاً عن هذا، فإن التنوع الديني لا يؤدي بالضرورة إلى تسامح ديني وتعايش. فالمستهلكون الدينيون في مجتمع متنوع دينياً قد ينقسمون بإحكام إلى جماعات منعزلة ضمن علاقات متوترة، مثلما كانت الحالة في إيرلندا الشمالية (Beckford, 2003: 81). ويمكن للمنافسة الدينية غير المنظمة أن تولّد عداوة أيضاً، مثلما يؤدّي الاختيار الحرّ للدين إلى ممارسات فردية بدلاً من الجماعية، وهو ما يقوّض وجود تماسك اجتماعي قائم على الدين (Beckford, 2003: 96).

لقد حاولت الدول ـ القومية إدارة التنوّع الديني بشكل مختلف، مع وجود ثقافات وقوانين في بعض من هذه الدول تمنع الحكومات من تقييد الحريات الدينية أو لا تشجعها على ذلك؛ ووجود قوانين وثقافات في دول أخرى تضع قيوداً أقلّ على منع الحريات الدينية. وتأتي الولايات المتحدة وأستراليا ضمن الفئة الأولى، فيما تأتي الصين وفرنسا ضمن الثانية؛ إذ يوجد في الولايات المتحدة وأستراليا حكومات فيدرالية لديها التزامات قانونية للمحافظة على الحريات الدينية، وتنطوي تواريخهم وثقافاتهم على تسامح بين الأديان، والسماح نسبياً لدخول حر لأديان جديدة في أسواقها الدينية المستقبلية. وقد سعى كلا النوعين من هذه البلدان لإدارة جوانب التمزّق التي ينطوي عليها التنوع الديني إدارة اجتماعية مع عدم تقييد حقوق الحرية الدينية عند الأفراد. وقد استخدمت حكومة الولايات المتحدة الضرائب وقوانين الأسلحة للحدّ من نمو «عقائد» معينة، أمّا الحكومة الأسترالية، فقد تفاوضت بعناية مع المجتمعات المسلمة لتيسير مشاركتهم في الحياة السياسية والاجتماعية الأسترالية مع محاولة تقويض انتشار الأيديولوجيات الإسلامية.

ومن ثَم، فإن العلاقة بين التنوّع الديني وحرية الاعتقاد من ناحية،

وحرية الضمير وحرية التعبير والفكر من ناحية أخرى، هي علاقة شديدة التعقيد. وهناك بعض الجماعات من فرط إصرارها على حرية الاعتقاد والممارسة، تنكر العلاج الطبي لنفسها ولأطفالها. وقد أظهرت أحداث أخيرة في فرنسا والصين أن الحكومات قد استعدت لفرض عقوبات قانونية كبيرة ضد الحريات الدينية. فقد شرع الفرنسيون قوانين ضد ارتداء ملابس وحلي في المدارس الحكومية مرتبطة بالأديان. واستخدمت الحكومة الصينية سلطتها الأكثر تسلطاً في تجريم حركة الفالون غونغ وقامت بقمع الانفصاليين الإسلاميين في إقليمها الغربي بالقوة.

وأخيراً، قد لا يكون نهج السوق الحرة ولا الاقتصاد المحكوم في التعامل مع التنوّع الديني هو ما يمكن أن يجنبنا التزعزع الاجتماعي وتقويض الثقافات والسلطات القانونية. فالولايات المتحدة وأستراليا تكافحان التوتر بين منع الأعمال المعادية للمجتمع وغير القانونية الصادرة عن جماعات دينية وبين الحفاظ على الحرية الدينية. فمتى يصبح تجاوز الحرية الدينية مسألة غير قانونية؟ فالأعمال التي تقوم بها فرنسا والصين من المحتمل أن تولّد مقاومة وسط الجماعات المتأثرة التي قد تجد تعضيداً في هذا لتماسكها الاجتماعي. وفي الوقت نفسه، نجد الدول الأوروبية تكافح من أجل التوصل إلى تسوية مع حقائق تنوعها الديني فيما تبدو أنها تتراجع إلى مفاهيم قديمة حول التماسك الاجتماعي الذي يقتضي توحّداً دينيّاً قائماً على ضروريات الاعتماد الصناعي المتبادل حتى في تحركها صوب الاقتصاديات الاستهلاكية.

خاتمة

إن التغيّرات في التنوع الديني والطريقة التي تدير بها المجتمعات هذه التغيرات تشكّل جزءاً من علاقة متبادلة ومعقّدة ومتغيّرة بين ما هو اجتماعي وديني. فالتغيّرات في الدين كان لها آثارٌ واضحة في الحياة الاجتماعية، والطرائق التي بني بها كل ما هو اجتماعي ليؤثّر في الحياة الدينية. ومن ثم، فإنّ التنوع الديني وإدارته يوفر نافذة يمكن عبرها البحث في هذه التغيرات (Beckford, 2003; Beyer, 2006). فحركة الناس والأديان تبين بطريقة ما ظهور مجموعة عالمية من العلاقات بين الحيّز الاجتماعي والدين. ونرى منفعة

الدولة ـ القومية بوصفها البؤرة الرئيسة للتحليل متقلّصة بفعل تنوّع الطرائق التي أصبحت بها الأديان والروحانيات متضمنة محلياً وبحكم اتصالها العالمي المباشر مع الآخرين عبر الإنترنت. ومن ثم، تبيت التحديات الرئيسة التي يطرحها التغير الاجتماعي الحالي أمام السوسيولوجيا والتحليل الاجتماعي واضحة في اختبار التنوع الديني.

المراجع

Appleby, R. Scott (2000). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence and Reconciliation*. New York: Rowan and Littlefield.

Armstrong, Karen (1993). *A History of God: From Abraham to the Present: The 4000-year Quest for God*. London: Heinemann.

Badr, Hoda (2000). "Al-Noor Mosque: Strength through Unity." in: Helen Ebaugh and Janet Chafetz (eds.). *Religion and the New Immigrants*. Walnut Creek, CA: AltaMira, pp. 210-213.

Barrett, David (2001). *World Christian Encyclopaedia*. Oxford: Oxford University Press.

Bates, Stephen (2004). *A Church at War: Anglicans and Homosexuality*. London: I. B. Tauris.

Beckford, James (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ and John Walliss (eds.) (2006). *Theorising Religion: Classical and Contemporary* Debates. Aldershot: Ashgate.

Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Doubleday.

________ (ed.) (1999). *The Desecularisation of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Beyer, Peter (1994). *Religion and Globalization*. London: Sage.

________ (2006). *Religions in Global Society*. London: Routledge.

Bouma, Gary (1995). "The Emergence of Religious Plurality in Australia, a Multicultural Society." *Sociology of Religion*: vol. 56, pp. 285-302.

________ (1998). "Distinguishing Institutions and Organisations in Social Change." *Journal of Sociology*: vol. 34, no. 3, pp. 232-244.

________ (ed.) (1999). *Managing Religious Diversity: From Threat to Promise*. Special edition of *Australian Religious Studies Review*: vol. 12, no. 2.

________ (2006). *Australian Soul: Religion and Spirituality in the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ [et al.] (2003). "Work, Religious Diversity and Islam." *Asia Pacific HRM:* vol. 41, pp. 51-61.

Boyle, Kevin, and Juliet Sheen (1997). *Freedom of Religion and Belief: A World Report*. London: Routledge.

Clarke, Peter (2006). *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.

Davie, Grace (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.

Drane, John (2006). "From Creeds to Burgers: Religious Control, Spiritual Search and the Future of the World." in: James Beckford and John Walliss (eds.). *Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates*. Aldershot: Ashgate, p. 121.

Durkheim, Eìmile (1933). *The Division of Labour in Society*. London: Macmillan.

________ (1952). *Suicide*. London: Routledge and Kegan Paul.

Ebaugh, Helen, and Janet Chafetz (eds.) (2000). *Religion and the New Immigrants*. Walnut Creek, CA: AltaMira.

Eck, Diana L. (2001). *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Now Become the World's Most Religiously Diverse Nation*. San Francisco: Harper.

Fenn, Richard (2001). *Beyond Idols: The Shape of a Secular Society*. Oxford: Oxford University Press.

Herberg, Will (1955). *Protestant-Catholic-Jew*. Garden City, NY: Doubleday.

Hinnells, John (1997). "Introduction to the First Edition." in: John Hinnells (ed.), *Handbook of Living Religions*. London: Penguin, pp. 3-8.

Johnson, Benton (1961). "Do Holiness Groups Socialize into Dominant Values?." *Social Forces*: vol. 39, pp. 309-316.

Khatab, Sayad, and Gary D. Bouma (2007). *Democracy in Islam*. New York: Routledge.

Lenski, Gerhard (1961). *The Religious Factor*. Garden City, NY: Doubleday.

Ling, Rod (2005). "Australian Autoworkers in the Early 21st Century: Opportunities for Self-Actualisation and Vocational Development." (Ph.D. Dissertation, Monash University).

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillian.

Machacek, David W. (2003). "The Problem of Pluralism." *Sociology of Religion*: vol. 64, no. 2, pp. 145-161.

Martin, David (2002). *Pentecostalism: The World their Parish*. Oxford: Blackwell.

Montgomery, Robert (1996). *The Diffusion of Religions: A Sociological Perspective*. New York: New York University Press.

Nasr, Vali (2006). *The Shia Revival: How Conflicts in Islam will Shape the Future*. New York: Norton.

Possamai, Adam (2005). *Religion and Popular Culture: A Hyper-Real Testament*. Brussels: P. I. E. Peter Lang.

Richardson, James (ed.) (2004). *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe*. New York: Kluwer Academic.

Ritzer, George (1993). *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Newbury Park, CA: Pine Forge Press.

Robertson, Roland, and Chirico, Joann (1985). "Humanity, Globalization and Worldwide Religious Resurgence: A Theoretical Exploration." *Sociological Analysis*: vol. 46, no. 3, pp. 219-242.

Stark, Rodney (1996). *The Rise of Christianity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

________ and Roger Finke (2000). *Acts of Faith*. Berkeley, CA: University of California Press.

Stolz, Jörg (2006). "Salvation Goods and Religious Markets: Integrating Rational Choice and Weberian Perspectives." *Social Compass*: vol. 53, pp. 13-31.

Tacey, David (2003). *The Spirituality Revolution: The Emergence of Contemporary Spirituality*. Sydney: HarperCollins.

Thomas, Scott (2005). *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

Wilson, Bryan (1991). "Secularization: Religion in the Modern World." in Stewart R. Sutherland and Peter B. Clarke (eds.). *The Study of Religion: Traditional and New Religion.* London: Routledge, pp. 195-208.

________ (1995). *Religious Tolerations and Religious Diversity.* Santa Barbara, CA: Institute for the Study of American Religion; <http://www.neuereligion.de/ENG/collection/diversity/pointI.htm> (accessed 11 March 2007).

Windsor Report (2004). <http://www.anglicancommunion.org/windsor2004/>.

Wuthnow, Robert (2005). *America and the Challenges of Religious Diversity.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

قراءات مقترحة

Armstrong, Karen (1993). *A History of God: From Abraham to the Present: The 4000-year Quest for God.* London: Heinemann.

Bauberot, J. (1999). "Laicité Sects, Societies." in: Françoise Champion and Martine Cohen (eds.). *Sectes et democratie.* Paris: Seuil, pp. 314-330.

Beckford, James A. (1985). *Cult Controversies: The Societal Response to New Religious Movements.* London: Tavistock.

Beyer, Peter. (2006). *Religions in Global Society.* London: Routledge.

Bouma, Gary (2006). *Australian Soul: Religion and Spirituality in the Twenty-First Century.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bouma, Gary D., Wendy Smith, and Shiva Vasi (2000). "Japanese Religion in Australia: Mahikari and Zen in a Multicultural Society." in: Peter Clarke (ed.). *Japanese New Religions in the World.* London: Curzon Press, pp. 74-112.

Boyle, Kevin, and Juliet Sheen (1997). *Freedom of Religion and Belief: A World Report.* London: Routledge.

Clarke, Peter (2006). *New Religions in Global Perspective.* London: Routledge.

Eck, Diana L. (2001). *A New Religious America: How a "Christian Country" Has Now Become the World's Most Religiously Diverse Nation.* San Francisco: Harper.

Hunt, Stephen (2003). *Alternative Religions.* Aldershot: Ashgate.

Richardson, James (ed.) (2004). *Regulating Religion: Case Studies from Around the Globe.* New York: Kluwer Academic.

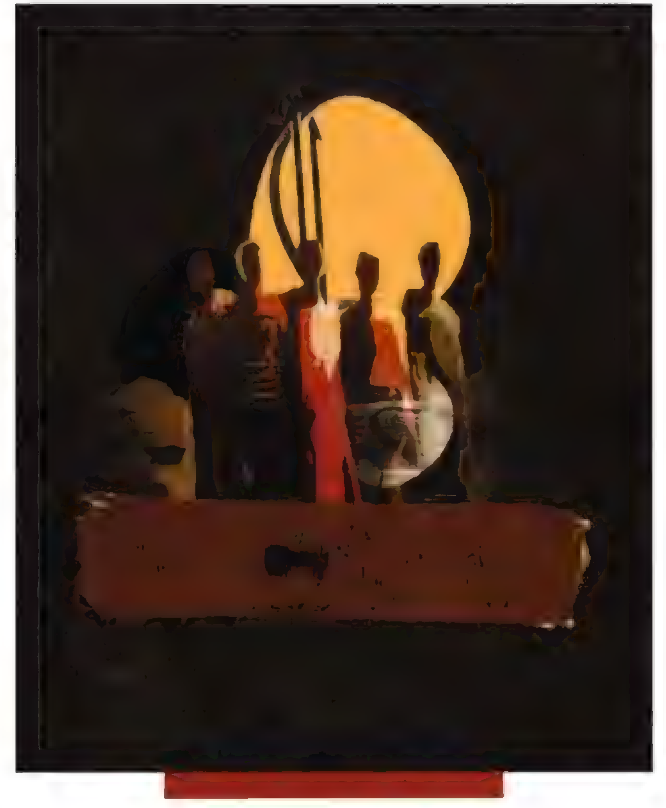
Thomas, Scott (2005). *The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations*. New York: Palgrave Macmillan.

Wuthnow, Robert (2005). *America and the Challenges of Religious Diversity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

المَرْجِع في سُوسيولوجيا الدِّين

كتاب أكسفورد

المجلد الثاني



تحرير

بيتر كلارك

ترجمة

ربيع وهبه

مراجعة

إحسان محسن

مكتبة | 1347

المَــرْجِــع
في سوسيولوجيا الدين
كتاب أكسفورد
المجلد الثاني

الفهرسة أثناء النشر - إعداد الشبكة العربية للأبحاث والنشر

المَرْجِع في سوسيولوجيا الدين: كتاب أكسفورد (المجلد الثاني)/ تحرير بيتر كلارك؛ ترجمة ربيع وهبه؛ مراجعة إحسان محسن.

٢مج.

ISBN 978-614-431-201-8

١. الدين - علوم اجتماعية. أ. كلارك، بيتر (محرر). ب. وهبه، ربيع (مترجم). ج. محسن، إحسان (مراجعة).

306.6

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر الشبكة العربية للأبحاث والنشر»

The Oxford Handbook of

The Sociology of Religion

edited by Peter P. Clarke

الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٢٠

الشبكة العربية للأبحاث والنشر

بيروت - المكتب الرئيسي:
رأس بيروت، المنارة،
شارع نجيب العرداتي
ص.ب: ٥٢٨٥ - ١١٣ حمرا - بيروت
١١٠٣٢٠٣٠ - لبنان
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧
محمول: ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com

بيروت - مكتبة
السوليدير، مقابل برج الغزال،
بناية المركز العربي
هاتف: ٠٠٩٦١١٩٩١٨٤١
محمول: ٠٠٩٦١٧٠٦٩٤١٥٢

القاهرة - مكتبة
وسط البلد، ٢٢ شارع عبد الخالق ثروت
هاتف: ٠٠٢٠٢٢٣٩٥٠٨٣٥
محمول: ٠٠٢٠١٢٧١٧٣٦١٦٧

الاسكندرية - مكتبة
عمارة الفرات،
٢٤ شارع عبد السلام عارف - سابا باشا
هاتف: ٠٠٢٠٣٥٨٥٨٢١٣
محمول: ٠٠٢٠١٢٠٥٢٨٩٦٨٥

الدار البيضاء - مكتبة
٢٨ زنقة روما، تقاطع شارع
مولاي إدريس الأول
هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٨٠٦٨٨٧
محمول: ٠٠٢١٢٦٠٤٣٦٨٨٤٨

تونس - مكتبة
١٠ نهج تانيت، نوتردام،
قبالة وزارة الخارجية
هاتف: ٠٠٢١٦٧٠٠٣٨٠٥٣
محمول: ٠٠٢١٦٢٥١٢٦٨٤٨

اسطنبول - مكتبة
حي الفاتح، ١٧ شارع الخرقة الشريفة،
المتفرع من شارع فوزي باشا
محمول: ٠٠٩٠٥٣٦٥٩٧٥٢١٨

المَـرْجِـع في سوسيولوجيا الديـن

كتاب أكسفورد

المجلد الثاني

تحرير

بيتر كلارك

ترجمة

ربيع وهبه

مراجعة

إحسان محسن



محتويات
المجلد الثاني

القسم الثامن

التغيّر الديني: ديانات جديدة وروحانيات جديدة، وديانة باطنية ومضمرة

القسم العاشر

تدريس سوسيولوجيا الدين

القسم السادس

التكويناتُ الجماعية الدينية ومكانة مُمتهِني الدين (رجال الدين) ودَورهم

الفصل التاسع والعشرون

كنيسة ـ طائفة ـ مذهب
وضع تصنيفات للجماعات الدينية

لورن داوسون

مقدّمة

في عام ١٨٩٧ أفادت الصحف في نيويورك بالخطأ أنّ مارك توين (Mark Twain) كان يحتضر. وأخبر توين النشيط وصحيح البنية آنذاك المراسلين في إنكلترا بطريقة لا تخلو من التهكُّم بأن إشاعة موته كانت «مبالغاً فيها بفجاجة». ويمكن قول الشيء نفسه عن المزاعم القائلة إن تصنيف الكنيسة ـ الطائفة (church- sect) هو مفهوم «ميت، بائد، عقيم، مهجور» (Goode, 1967: 77). والمؤكّد أنّ قدراً كبيراً من المِداد قد استهلك في نقد هذه الطريقة التقليدية في تصنيف التنظيمات الدينية، لكنها ما زالت قائمة لسببٍ ما حسن أو سيّئ. وهذا ما يرجع في بعض النواحي إلى أنها ما زالت مفيدة، سواء بطرائق خاصة أو شديدة العمومية، وكذلك لأنّ البديل المنطقي والمفضَّل إمبريقياً لم يُبتكَر بعد. والتميُّزات الأساسية التي يمكن رصدُها بين تلك الجماعات مثل: الكنائس، والملل، والطوائف، والمذاهب، تظلّ معقولة ومناسبة، تحليليّاً وتربويّاً، في السياق الغربي؛ حيث ما زال معظم سوسيولوجيي الدين يستعملونها في مهنتهم. وهذه التصنيفات هي في الأصل قائمة على التفوق العرقي، ومن ثم، فإن تطبيقها خارج سياق مسيحي يوجد إشكالية. وفي هذا نحن في حاجة إلى تطوير فئات تصنيف جديدة مع وعي بتعددية الظروف الدينية والتاريخية والثقافية. ولكنّ قليلاً من الأساتذة المرتبطين بتطوّر هذا التصنيف تصوروا دائماً إمكانية تطبيقه بشكل مطلق خارج السياق الغربي. وفي هذا السياق ربما يُعدّ عمل برايان ويلسون

(Wilson, 1973)، **السحر والألفية** (*Magic and the Millennium*) استثناءً نادراً لكنه مهم في الوقت نفسه. وهناك على الرغم من ذلك، تطبيق لمثالية صفة الأنماط أو تجريبيّتها، بصرف النظر عن طريقة صياغتها، وهو ما يدعم بالضبط الاهتمام بها بوصفها وسائل أساسية في التعريف والتنظيم، والمقارنة، واختبار الإدراكات الاجتماعية ـ العلمية وتفسيرات الطبيعة، وتطور الجماعات الدينية وتفاعلاتها.

وإني لأبدأ هذا الفصل **أولاً**، بمسح مختصر لتاريخ تصنيفات الكنيسة، والطائفة، والمذهب، ثم أقدّم **ثانياً**، مسحاً للانتقادات الرئيسة التي قدّمت ضد هذه التصنيفات. **وثالثاً**، ألقي ببعض الشكّ على كثير من الانتقادات عبر تطوير فهم أفضل لطبيعة التصنيفات والغرض منها. **ورابعاً**، اختبر المزايا النسبية لخيارين منهجييْن رئيسين يستخدمان في وضع التصنيفات، هما: المقاربات متعددة الأبعاد مقابل أحادية البعد. **وخامساً**، تراني أجادل مزايا استخدام «نموذج العضوية» في المنظّمات الدينية بوصفها البعد الأساسي لأيّ تصنيف، وذلك في مقابل «التوتّر مع المجتمع» الذي دافع عنه آخرون مؤخّراً.

تراثُ التنظير حول الكنيسة ـ الطائفة

على عكس علماء اللاهوت والمؤرّخين وغيرهم من علماء الدين، دأب السوسيولوجيون طويلاً على السعي لتنظيم المجال المربك لأشكال التعبير الديني عبر تصنيف الأنماط المختلفة من النشاط الديني بحسب شكله السائد في التنظيم الاجتماعي. وقد استخدمت مجموعات الأنماط التي نتجت عن هذا التصنيف في تيسير التحليلات المقارنة، ومناقشة التطوّر الديني عبر الزمن، وتقييم أثر الأنواع المختلفة من الجماعات الدينية في المجتمع. وقد عُرِفَت عملية التصنيف هذه بنظرية الكنيسة ـ الطائفة وذلك بعد أن وضع ماكس فيبر الإطار الأوّلي للتصنيف في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (*The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) (Weber, 1958 [1904-1905]). يشتهر هذا التصنيف بدرجة أكبر في صورته الأكثر تبلوراً التي طوّرها صديق فيبر وزميله إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) في **التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية** (*The Social Teachings of the Christian Churches*) (Troeltsch, 1931 [1911])؛ إذ لاقى تقسيم ترولتش الثنائي بين الكنائس

والطوائف قبولاً واسعاً فضلاً عن تطوّره عبر السنين، مولداً مجالاً متنوّعاً وفي الغالب متصارعاً من أنماط أصلية وفرعية من التنظيمات الدينية (انظر على سبيل المثال: Niebuhr, 1957 [1929]; Wiese and Becker, 1932 [1929]; Pope, 1942; Yinger, 1957; 1970; Wilson, 1959; 1970; Robertson, 1970; Swatos, 1975). ذلك أن كل نمط يميل إلى التركيز على مجموعة أو أخرى من السمات بوصفها سمات أساسية وثانوية تنتج تشكّلات لسمات أولية وثانوية (انظر على سبيل المثال، Knudsen [et al.], 1978). وعلى الرغم من ذلك، يوجد استقطاب عام للسمات الوصفية مرتبط بالكنائس والطوائف التي أصبحت جزءاً من المخزون النظري المعياري عند السوسيولوجيين.

أما فيما يتعلق بالعضوية، فإن الكنائس هي منظّمات يولد الناس تابعين لها ويُعَمّدون فيها أطفالاً. ويقال إن العضوية غير طوعية، بمعنى أنّ معظم الأعضاء لا يختارون انتماءهم الأوّل. ويوجد بالطبع اعتناقات لهذه المعتقدات، ولكن من منظور نسبي، فإن الطوائف هي التي تعتمد على تغيير الناس اعتقادهم الديني، وهو ما يحدث معظم الأحيان نتيجة تجارب عاطفية شديدة. فإذا ولد المرء في طائفة معينة، فإن العضوية تعتمد آنذاك على الخضوع لتصرُّفات والتزامات خاصة، تشبه التحوّل إلى دين آخر، سواء كمراهق أو شاب. ويمكن لجميع الناس باختلافاتهم أن ينتموا إلى الكنائس؛ فهي احتوائية، وعضويتها متنوعة، أمّا الطوائف، فتميل إلى أن تكون أكثر تجانساً في عضويتها، جاذبة أعضاءها على نحو غير متناسب من بين العناصر المحرومة في المجتمع، وذلك في حال اقتصرنا على التطبيق الغربي الكلاسيكي للمصطلح. ويأتي هذا التناقض جزئيّاً من حقيقة أنّ الطوائف توجدها انشقاقات داخل الكنائس، تتماشى مع البنية الاجتماعية السائدة. ومن ثم، فإنّ معتقدات الطوائف وممارساتها، تميل إلى أن تكون أكثر راديكالية وأكثر حزماً أخلاقياً من تلك الخاصة بالكنائس، وتشكّل نوعاً من الاحتجاج ضد قيم بقية مجتمع الكنيسة. وفي المقابل تجنح الكنائس نحو التوفيق بين أهواء بقية المجتمع بغية المحافظة على قدرتها على التأثير بدرجة مثالية، في المجتمع كلّه. تميل الطوائف إلى أن تكون مغلقة حصرياً؛ ولا بدّ للأفراد من الوفاء بمتطلّبات أيديولوجية وسلوكية واضحة والحفاظ عليها كي يتمكنوا من الانضمام، فالطائفيون يدركون أنفسهم بوصفهم مختارين، ومن

يعارض مبادئ الجماعة يكون عرضة للإقصاء، وذلك بسهولة شديدة مقارنة بما يحدث في الكنائس؛ إذ إن قيادتها عادة ما تُعين أو توظَّف على أساس مؤهلات تعليمية خاصة، وهي تعمل في إطار بنى إدارية تراتبية وغير شخصانية، أمّا القيادة الطائفية، فهي تميل إلى أن تكون أكثر كاريزمية في طبيعتها، وتماشياً مع هذه السمة، تميل الطوائف إلى أن يكون لديها بنى تنظيمية أكثر ديمقراطية وشخصانية. وفي علم اللاهوت والطقوس الدينية، تميل الكنائس إلى أن تكون أكثر جموداً عقائديّاً وكذلك من الناحية الطقوسية. أمّا الطوائف، فتعكس توجُّهاً أكثر قدرة على الإلهام وأكثر تقلباً أيضاً، بل ورافضاً للتوجيهات الطقوسية.

لا يوجد ترتيب خاص لهذا العرض؛ ولا هو عرضٌ شامل واف أيضاً، وذلك لأنّ العلماء باختلافهم يركزون على سمات مختلفة إما تحت مسمّى إصلاح التصنيف أو تكيفه مع دراسة حالة أو حالات معينة. والواقع، أنّ رولاند روبرتسون يعلّق في هذا بأنّ «تصنيف ترولتش الأولي، لم يكن، على وجه التحديد، تصنيفاً عاماً (typology)، بل تصنيف ثنائي (dichotomous classification) للتكوينات الجماعية الدينية في ضوء خصائصها الإمبريقية» (Robertson, 1970: 115). أما فيما يتعلق بالأغراض التربوية فإن هذا لا يشكل بالضرورة أي إشكالية، فالتصنيف غالباً ما يُقدم إلى الطلاب بوصفه إطاراً وصفياً بسيطاً، مفيداً في لفت الانتباه لأشياء من قبيل تنوع الجماعات الدينية، والتوترات القائمة بينها، حتى في إطار أحد التقاليد؛ فكيف يمكن للأفكار الدينية المختلفة، حتى في تقليد واحد، أن تكون ذات تبعات ترتبط بتنظيم الجماعات، ومن ثَم بعلاقاتهم الاجتماعية مع الآخرين؛ وكذلك أسباب خضوع الأنواع المختلفة من الجماعات لميول تطورية معينة يمكن التعرف إليها.

من غير الممكن في هذا السياق القيام بمسح جميع التصنيفات المختلفة الكثيرة التي وضعت منذ تصنيف ترولتش العام. ومن ثم، سنسلّط الضوء هنا على بعض التطوّرات المشهورة لتصوير الكيفية التي تمّ بها توسيع التصنيف وتعديله وتطبيقه، ولا يفوتنا في هذا أنّ في كلّ حالة ربما يوجد من الحجج النظرية والتوصيفات الإمبريقية ما هو أكثر بلورة ممّا نشير إليه هنا.

كان أول تطبيق وتطور سوسيولوجي مهم لتصنيف ترولتش قد ورد في

المصادر الاجتماعية للطائفية (*The Social Sources of Denominationalism*) (Niebuhr, 1957 [1929]) بواسطة عالم اللاهوت والمؤرّخ الأمريكي أتش. ريتشارد نايبور (H. Richard Niebuhr)؛ إذ كان أول من طبّق التصنيف على السياق الأمريكي، حيث استخدمه لتفسير انتشار الطوائف على الحدود الأمريكية. وقد وسّع من التنظير المرتبط بالتصنيف وذلك باقتراح منطق تطوّري، سنفنّده لاحقاً، وتعميم مصطلح «الفئة» ليشير إلى واقع أكثر تعددية في الحياة الدينية في أمريكا.

أما النموذج المعاصر من نايبور، وهو السوسيولوجي الأمريكي هوارد بيكر (Wiese and Becker, 1932 [1929]: 619-644; Becker, 1940: note 16)، فقد اقترح في المقابل نسخة ممتدة من تصنيف ترولتش، فيما يتعلّق بما سمّاه الأنماط الأربعة من «الكنائس»: (١) المجتمع الكنسي (ecclesia)، و(٢) الطائفة (sect)، و(٣) الفئة (denomination) و(٤) المذهب (cult). يأتي المجتمع الكنسي في نوعين فرعيين، دولي ووطني، ويؤكّد بيكر أن ما يميزهما في المقام الأول هو الرغبة في أن يتسما بالكبر والاحتواء، ومن ثَم يكونان متحالفين بشدة مع مصالح النخب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية المهيمنة المختلفة وقيمها، أما الطوائف فقد تخلّت عن محاولة كسب العالم الكلي تفضيلاً لمذاهبـ[ها]. وقد تقوقعت وانشغلت بأن تكون انعزالية محافظة على نقاء المؤمنين الحقيقيين. ويعلّق بيكر أنّ الطائفة «تناسب الميول الشخصية الصارمة»، والفئات والمذاهب هي امتدادات لهذه الميول. وفي منظومة بيكر تأتي بطريقة أو بأخرى أنماطاً انتقالية؛ «فالفئات هي ببساطة طوائف في مرحلة متقدّمة من التطور والتكيف مع بعضها بعضاً ومع العالم العلماني» (Becker, 1940: 36)، هذا فيما «تصل الميول نحو ديانة ذات صفة شخصية خاصة صارمة ـ وهي ميول تلاحظ بدرجة كبيرة في أعضاء الطائفة ـ إلى كامل نضجها في المذهب» (Becker, 1940: 37). والمذاهب هي أنماط غير متبلورة ذات نسيج رخو غير قوي من البنى الاجتماعية وتتمثل وظيفتها الأساسية لدى أتباعها في كونها تحقق «تجربة نشوة شخصية خالصة، والخلاص، والراحة، والشفاء العقلي والجسدي للمشاركين فيها.

ربما كان التصنيف الأكثر تأثيراً، بل والنموذجي فيما يتعلق بالجماعات الدينية هو ما قدّمه السوسيولوجي الأمريكي ملتون ينغر (Yinger, 1957). وهو

تصنيف مثله مثل تصنيف بيكر يسير على خطى ترولتش في خصائصه، لكنه يتمتّع بميزة أكبر في تحديد معايير التميز بين الجماعات على نحو أكثر وضوحاً، جاعلاً منها التصنيف الأول الحقيقي، بحسب رأي روبرتسون (Robertson, 1970: 119). وبغرض التقليل من المعايير الشمولية (ومن ثم زيادة الاستبعاد) وتقليل الاهتمام بالدمج الاجتماعي للأعضاء (في مقابل إعطاء اهتمام متزايد بإشباع الحاجات الشخصية)، حدّد ينغر تصنيفاً سداسيّاً: «الكنيسة العالمية (مثل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية)؛ و«المجتمع الكنسي» الذي قصد به الكنائس الوطنية المعترف بها رسمياً (مثل كنيسة إنكلترا والكنيسة الأورثوذكسية الروسية)؛ و«الفئات الكنسية» (مثل المعمدانيين والمشيخيين)؛ و«الطائفة المعترف بها رسمياً» (مثل السبتيين الأدفنتست (Seventh-Day Adventists)، والكويكرز)؛ و«الطائفة» (مثل كثير من الخمسينيين، وكنيسة الله العالمية The Worldwide Church of God)، و«المذهب» (مثل العائلة، الساينتولوجيا). وأجرى ينغر لاحقاً تعديلاً على التصنيف موسعاً المقاييس من اثنين إلى ثلاثة (Robertson, 1970: 251-281) ومقترحاً تصنيفاً ثلاثيّاً إضافيّاً للطوائف (Robertson, 1970: 275-279).

ولكن يظلّ أفضل تصنيف تفريعي مشهور للطوائف، هو ما قدّمه السوسيولوجي البريطاني برايان ويلسون (Wilson, 1970). وتصنيفه مؤطّر ضمن النقاط الأساسية التفسيرية المهيمنة في سوسيولوجيا الدين عند فيبر (Weber, 1963 [1922]): ذلك أننّا ينبغي أن نضفي معنى على الديانات في ضوء وظيفتها الجلية، أي تقديم مسارات للخلاص. ويميّز ويلسون الطوائف في ضوء الاستجابات للعالم التي يفترض أنها تحريف ناجم عن رؤيتها عمّا يجب أن نفعله كي نصل إلى الخلاص (Wilson, 1970: 36-40). فالطوائف على سبيل المثال التي ترى العالم ومؤسّساته في صورة الشر، وتعتقد أنّ الخلاص يعتمد على تغيّر عميق في ذات المرء، يسمّيها ويلسون «تحوّلية» (مثل جيش الخلاص (Salvation Army)، والخمسينيين)، بينما الطوائف التي «تعلن أنّ العالم شرٌّ، وأنّ مستقبل الخلاص لا يكمن إلا في التغلّب على العالم من خلال عمل خارق للطبيعة، فيسمّيها «ثورية» (مثل شهود يهوه، والكريستادلفيان (Christadelphians)). وبهذه الطريقة يعرف ويلسون سبعة أنماط: التحوّليون والثوريون والانعزاليون، والمتلاعبون، وأصحاب

المعجزات، والإصلاحيون، والطوباويون. وتتسم كل جماعة بعناصر مختلفة من التقاليد المسيحية، وذلك وَفقاً لمنطق استجابتها لمشكلة الخلاص، وتطويرها نموذجاً مميزاً من التنظيم الاجتماعي.

وقد اخترعت تصنيفات فرعية مشابهة للمذاهب، وذلك باستخدام معايير متنوعة ـ أيديولوجية وتنظيمية واتجاهية (انظر على سبيل المثال: Campbell, 1978; Wallis, 1984; Stark and Bainbridge, 1985: 26-30; Robbins and Anthony, 1987). فنرى روي واليس (Roy Wallis)، على سبيل المثال يوسّع من تمييز فيبر الشهير حيث يميز بين المذاهب المُقرّة بالعالم الدنيوي، وتلك الرافضة له، والمذاهب التي تتبنّى وجهة نظر توفيقية معه (Wallis, 1984). ولكن ما قيل في هذا الصدد يكفي لتصوير أوجه الثراء النسبية والتشوّش التي نتجت من انتشار التصنيفات.

وقبل وضع التصنيفات في منظور نقدي، يقتضي بنا الأمر ملاحظة معلمين إضافيين مشتركين بين التصنيفين: الصفة التطوّرية والصفة النسبية في الأنماط المقترحة. فقد حاجج نايبور في أن الطوائف تميل إلى أن تصبح مع مرور الوقت أكثر شبهاً بالكنائس. ومع مولد أجيال جديدة وتنشئتهم الاجتماعية في الطوائف، وإرساء طرقهم، يأخذ الدافع الأصلي وراء رفض معايير المجتمع السائد وأنشطته في التضاؤل. في الحقيقة، اعتقد نايبور بأن الطوائف تتلاشى إلى حد كبير بعد مرور الجيل الأول؛ ولو ظلت موجودة، تتحوّل إلى فئات. وبالمثل، حسبما أفاد دارسو الحركات الدينية الجديدة، لو كان أصحاب المذهب محظوظين بما يكفي لبقائهم ونموهم، فإنهم يميلون إلى أخذ ملامح الاستقرار المتزايد التي تتحلّى بها الطائفة (مثلاً: Nelson, 1969; Wallis, 1975; Richardson, 1979). ومع تحول الطوائف إلى كنائس، وأحياناً تحوّل المذاهب إلى ما يشبه الطائفة، قد تنشأ طائفة أو مذهب جديد من عدم الرضى أو فقدان الاهتمام. ومن ثَم، فإننا هنا، مثلما يشير ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1985: 22-23)، أمام دورة ميلاد وتغيّر وانشقاق، وولادة جديدة لحركات دينية لا تنتهي».

تعدّ تمييزات الكنيسة ـ الطائفة ـ المذهب أيضاً نسبية في طبيعتها وهي نقطة من السهل نسيانها وكثيراً بالفعل ما تنسى. فجماعة مثل المورمون تعمل

بوصفها طائفة في معظم أنحاء أمريكا الشمالية. لكنها في الوقت نفسه ربما تسوّغ كونها تُعرف بأنها كنيسة، أو تجمع كنسي عام، في ولاية يوتا، حيث معظم السكّان مورمون، مع تعريفها كفئة مذهبية في ألبرتا الجنوبية، حيث نحو ثلث السكان من المورمون. بمعنى آخر، إن التصنيف الملائم لهذه الجماعة، مثل غيرها، يعتمد على الزمان والمكان محل النقاش. فلا توجد جماعة واحدة يمكن بالضرورة تعريفها حصرياً بتصنيف واحد.

الانتقادات الموجّهة إلى التنظير حول الكنيسة ـ الطائفة

ظلت محاولة استحداث تصنيف للجماعات الدينية عرضة لنقد وافٍ ودقيق. وعلى المستوى العام، يمكن تقسيم الانتقادات إلى قضايا جوهرية أو إمبريقية وقضايا أكثر منهجية أو نظرية.

ثمة أربعة انتقادات جوهرية أساسية. **الأول**، أن تصنيف ترولتش شديد الارتباط بالسياق التاريخي الذي تشكل في إطاره، أي المسيحية الأوروبية قبل القرن الثامن عشر (انظر: Wilson, 1970: 22-25; Robertson, 1970: 116-117, 125-126; Chang, 2003: 125-126). وقد شوّه هذا النقص معظم التطوّرات اللاحقة، فالطائفة في الإطار الترولتشي تتبلور مفاهيميّاً بصورة شديدة التقييد في ضوء عاطفتها المعادية للكنيسة المسيطرة. وهذا ما قد يكون منطقيّاً في ضوء الحياة الدينية لأوروبا العصور الوسطى وحركة الإصلاح الديني، لكنه أقل ملاءمة بكثير للبيئات الدينية التعددية والمختلفة اجتماعياً في العصور اللاحقة، ولا سيما في أمريكا بل حتى بريطانيا حيث لم تصمد كنيستها الرسمية. فلا يوجد كنيسة سائدة بالفعل في هذه المجتمعات، ومن ثَم فإنّ توسيع الامتياز السياسي، وفصل الكنيسة عن الدولة، وتنوّع البنية الطبقية للدول الديمقراطية والصناعية يثير التساؤل حول الأهمية المستمرة للافتراض الترولتشي القائل إنّ الالتزامات الطائفية تدفعها الاحتجاجات الاجتماعية للطبقات الدنيا. ففي مجتمعات أصبحت فيها الفئات المذهبية معياراً، فإن الطوائف «تكون أقلّ عرضة للاضطهاد ومن ثَم، على نحو متبادل، أقلّ إقصاء عن المجتمع الأكبر» (Robertson, 1970: 117).

الانتقاد **الثاني**، أنّ مسار تطوّر الطائفة ـ إلى ـ كنيسة يميل إلى إخفاء واقع أكثر تعقيداً. فقد لاحظ كلّ من نيلسون (Nelson, 1968)، وروبرتسون

(Robertson, 1970: 118-119 and 124)، وستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1985: 133-138) وويلسون (Wilson, 1993: 55-57) أن بعض المذاهب والطوائف ظلّت باقية إلى ما بعد جيلها الأول من المتحوّلين من دون حدوث تغير جوهري. في حين تغيرت مذاهب وطوائف أخرى سريعاً لفترة ما، مطوّرة بعض ملامح الكنيسة (مثل البنى الإدارية البيروقراطية)، لكنها في نهاية الأمر تستقرّ في صورة مذاهب أو طوائف (على سبيل المثال الساينتولوجيا وشهود يهوه). كذلك وضع ينغر (Yinger, 1957) إطاراً للفئة الجديدة من «الطائفة المقرّرة» ليمسك بهذا الواقع، في حين يشير روبرتسون إلى الطوائف المتمأسسة» (Robertson, 1970: 124). وبالمثل، يتحدث نيلسون (Nelson, 1968)، ووواليس (Wallis, 1974)، عن «عقائد متمركزة» تعمل عمل الطوائف (انظر: Dawson, 1997: 376-377)، وهو ما أسمّيه «مذاهب معترف بها رسمياً» (established cults) (Dawson, 2006: 29). وتوجد مسارات تطورية أخرى ممكنة، لكنها غير موثقة جيداً.

الانتقاد **الثالث** أنه يوجد كثير من التشوّش يحيط بـ«المذهبية» بوصفها نمطاً، فلم يشمل فيبر ولا ترولتش مثل هذه الفئة في تقسيماتهما الثنائية. وقد أدخل بيكر هذا النمط محدداً إياه في ضوء استمرارية الميل إلى أشكال أكثر شخصية من التدين. ومن ثم، فإنها تحمل تشابهاً شديداً مع النمط الثالث من أنماط الدين يسمّى «التصوف» والذي ناقشه ترولتش لاحقاً في كتاب **التعاليم الاجتماعية للكنائس المسيحية** (*The Social Teachings of the Christian Churches*). وحتى وقت قريب، تجاهل السوسيولوجيون هذه الظاهرة الدينية، التي يعرفها ترولتش بنوع من «الفردانية الدينية» التي تتصف بالتشديد على تجارب شخصية والتخلّي عن المجتمعات الدينية (Garrett, 1975; Daiber, 2002). ويستدعي هذا المفهوم إلى الأذهان تلك الحركات الميتافزيقية والمقتصرة على فئة قليلة في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين مثل: الحركة الروحانية (Spiritualism)، والفكر الجديد (New Thought)، الصليب الوردي (Rosicrucianism)، والثيوصوفيا (Theosophy)، وكذلك ظواهر معاصرة مثل الكابالا الأمريكية (American Kabbalism) والويكا (Wicca)، وجماعات العصر الجديد (New Age) (انظر على سبيل المثال: Stillson, 1967; Hanegraaff, 1996; Myers, 2007).

كان هذا الرسم للمصطلح غامضاً بفعل التشوّش الذي نتج من استخدامَين انتقاصيين شائعين لكلمة «مذهب» (cult). **الأول**، في الدوائر الإنجليكانية المسيحية في الولايات المتحدة في أواسط القرن العشرين؛ إذ استخدم المصطلح ليدل على تطورات مختلفة منحرفة لاهوتيّاً داخل المسيحية، مثل العلوم المسيحية، وكنيسة قديسي الأيام الأخيرة، وشهود يهوه (انظر مثلاً: Van Baalen, 1960)، غير أنه قد يكون من الأفضل تصنيف هذه الجماعات بوصفها طوائف. **ثانياً**، إن المصطلح استخدمه لاحقاً محاربون صليببون علمانيون ودينيون مناهضون للمذاهب لتشويه سمعة الاتجاهات الدينية الجديدة مثل أبناء الله/ العائلة، وكنيسة التوحيد (مثل المونيز)، والجمعية الدولية لوعي كريشنا، وكنيسة الساينتولوجيا. ولكن هذه الحركات الكبيرة والدولية تتحدّى التصنيف البسيط بوصفها مذاهب باستخدام تصنيفات ترولتش، وبيكر، وينغر، وآخرين.

وفي هذا الشأن نجد أن هناك جماعات جديدة كثيرة طوّرت، مثلها مثل الكنائس، إدارات كبيرة بيروقراطية وشبه احترافية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، تعدّ طرائق عضويتها وتوجّهاتها تجاه العالم تشبه أكثر الطائفة، بينما هي في أصولها وكثير من معتقداتها ومذاهبها تشبه المذاهب. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ «الفردانية الدينية» مقموعة بواسطة الشمولية والتسلطية التي تميّز هذه الجماعات. وهذا هو الغموض الذي عجّل في خلق أنماط جديدة مثل «المذهب المعترف به رسمياً». ولكن انتشار الأنماط لا يواجه واقعياً المشكلة الكامنة وراء إيجاد معيار أو معايير أكثر قابلية للتحقق من أجل وضع الكنائس والطوائف والمذاهب في مجموعة متصلة ذات معنى (Dawson, 1997: 370-378).

الانتقاد **الرابع**، والأكثر وضوحاً، أن ثمة مشكلة جوهرية تثيرها مسألة ما إذا كان يمكن للمصطلحات المشتقة من دراسة التاريخ الديني الغربي، والمسيحية في الأساس، أن تكون ذات ميزة تفسيرية كبيرة خارج هذا السياق أم لا. هل من المنطقي التحدث، حتى على نحو مماثل، عن طوائف إسلامية أو هندوسية أو بوذية (انظر مثلاً: Bhatt, 1968; Hertel, 1977; Cook, 1999; Sedgwick, 2000). ويستخدم ينغر (Yinger, 1970) هنا أمثلة من تقاليد دينية كثيرة مختلفة ليصوّر تصنيفه السداسي، لكن معظم المعلّقين يتملّكهم الشكُّ فيها. ولكن ولو بدافع الفضول، ينبغي ملاحظة أن آيستر

(Eister, 1967: 88 note 4) يعكس الاستدلال الطبيعي، مجادلاً في أن: «كلمة طائفة.. طُبقت لفترة طويلة على جماعات في الهندوسية والبوذية واليهودية والإسلام بطرائق تجعلها في أفضل الحالات صعبة، وفي أسوأ الحالات وقحة، محاولة قصر تطبيقها على العالم المسيحي الغربي في تمييز مناقض للكنيسة».

والحقيقة، أن الموضوع لم يكن قد استُكشِف بما فيه الكفاية، وقليل هم الدارسون، كما يبدو، ممّن تمتّعوا بسعة المعرفة المطلوبة لمعالجة هذه القضية ـ معرفة التقاليد الدينية المتعددة ومنهجية السوسيولوجيا. ولكن كثيراً من المشكلات التي تبدو جوهرية وأثارتها المقارنات عبر الثقافية إنما تنبع فعليّاً من فقد الخبرة المنهجية الكافية. وعلى هذه الخطى، يشدّد روبرتسون على الحاجة إلى التمييز بين الاستخدامات الثقافية والاجتماعية للتصنيف، ويشير إلى أن الأصول الأوروبية للمصطلحات الفعلية المرجعية ينبغي ألا تعرقل الاستخدامات اللاحقة لها. ويمكن للتركيز على العناصر المنطقية للعلاقات الاجتماعية بين التكوينات الجماعية الدينية وبيئاتها أن يمتدّ تطبيقه إلى ثقافات أخرى، مثلما يجادل روبرتسون، من دون خوف من المركزية العرقية (Robertson, 1970: 120-124). ولكن نقص علامات التمييز البديلة للأنماط، علامات خالية من الدلالات المسيحية، ما زال يمنع استخدام التصنيف ـ سواء أكان استخداماً صحيحاً أم خطأً.

تنبع الانتقادات الرسمية لتصنيف الكنيسة ـ الطائفة ـ المذهب إلى حد كبير من اليأس المحيط بتطبيقات هذا النوع من التنظير. فهناك حتماً تناقضات بين الأنماط المؤطرة بواسطة الدارسين، فضلاً عن ملاحظات الباحثين حول جماعات معينة. وقد ساد الجدال أن هذه التناقضات «هي من طبيعة التصنيفات؛ لأن التباينات التي تشذّ عن النمط هي التي تثير مزيداً من البحث والجهود الاستكشافية الجديدة» (Dawson, 1997: 369). وتكمن المشكلة في الطريقة التي يستجيب بها كثير من العلماء الأكاديميين لاكتشاف التناقضات: فهم يضبطون ويضاعفون إما عدد الأنماط أو عدد السمات المستخدمة لتحديد هُوية نمطٍ ما، أو عدد المتغيّرات المستخدمة في تأطير التصنيف، والاستجابات الثلاث تميل إلى جعل الأمر أسوأ. ويعد آلان آيستر (Eister, 1967) ـ وهو أحد أكثر النقّاد قسوةً لتصنيف الكنيسة ـ الطائفة ـ المذهب ـ ملماً إلماماً جيداً بهذا الوضع.

أولاً، يشكو آيستر أنّ البحث الذي يبدو لا نهاية له عن المتغيّرات أو السمات الصحيحة ربما «أزاغ» ببساطة الدارسين عن إجراء «بحث أكثر إثماراً حول عمليات الحركات الدينية وديناميّاتها» (Eister, 1967: 85; Goode, 1967; Chang, 2003). **ثانياً**، إنه يعبر عن أسفه على أن «الوضوح الأوّلي الذي انطوت عليه أفكار فيبر عن الكنيسة والطائفة بوصفهما نمطين مثاليين قد ضاع منذ ذلك الحين في فوضى الدلالات المشوّشة والمربكة. . . التي أضافها كتّاب. . . لم يقوموا بدراسات إمبريقية مفصّلة. . . أو من افتقدوا سعة المعرفة التاريخية التي تحلّى بها فيبر أو ترولتش» (Eister, 1967: 86; Swatos, 1976). **ثالثاً**، ازداد التشوّش بفعل انتشار تعريفات مختلفة وفي الغالب متناقضة للطائفة وسماتها الأساسية؛ «إذ يمكن لأي مسح عما قيل حول مفهوم «الطائفة» كمفهوم تحليلي أن يسفر بسهولة عن قائمة تزيد على أربعة وعشرين بعداً للمتغيّرات (أو الصفات النوعية) المجمّعة في تركيبات مختلفة وحاضرة بوصفها «سمات تعريفية» أو خصائص «الطائفة» (Eister, 1967: 86; Knudsen [et al.], 1978). **رابعاً**، إن هذا الانتشار «يؤدّي إلى الشكّ في أن التصنيفات هي «منظومات مسبقة «متخيّلة» ولم تُختَبر قط، أو تخمينات حولها تم توضيحها فقط، أو ـ الأسوأ في هذا وذلك ـ استخدمت «لتفسير» ظواهر أخرى في عملية قياس استدلالي أهوج سابق لأوانه» (Eister, 1967: 86-87; Stark and Bainbridge, 1985: 20). **خامساً**، إن التصنيفات متعددة الأبعاد تعدّ بصفة خاصة إشكالية لأنه «كي نطوّر أيَّ نوع من صياغة مفاهيمية مفيدة علميّاً، يجب الافتراض أن جميع السمات المفترض ضمّها في «النمط» تتغيّر معاً في علاقة قابلة للتحديد أو مجموعة من العلاقات» (Eister, 1967: 88). لكن إريك غود (Erich Goode) يجادل في أن هناك سبباً للاعتقاد بأن بعض «العناصر التي غالباً ما تفترض أنها مرتبطة. . . تتغير تماماً تغيراً مستقلاً بعضها عن بعض، أو أحياناً تنحرف باتجاه عكسي» (Eister, 1967: 70). **سادساً**، كل هذا يعني أنّ ثمة خطراً حقيقيّاً في «بناء معرفة ـ زائفة في بنية حقل البحث. . . وهو ما يمكن أن يحدث، على سبيل المثال، عندما نجد ارتباطاً متكرّراً وعلى الرغم من عدم توكيده، بين اثنين أو أكثر من الخصائص التي كانت تؤخذ في الأصل مؤقّتاً فحسب أو «بحكم التعريف» على أنها تنسجم معاً ثم يظهر أنها تنسجم معاً «في الحقيقة» بوصفها أجزاءً في الكنيسة أو الطوائف» (Eister, 1967: 89; Knudsen [et al.], 1978).

النقد الرسمي إذاً مُدان تماماً؛ فالاستخدام العارض للتصنيفات أتاح انحرافاً غير مرحّب به باتجاه تجسيد تلك الأنماط؛ ولكن المثير للسخرية، أن معظم الجماعات عند التطبيق تتحدّى بسهولة هذا التصنيف؛ لأنها تشكّل أنماطاً مختلطة. ويظلّ السؤال مفتوحاً حول كون التصنيف الكنيسة ـ الطائفة ـ المذهب معيباً في الأصل أم أنه ضحية قصور علمي. ومثلما يشير آيستر (Eister, 1967)، وكذلك غود (Goode, 1967) ضمناً، فإنّ كثيراً من المشكلات يمكن تصحيحها عبر اتخاذ خطوتين مرتبطتين ببعضهما بعضاً: (١) العودة إلى الحكمة المنهجية لمقاربة فيبر الأصلية، و(٢) تفكيك «التجمعات متعدّدة الأبعاد التي تتحول حالياً إلى «طائفة» أو «كنيسة» واعتبارها متغيّرات أو صفات مكوّنة محتملة. . . [تبني] مجموعات مشتقّة إمبريقياً من السمات، مع احتمالات تركيبات لخصائص مختلفة موضحة صراحة على أساس المواقف الملاحظة للظهور المتواتر، أو ارتباط من نوع آخر، في حركات أو منظّمات تاريخية مختلفة» (Eister 1967: 86). فيما دافع آخرون عن التصحيح الأول أيضاً (مثل: Swatos, 1976; Wilson, 1982; Dawson, 1997»). ولكن لم يلق أحد بالاً للموافقة على التحدّي الشاقّ الذي طرحته توصية آيستر الثانية، والانتباه الدقيق للاقتراح الأول إنما يقلّل الحاجة إلى ذلك.

طبيعةُ التصنيفات والغرض منها

زادت الخطابات ما بعد الحداثية حساسيتنا تجاه الصفة النسبية ـ الموجودة على الصعيدين الاجتماعي والثقافي ـ وحتى التقييمية لمفاهيم عديدة استخدمت في دراسة الدين (Asad, 1993). وعلى الرغم من ذلك، قليل من السوسيولوجيين ممّن يستخدمون مفاهيم الكنيسة والطائفة والمذهب، أو التصنيفات الفرعية، هم من الحماقة بما يكفي إما لتجسيد هذه البنى أو استخدامها من دون تمييز في سياقات عبر ثقافية. ولكن، مع استثناءات قليلة، يحتفظ معظم السوسيولوجيين بإيمانهم بالأهداف العملية للعلم، بأفكاره المثالية المنظمة لعملية التعميم، وبناء النظرية، والتجريبية، بل والتنبؤ. فإذا أبقينا في أذهاننا الطبيعة التجريبية الحقيقية للتصنيفات، مثلما فسّر وشرح فيبر أول مرة (Weber, 1949) وطوّره لاحقاً جون ماكيني (McKinney, 1966)، فإنّ انعكاسته المتزايدة التي أثارتها الانتقادات ينبغي أن

تعمل فعليّاً على زيادة الشرعية المنهجية لتصنيف الكنيسة ـ الطائفة ـ المذهب.

أولاً، والأمر الأكثر جوهرية، مثلما يذكر ماكيني، «أنّ التماثل في طبيعة التصنيفات هو افتراض أساسي من افتراضات العلم، وكلّ ما يمكن للعلم عمله هو إظهار التماثلات المحدّدة التي تبرر الاستمرار في الافتراض». وهذا ما يستلزم «الاستبعاد التحليلي للاستثنائي، وبناء نظام مفاهيمي للأشياء حيث تُعرض جوانب الظاهرة المتكرّرة والمرتبطة ببعضها بعضاً» (McKinney, 1966: 2).

ثانياً، أنّ كلّ شكل من أشكال العلم يستخدم «أنماطاً مثالية» (Weber, 1949) لإنشاء هذا النظام، سواء أكنا نتحدّث عن الحركة من دون احتكاك أم الفراغ الفيزيائي المثالي، أم العوامل المتغيرة للعرض والطلب أم معاملات الاقتصاد العقلاني في علم الاقتصاد، أم مفاهيم مثل الإقطاعية أم الثورة في التحليل التاريخي (McKinney, 1966: 4).

ثالثاً، كي تكون المفاهيم مفيدة، يجب أن تتحلّى بالدقّة، وهو ما «يمكن توفيره سلبياً فحسب، عبر وضع حدود لا يصبح للمفهوم في حال تجاوزها أي معنى... ومن ثَم، فإن الحدود نفسها التي تعطي أي مفهوم دقته هي المسؤولة عن درجة معيّنة من فصل المفهوم عن التجربة الإدراكية» (McKinney, 1966: 11). فضلاً عن أنّ الأنماط، كمفاهيم، يرسمها «التشديد» القصدي على سمة أو أكثر (Weber, 1949; McKinney, 1966: 11).

رابعاً، ينبغي أن تكون الأنماط ملائمة للمهمّة المطروحة، وهو ما يعني أنّ الأنماط يجب أن تتماثل مع الأشياء المعروفة فعليّاً ومنطقيّاً وتجريبيّاً.

خامساً، إن المهمة المطروحة تعكس لا محالة اهتمامات الباحث الذي يضع التصنيف. ولا يمكن تجنّب هذا الشرط التفسيري. ومن ثَم، من المهمّ تحديد القضية الدافعة وراء البحث، ووضعها في الأذهان أثناء التحليلات؛ لأنها تساعد على تحديد مدى ملاءمة التصنيف.

سادساً، تستند قيمة الأنماط تحديداً إلى قدرتها التفسيرية في التحليلات المقارنة. فهي مؤطّرة لجعل «التجربة في إحدى الحالات، على الرغم من

تفرّدها، تكشف بشكل تقريبي ما قد يكون متوقّعاً في الحالات الأخرى» (McKinney, 1966: 11-12).

سابعاً، على خلاف مفاهيم أخرى في العلوم، تنطوي الأنماط على علاقة أكثر تعقيداً مع التناقضات المكتشفة، مثلما يحدّد ماكيني (McKinney, 1966: 12-13):

لا تكشف مقارنة التقريبات الإمبريقية وقياسها عن شيء إلا عن انحرافات عن البنية... وهذا ما لا يفترض توقعه فحسب، بل يجب السعي وراءه؛ لأنه أساس القيمة التي يمثّلها المنهج التصنيفي... فإذا كانت درجة الانحراف محدّدة بتكرار وبصورة مقارنة، يجب الإبقاء آنذاك على أساس القياس (النمط) ثابتاً... ومن المنطقي أن يتضمّن النمط في بنيته جميع الخواص أو العناصر الجوهرية الخاصة ببنية ملموسة أو مسار فعل ما، ولكن من دون أن يكون ذلك بالضرورة بنسب دقيقة أو استناداً إلى تحديد علائقي نموذجي داخل أي وجود إمبريقي محدد. فتلك الخواص أو العناصر إنما تشكّل المتغيّرات داخل النمط، وتظلّ في علاقة تنوع متماسكة لا تتنافر عناصرها وذلك لتحقيق الغرض المستهدف. ومن ثم، فإنّ إزالة متغيّر أو أكثر أو تبديل في العلاقات بينها، يتضمّن تطوير نمط جديد. وقد تأتي هذه الإزالة أو التبديل بالضرورة في ضوء المتطلبات الإمبريقية.

وتنقلنا هذه النقطة الأخيرة إلى جوهر المسألة، يشكو آيستر (Eister, 1967: 88) من أن القيمة المساعدة على كشف الانحرافات عن نمط معين لا يمكن استخدامها بوصفها عذراً لرفض الانتقادات الموجهة للنمط استناداً إلى «عدم صلاحيته إمبريقياً». وبمعنى آخر، إن مسائل «الثبات» (reliability) تتدخل هنا أيضاً. فالقضية الحقيقية هي معرفة متى تكون التناقضات التي يكشف عنها استخدام النمط أو التصنيف مسوغة لاستبداله. ولم يقدم أحد، ولا حتى فيبر، إجابة ممنهجة عن هذا السؤال. ويمكن تخفيف المشكلة، على الرغم من ذلك، عبر إيلاء قضيتين منهجيتين مزيداً من الاهتمام: (١) الصفات المتغيرة تغيّراً ممنهجاً لجميع الأنماط، و(٢) استخدام التصنيفات أحادية البعد أو متعددة الأبعاد.

لقد شدّد بيكر (Becker, 1940: 29-39) في البداية على أهمية إدراك أنّ

الأنماط ليست كلّها متطابقة، ومن ثَم أنه لا بدّ من تقييمها بصور مختلفة. وقد ميّز بشكل أولي بين الأنماط التي تعدّ نسبيّاً «غير محدّدة زمنيّاً ولا مكانيّاً» والتي استخدمها السوسيولوجيون، وبين الأنماط «المحددة زمنيّاً ومكانيّاً» التي استخدمها المؤرّخون، مجادلاً في ذلك بأن معايير الصلاحية المنهجية تتغير مع التغيّر في الأنماط. ويسهب ماكيني في هذه الرؤية، مجادلاً في أن جميع الأنماط تنشأ حول متغيّرات مستمرة: (١) علاقة النمط بالتجربة الإدراكية، (٢) درجة التجريد التي تنطوي عليها الأنماط، (٣) الغرض من النمط، (٤) المجال الزمني للنمط، (٥) المجال المكاني للنمط، (٦) الوظيفة المطلوبة من النمط» (McKinney, 1966: 21). ونراه هنا يترجم هذه الأبعاد إلى ستة تسلسلات متصلة متداخلة: (١) مثالي ـ مستخلص، (٢) عمومي ـ محدد، (٣) علمي ـ تاريخي، (٤) خالد ـ محدود بوقت؛ (٥) عالمي ـ محلي، و(٦) عام ـ خاص (McKinney, 1966: 20-34). وبينما لا يحلّ هذا النهج تماماً مشكلة معرفة متى يجب الاحتفاظ بنمط أو تصنيف ما أو استبداله، فمن الواضح أنه كلما كان التصنيف موضوعاً ناحية الطرف الأخير من التسلسل المتصل، كان مفتوحاً على الاختبار التجريبي ـ بوضع المعنى الذي قصده آيستر في الاعتبار، وفي المقابل، كان مجاله التفسيري المحتمل محدوداً.

في السياق المباشر لتنظير الكنيسة ـ الطائفة يمنعنا هذا النهج من المغامرة بكلّ شيء وإعمال منطق ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه. فالسائد معظم الأحيان أنّ القيود الجوهرية على تصنيف ترولتش، الذي هو أكثر تحديداً زمنيّاً ومكانيّاً من تصنيف فيبر وآخرين غيره، يستخدم لإزالة الشرعية عن تنظير الكنيسة ـ الطائفة بحدّ ذاته. وبغرض تبسيط مسألة التفسيرات المعقدة، قام ترولتش بتأطير تقسيمه الثنائي الأكثر وضوحاً والقابل للتغير المتعدد (multivariable)، لفهم تطور المسيحية. وكانت القضية الكبرى عند فيبر هي فهم الطريقة المستوحاة من البروتستانتية التي أسهمت بها الأخلاق العملية في نشر الحداثة، عبر نزع السحر بصورة تقدمية عن العالم وإضفاء العقلانية عليه. وتصوّره عن تصنيف الكنيسة ـ الطائفة يعد عن قصد أكثر مثالية وعمومية وعلمية وغير مرتبط بالزمن، وعالمي، ومعمم. كما أنه من المنطقي تماماً، وبحسب مهمته، أن يكون تصنيفه أحادي الأبعاد أكثر من تصنيف ترولتش (سنفصّل لاحقاً).

التصنيفات أحادية الأبعاد
مقابل متعدّدة الأبعاد

أسفرت معظم محاولات إصلاح تصنيف الكنيسة ـ الطائفة ـ المذهب عن تصنيفات متعددة الأبعاد أكثر دقّة وتبلوراً (انظر على سبيل المثال: Wiese and Becker, 1932 [1929]; Yinger, 1957; 1970; Robertson, 1970; Swatos, 1975). وإذا سمحت المساحة، فسيكون من المثير للفضول أن نختبر المزايا النسبية لهذه التصنيفات. لكنني على قناعة بوجهة نظر ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1985: 19-24) بأن النهج الوحيد العلمي الصحيح فعلاً هو أحادي البعد (أي وضع تسلسل متصل يرتكز على متغير واحد). وهي رؤية تتناقض مع رؤية روبرتسون (Robertson, 1970: 115 and 119)، وتؤسس على تحليلات بنتون وجونسون (Johnson, 1957; 1963; 1971).

ومن ثَم، فإنّ النهج أحادي البعد وحده هو ما يسمح لنا بإجراء تحليلات مقارنة ذات معنى بهدف اختبار الفرضيات المتعلقة بأسباب وجود أي انقسامات في أي تقليد أو مجتمع، أو حول تطوّر حركات دينية معينة. فالتصنيفات متعددة الأبعاد إنما توجد مجالاً مشوّشاً من الحالات المختلطة، وكذلك التصنيفات الباطلة المنبتة الصلة (أي الاحتمالات المنطقية التي لا تتصل بمواقف واقعية)؛ ومن النادر لواضعي هذه التصنيفات أن يبحثوا فيما إذا كانت المتغيّرات التي يستخدمونها تتفاوت باستمرار (انظر على سبيل المثال: Yinger, 1970: 260). ومن ثَم، فإنّ التصنيفات أحادية البعد ترسم محوراً واحداً واضحاً للاختلاف يسمح لنا أن نحدد بسهولة أكبر متى وقع التغيير، وإلى أي درجة، ومن ثَم، تسهل تأطير الفروض واختبارها، ولهذا تساعد على توليد تفسيرات مهمة وأكثر ثباتاً من الناحية التجريبية ومن الناحية الفعلية وتوليد نظريات عامة للتطور. ويصبح من الأسهل، إذاً، الإفادة عن متى يكون النمط ملائماً أم لا.

يصوّر ستارك وباينبريدج هذا الموقف بدقّة وافية (Stark and Bainbridge, 1979: 123; 1985: 22) على النحو الآتي:

لنفترض أن هناك خمسة عوامل ارتباط مستخدمة في تحديد الكنيسة المثالية، بقيم سلبية على الروابط نفسها المحدّدة للطائفة المثالية، ثم

نفترض أنّنا نعالج هذه المعايير بوصفها تقسيماتٍ ثنائيةً. سيكون الناتج لدينا ٣٢ نمطاً محتملاً منطقيّاً (لأنّ المعايير المحدّدة يمكن أن تتنوّع بصورة مستقلّة عن بعضها بعضاً)، ٣٠ منها ستكون أنماطاً مختلطة لا يمكن ترتيبُها ترتيباً تاماً، فأيٌّ منها أشبه بالكنيسة، أهي جماعة تمتلك خصائص أ وب ولكن تفتقد خصائص ج و د و هـ، أم هي جماعة بخصائص د وهـ ولكن تفتقد خصائص أ، وب، وج؟

«من المتوقّع أن يكون علماء فيزياء متواضعون» هم من يمضون ليقولوا «نحاول التنظير في ظلّ هذه العراقيل» (Stark and Bainbridge, 1985: 23). فكيف يمكننا الخروج بمزاعم مقارنة، أو تعقّب التطوّر عبر الزمن لأيّ حركة أو جماعة؟ فالنهج ذو المتغيّر الواحد الأكثر ندرة يسمح لنا بعقد مقارنات لا يلفُّها الغموض. ولكن السؤال الرئيس يصبح آنذاك ما البعدُ الذي يعمل أفضل. ما الذي يتيحه متغيّرٌ ما من توظيف واضح وسهل، ومقارنات جديرة بالاهتمام، خاصة عبر الثقافات؟

لا يوجد إجماع هنا، ولكن الخيارات المتاحة تبدو محدودة ومرتبطة ببعضها بعضاً جوهرياً. وحقيقة الأمر أن أفضل ثلاثة مرشحين ربما هي المتغيرات الثلاثة التي يجمعها ينغر في تصنيفه اللاحق الشهير (Yinger, 1970: 257): نموذج عضوية الجماعات (أي درجات الاحتواء مقابل الاستبعاد)، وطبيعة العلاقة التي تقيمها الجماعات مع بقية المجتمع (أي درجات التوفيق مقابل المعارضة)، والتعقيد التنظيمي للجماعات (أي درجة إضفاء الروتين على الكاريزما والمأسسة). ولا يبدو أنّ أحداً يتبع الخيار الأخير، على الرغم من أن مناقشة ينغر تشير إلى الطريق. وقد دفعت بحجّة أولية فيما يتعلّق بالخيار الأول (Dawson, 1997). أما الخيار الثاني فقد أيده ستارك مع باينبريدج وفينك (Stark and Bainbridge, 1979; Bainbridge and Stark, 1980; Stark and Bainbridge, 1985; Stark and Finke, 2000).

أمّا بنتون جونسون (Johnson, 1957; 1963; 1971)، فكان أول من دفع بحجّة صريحة عن مزايا النهج أحادي البعد مستخدماً تمييزاً واحداً من تمييزات ترولتش: «الكنيسة هي جماعة دينية تقبل البيئة الاجتماعية الموجودة فيها. والطائفة هي جماعة دينية ترفض البيئة الاجتماعية الموجودة فيها»

(Johnson, 1963: 542). وفي ثنائهما على رؤية جونسون أعمل ستارك وباينبريدج تمييزه بوصفه «الدرجة التي تكون فيها جماعة دينية ما في **حالة توتر** مع بيئتها الاجتماعية الثقافية المحيطة» (Stark and Bainbridge, 1985: 23). وهذا يعادل، مثلما يقول المؤلّفان، معاملة الطوائف بوصفها حالات معبّرة عن «انحراف تحت ثقافي» وثقافة فرعية انحرافية تميّزها سمات ثلاث: «**الاختلاف، والعداء، والانفصال**» (Stark and Bainbridge, 1985: 49). وتحديد الأمور بهذه الطريقة إنما يشير إلى قياسات محتملة متعدّدة لدرجة التوتر بين جماعة ما وبقية المجتمع، ما يحيلنا إلى نتائج المسوح الاجتماعية القياسية. وفي هذا نرى المؤلّفان يقترحان أنه يمكن قياس «الاختلاف» في ضوء بعض جوانب السلوك الشخصي؛ فبعض أنماط السلوك (مثل شرب الكحوليات) ممنوعة بصورة مميزة بواسطة ثقافات فرعية انحرافية، بينما سلوك آخر (مثل المسّ بواسطة الروح القدس) سلوك يرفضه المجتمع، على الرغم من أنّ هذه الجماعات غالباً ما تشجّعه (Stark and Bainbridge, 1985: 51-56). ويمكن إعمال مؤشر «العداء» في ضوء عدد من المؤشرات، مثل الخصوصية النسبية لجماعة ما. إلى أيّ مدى يعتقدون أنهم الطريق الوحيد الحقيقي للخلاص؟ وإلى أيّ مدى هم متسامحون مع رؤى دينية أخرى؟ وهو ما يمكن الإشارة إليه أيضاً عبر التشديد على تبديل الآخرين معتقدهم بفعّالية والدفاع عن المعتقد ضد المعتقدات والانتقادات الأخرى (Stark and Bainbridge, 1985: 56-60). أمّا «الانفصال»، فيمكن قياسه عبر الاتجاهات المتبنّاة تجاه العلاقات الاجتماعية مع الأجانب، وإلى أيّ مدى يرتبط الناس بزملائهم في الدين الواحد. على سبيل المثال، إنّ مواقف الناس حيال الزاوج المختلط وممارسته تمثّل مؤشّرات على درجة انفصالهم (Stark and Bainbridge, 1985: 60-62). ولإتمام التحليل، يجادل ستارك وباينبريدج، في أن بيانات المسح يمكن أيضاً أن تستخدم في المقابل لقياس درجة رفض ثقافة فرعية انحرافية ما عن بقية المجتمع (Stark and Bainbridge, 1985: 62-66).

تعد حجّة ستارك وباينبريدج مقنعة. وهي واحدة من أكثر المحاولات تبلوراً في استخدام تمييز الكنيسة ـ الطائفة. لكنّ المؤلفيْن مضطران إلى الإقرار بأنها كما يبدو أكثر إشكالية ممّا تصوراه (Bainbridge and Stark, 1980: 108; Stark and Bainbridge, 1985: 49-50):

قد نجد اعتراضاً على أن الانحراف في الثقافة الفرعية في ضوء الاختلاف والعداء والانفصال يدخل في مجموعة أخرى غير مثالية من المتغيّرات المنفصلة التي تتحدّى القياس الواضح والاستخدام الواثق. لكن هذا الثالوث من المصطلحات يصف في الواقع مفهوماً واحداً والسمات الثلاث جديرة بالتمييز أساساً لأنها تتيح لنا ترتيب مؤشرات الانحراف الثقافي الفرعي في نموذج هادف، وهو ما يجعلها أكثر قابلية للاستيعاب ومن السهل دراستها.

هل هما على صواب؟ من الصعب الحكم، وحجتهما مبدئياً تنطبق أيضاً على كثير من الأنماط الأخرى المفترضة ذات السمات المتعددة. والمؤكد أن نهجهما يثير مرة أخرى قضية التباين المشترك الشائكة، والتي لا يواجهانها مباشرة. لكن التباين المشترك لا بد من إظهاره ليتسنّى لنا إرساء الوحدة المفترضة.

على الرغم من ذلك وبينما يتميّز نهجهما بالقابلية للتحقق في السياق الأمريكي الحديث؛ حيث يتمتع الباحثون بإمكانية الوصول إلى بيانات المسح الملائمة، فإنه أقل قابلية للتحقق في كثير من السياقات الأخرى التي لا تتوافر فيها مثل هذا البيانات. أضف إلى ذلك أنه في السياق الأمريكي، يعتمد نهجهما على حلقة معينة، فعمليات المسح الاستقصائي تفيد بالفعل من التمايزات الفئوية، واختلافات سلوكية واتجاهية بعينها مفترضة، تلك التي تشير إلى تمييز بين الكنائس والطوائف والتوترات بينها، مثلما هو شائع فهمه عند الباحثين والأشخاص موضع البحث.

في سياقات أخرى قد يضطر الدارسون إلى التقهقر أمام تقييمات ذاتية أكثر تعقيداً للمؤشرات الظاهرة الدالة على الاختلاف والعداء والانفصال، وكذلك الرفض. فضلاً عن ذلك، فحتى داخل المجتمع الواحد قد يتغيّر التوتر بين الجماعة وبيئتها تغيّراً شديداً في الدرجة والنوع. ومثلما لاحظ أحد الزملاء في محادثة معي ذات مرة: «لقد أظهرت تجربة هاري كريشنا (Hare Krishna) في المملكة المتحدة، أنّ ما يشكّل توتّراً مع المجتمع المحيط في قرية ليتشمور هيث (Letchmore Heath) يعتبر طبيعيّاً على بعد خمسين ميلاً في لندن». والحكم على هذه المواقف يتطلّب معرفة واسعة

بالمجتمعات والثقافات محل الدراسة، وتواريخها الدينية. وهو مطلب مرعب، ويدخل مزيداً من المشكلات لما يولّده من استنتاجات عبر ثقافية، وقد حلّت تقييمات للتاريخ والمذاهب والسلوكيات مثقلة بالقيم محلّ الشحّ في تحليل البيانات الثانوية.

المفارقة هنا، أنّ التركيز على التوتُّر يحملنا أيضاً للوراء إلى النقد الجوهري الأول لتنظير الكنيسة ـ الطائفة. وهو ما ينطوي على إعادة توكيد سمة مشوهة لصياغة ترولتش الأصلية: خاصية المعارضة والاحتجاج التي تتصف بها الطوائف في مواجهة الكنائس الاحتكارية. ومثلما يدفع روبرتسون (Robertson, 1970)، وويلسون (Wilson, 1982)، وتشانغ (Chang, 2003)، وبروس وفواس (Bruce and Voas, 2007) بأن هذا الافتراض يأخذ تدريجيّاً في النقصان في ملاءمته لمجتمعاتنا التعددية والمعلمنة. فلم تعد بقية المجتمع تعبأ كثيراً بالتباين بين الكنائس والطوائف، كما لم تعد الطوائف نفسها تفكّر في الكنائس بوصفها «الآخر» الرئيس بالنسبة إليها. لذلك، فإنّ أيّ تركيز على التوتر بينهما قد يجعل هذا التصنيف أكثر تزامناً وتمركزاً من المقصود.

وبالمثل، فإنني أشكُّ في أنّ التركيز على التوتّر يفشل في توفير المزايا التفسيرية التي وعد بها النهج أحادي البعد. فالتوتّر هو نتاج ثانوي أو عرَضي لأشياء أخرى، والتركيز عليه لا يفسر سبب تشكّل الطوائف وسعيها للاستمرار والمحافظة ذاتياً على وجودها، ومن ثَم فمن المحتمل أكثر أن ينجم عن تطبيقه تصنيفاً من نوع آخر (أي تصنيف للجماعات يقترح فرضيات ذات قيمة تفسيرية). وفي الحقيقة، إنّ كلّاً من التركيز على التوتر والخيار غير المجرب حتى درجة المأسسة هما اشتقاقان، منطقيّاً وإمبريقياً، لخيار آخر لم يناقش بعد: حالة العضوية في جماعة ما (أي درجة الحصرية).

على عكس تضمينات محاججة ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1979: 121-122; 1985: 19-20)، أطّر فيبر في الأصل تصنيفاً أحادي البعد للكنيسة ـ الطائفة، يقوم على متغيّر أكثر شحّاً وملاءمة في آن واحد؛ إذ استدلّ فيبر بأنّ الطوائف تولد من رغبة الناس في أن يكون لديهم مؤسّسة ذاتية يحمونها ويروّجون لها لتجربتهم الشديدة مع المقدّس، في مقابل الميل المستمر عند الكنائس إلى تصوير نفسها بوصفها المستودعات «الموضوعية»

للنعمة، مشحونة بواجب إحضار حتى الملعونون تحت طائلة قوانين الرب. واقتناع بعض الناس بأنهم يشكّلون «ارستقراطية روحية» يعطيهم رغبة في الارتباط بصرامة بنوعهم الخاص ويجعلهم ناقدين بحدة للآخرين جميعاً (Weber, 1958 [1904-1905]: 121-122, 144-145, 254-255). وهم يتمنون أن يكونوا ما سماه فيبر «كنيسة المؤمنين»، وفي مناقشته الطوائف المعمدانية في أوروبا بعد حركة الإصلاح الديني، نراه يقول (Weber, 1958 [1904-1905]: 144) إن هذا يعني:

أنّ المجتمع الديني، أي الكنيسة المرئية بلغة كنائس حركة الإصلاح الديني، لم يعد يُنظر إليه كنوع من المؤسّسة الثقة لغايات خارقة للطبيعة، مؤسّسة تشمل بالضرورة كلّاً من العادل والظالم، سواء بزيادة مجد الرب (الكالفينية) أو كوسط لتوفير وسائل الخلاص للناس (الكاثوليك واللوثريون)، ولكن ذلك فقط بمفردها كمجتمع من المؤمنين ممن أعيد ميلادهم وفقط هؤلاء، بمعنى آخر ليس ككنيسة بل كطائفة.

هذا هو الدافع الديني الجذري الذي يرى فيبر وترولتش أنه وراء التطور المؤسسي للمسيحية، منعكساً في تأرجحات البندول ببراعة بين شبه الكنيسة وشبه الطائفة، والتطورات المذهبية، وصور الارتباط الديني عبر القرون. والتوتر هو النمو العرضي لتطورات أحدثتها هذه الدينامية، ووجوده ودرجته يعتمدان على نسق من العوامل البيئية الاجتماعية والتاريخية الأخرى.

وجدير بالذكر هنا، أنّ ترولتش، لم ير التوتر أمراً أساسياً في تعريف الطوائف (Troeltsch, 1931 [1911]): 331):

إن الطوائف... ترنو إلى الكمال الشخصي الداخلي، وتهدف إلى زمالة شخصية مباشرة بين الأعضاء في كل جماعة؛ لذا فهم، من البداية، مجبرون على تنظيم أنفسهم في جماعات صغيرة، والتخلي عن فكرة السيطرة على العالم. وقد يأتي موقفهم حيال العالم والدولة والمجتمع غير مكترث أو متسامح أو عدائي؛ لأنهم لا تحدوهم رغبة في السيطرة على هذه الأشكال من الحياة الاجتماعية ودمجها.

غير أن تطوير هذه النقطة، يتطلب تحليلاً أكثر شمولاً مما يمكن إجراؤه هنا.

إنّ التركيز على مدى احتواء نموذج العضوية في أيّ منظمة أو انغلاقه يمنحنا معايير أكثر أساسية وشمولية للتحليلات الثقافية الداخلية وبين الثقافات المختلفة. ويمكن استخدام هذا اقتصادياً في ضوء اختبار العلامات المقرّرة والرمزية المشكلة للعضوية (على سبيل المثال تعميد الشاب وسط أنصار تجديد العماد (Anabaptists)) والاستجابات لمسح أو مقابلة تطرح فيها أسئلة حول المكانة النسبية للأعضاء داخل الجماعة أو الأشخاص خارجها. والمتغيّر فضلاً عن ذلك متغيّر تنظيمي بوضوح ومن ثم، في متابعة اهتمامات السوسيولوجيا عبر المواقف المختلفة، في مقابل الميل الأكثر إشكالية لاختزال تمييز الكنيسة ـ الطائفة إلى مقابلة بين التوجهات التوفيقية وغير التوفيقية، أو معايير «رؤية عامة» أخرى استخدمها ويلسون وواليس وآخرون لتصنيف أنماط مختلفة من الطوائف والمذاهب. إضافة إلى ذلك، فإن استخدام حالة العضوية في الجماعات المتميزة تحقّق وحدة نظرية أكبر لنظرية الدين التي طوّرها ستارك مع باينبريدج وفينك (Stark and Bainbridge, 1985; 1996; Stark and Finke, 2000).

أولاً، إنه ينسجم مع المبدأ الأساس لفهمهم الجاري للعلمنة؛ فيجادل ستارك وزملاؤه أن جميع المنظمات الدينية الكبرى معرّضة لتكيف تدريجي مع القيم الاجتماعية للمجتمع المحيط بطرائق تثير رغبة متجددة في مزيد من الصور ـ الأكثر إرضاءً على الصعيد الشخصي ـ من الوصول إلى التجربة الخارقة للطبيعة أو الدينية، التي تشجّع على إنشاء الطوائف والمذاهب. وبتعبير آخر، فإن نظريتهم حول العلمنة تقوم على الدينامية نفسها الداعمة لصياغة المفاهيم حول الكنائس والطوائف عند فيبر وترولتش.

ثانياً، تنسجم حالة معيار العضوية مع المبدأ الأساس في تمييز ستارك وباينبريدج بين مذاهب الجماهير، ومذاهب العملاء، وحركات المذاهب (Stark and Bainbridge, 1985: 24-30). وتتباين أنماط هذه المذاهب فيما يتعلق بالعلاقة المتميزة بين الزعماء الدينيين وأتباعهم، وبين الأتباع بعضهم بعضاً. بتعبير آخر، فإنها مميزة بواقع حالات العضوية المختلفة.

ثالثاً، يمكن تحقيق درجة مرغوبة من الاقتصاد التنظيري بالتمييز بين أنماط الجماعات الدينية فيما يتعلّق بحالاتهم كأعضاء؛ وإحدى التسلسلات

المتصلة يمكن استخدامها للتمييز بين أنماط الجماعات الدينية (الكنيسة، والطائفة، والمذهب) وأنماط فرعية منبثقة عنها (مثل أنماط مختلفة من الطوائف)، وربما حتى أنماط فرعية تندرج تحت الفرعية نفسها (مثل أنماط الحركات المذهبية). وقد جادلت في هذا بالتفصيل في أماكن أخرى (Dawson, 1997: 370-378).

رابعاً، ينسجم التركيز على حالة العضوية مع المبدأ الأساس في نظرية ستارك وفينك حول ديناميات الجماعة الدينية: مستويات الالتزام وأنماطه (Stark and Finke, 2000: 141-150)، فصعود الجماعات الدينية واضمحلالها، وكثير من جوانب حياتها الداخلية وعلاقاتها مع الآخرين، تحدّدها مثلما يؤكّد ستارك وفينك الاختلافات في مستويات الالتزام التي تطالب بها الجماعات، كما إن المنظمات الدينية القوية تكون مطالبها «منغلقة» و«موسعة» و«ثمينة»، ولكن أولاً وقبل كلّ شيء، فإن درجة الانغلاق هي التي تشكّل طبيعة الجماعات ومستقبلها (Stark and Finke, 2000: 141-142)، وهي المعيار نفسه الذي أقترح أن نستخدمه في التمييز بين الكنائس والطوائف والمذاهب وجميع تبايناتها الفرعية (Stark and Finke, 2000: 141-142).

ومن ثَم، يبدو أن استخدام بُعد حالة العضوية يزيد من دمج رؤى رئيسة من نظرية ستارك الاستدلالية المؤثرة عن الدين، ويزيد من فائدتها ومن تصنيف الكنيسة ـ الطائفة عموماً، خاصة في التحليلات عبر الثقافية. ولكن هناك حاجة إلى مزيد من العمل لإثبات الحالة.

خاتمة

من الوارد أن يواصل الأكاديميون التقاعس عن استخدام تصنيفات الكنيسة ـ الطائفة ـ المذهب لتحليل جماعات دينية في ثقافات غير غربية. ولكن وعينا العالمي المتنامي ينبغي أن لا يفسد حكمنا النظري في هذه الأمور. وهنا يمكن للمصطلحات الجديدة والأقلّ تمركزاً على العرق أن تساعد، ولكن في التحليل الأخير، لا يمكن لمجرد المهارة الاصطلاحية أن تكون بديلاً عن الإلمام الواضح بالمعضلات النظرية التي واجهتها محاولات سابقة لبناء تصنيف الجماعات الدينية، فالدروس المتحصلة أنه ينبغي عدم تجاهلها.

ولتحقيق هذا الغرض، فنحن فعلياً في حاجة إلى الانخراط في مزيد من التحليل الدقيق لأفكار فيبر وترولتش، في سياق فهم أكثر حنكة لمنهجية الأنماط المثالية أو المبنية، والإلمام الأكثر عملية بحدود المعرفة في العلوم الاجتماعية الواقعية والقابلة للتحكم بها في الوقت نفسه. وأعتقد أن تطوير المجهودات من شأنه أن يظهر المزايا الفائقة للنهج أحادي البعد، ومن الوارد أن يركز المرء على المتغير السوسيولوجي المتميز لحالة العضوية. ومثلما يؤكّد روبرتسون (Robertson, 1970: 122-123) فإن التطبيق مقيد بمواقف نتعامل فيها مع تكوينات جماعية منظمة. لكنّي أراهن على أن الاهتمام بتقوية أو الحفاظ على مستويات الحصرية أو إضعافها، هي مثلما يشير فيبر (Weber, 1958 [1904-1905])، وترولتش (Troeltsch, 1931 [1911])، وستارك وفينك (Stark and Finke, 2000)، محصّلة اجتماعية مستمرة للبحث الديني عن الخلاص في كل مكان.

المراجع

Asad, Talal (1993). "The Construction of Religion as an Anthropological Category." in: Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, pp. 27-54.

Bainbridge, William S., and Rodney Stark (1980). "Sectarian Tension." *Review of Religious Research*: vol. 22, pp. 105-124.

Becker, Howard (1940). "Constructive Typology in the Social Sciences." in: Harry E. Barnes, Howard Becker, and Frances Bennett Becker (eds.). *Contemporary Social Theory*. New York: Russell and Russell, pp. 17-46.

Bhatt, Gauri S. (1968). "Brahmo Samaj, Arya Samaj, and the Church Sect Typology." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 10, pp. 23-32.

Bruce, Steve and David Voas (2007). "Religious Toleration and Organizational Typologies." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 22, pp. 1-17.

Campbell, Bruce F. (1978). "A Typology of Cults." *Sociological Analysis*: 39, pp. 228-40.

Chang, Patricia M. Y. (2003). "Escaping the Procrustean Bed: A Critical Analysis of the Study of Religious Organizations, 1930-2001." in: Michele Dillon (ed.). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 123-136.

Cook, Michael (1999). "Weber and Islamic Sects." in: Toby E. Huff and Wolfgang Schluchter (eds.). *Max Weber and Islam*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, pp. 273-279.

Daiber, Karl-Fritz (2002). "Mysticism: Troeltsch's Third Type of Religious Collectivities." *Social Compass*: vol. 49, pp. 329-341.

Dawson, Lorne L. (1997). "Constructing Cult Typologies: Some Strategic Considerations." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 12, pp. 363-381.

_______ (2006). *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. 2nd ed. Toronto: Oxford University Press.

Eister, Allan W. (1967). "Toward a Radical Critique of Church-Sect Typology." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 6, pp. 85-90.

Garrett, William R. (1975). "Maligned Mysticism: The Maledicted Career of Troeltsch's Third Type." *Sociological Analysis*: vol. 36, pp. 205-223.

Goode, Erich (1967). "Some Critical Observations on the Church-Sect Dimension." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 6, pp. 69-77.

Hanegraaff, Wouter (1996). *New Age Religion and Western Culture*. Leiden: Brill.

Hertel, Bradley R. (1977). "Church, Sect, and Congregation in Hinduism: An Examination of Social Structure and Religious Authority." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 16, pp. 15-26.

Johnson, Benton (1957). "A Critical Appraisal of the Church-Sect Typology." *American Sociological Review:* vol. 22, pp. 88-92.

_______ (1963). "On Church and Sect." *American Sociological Review*: vol. 28, pp. 539-549.

_______ (1971). "Church and Sect Revisited." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 10, pp. 124-187.

Knudsen, D. D., John R. Earle, and Donald W. Shriver (Jr.). (1978). "The Conception of Sectarian Religion: An Effort at Clarification." *Review of Religious Research*: vol. 20, no. 1, pp. 44-60.

McKinney, John. C. (1966). *Constructive Typology and Social Theory*. New York: AppletonCentury-Crofts.

Myers, Jody (2007). *Kabbalah and the Spiritual Quest: The Kabbalah Centre in America*. Westport, Conn.: Praeger.

Nelson, Geoffrey K. (1968). "The Concept of Cult." *Sociological Review*: vol. 16, no. 3, pp. 351-363.

_______ (1969). "The Spiritualist Movement and the Need for a Redefinition of Cult." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 8, pp. 152-160.

Niebuhr, H. Richard (1957 [1929]). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Henry Holt and Co.

Pope, Liston (1942). *Millhands and Preachers*. New Haven, CT: Yale University Press.

Richardson, James T. (1979). "From Cult to Sect: Creative Eclecticism in New Religious Movements." *Pacific Sociological Review*: vol. 22, pp. 139-166.

Robbins, Thomas and Dick Anthony (1987). "New Religions and Cults in the United States." in: Mircea Eliade (ed.). *The Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, pp. 394-405.

Robertson, Roland (1970). *The Sociological Interpretation of Religion*. New York: Schocken Books.

Sedgwick, Mark (2000). "Sects in the Islamic World." *Nova Religio*: vol. 3, pp. 195-240.

Stark, Rodney and William S. Bainbridge (1979). "Of Churches, Sects, and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 18, pp. 117-133.

_______ and _______ (1985). *The Future of Religion-Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, CA: University of California Press.

_______ and _______ (1996). *A Theory of Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_______ and Roger Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Stillson, J. Judah (1967). *The History and Philosophy of Metaphysical Movements in America*. Philadelphia: Westminster Press.

Swatos, William H. Jr. (1975). "Monopolism, Pluralism, Acceptance and Rejection: An Integrated Model for Church-Sect Theory." *Review of Religious Research*: vol. 16, pp. 174-185.

_______ (1976). "Weber or Troeltsch?: Methodology, Syndrome, and the Development of Church-Sect Theory." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 15, pp. 129-144.

Troeltsch, Ernst (1931 [1911]). *The Social Teachings of the Christian Churches*, vol. I. London: George Allen and Unwin.

Van Baalen, Jan K. (1960). *The Chaos of Cults*. 3rd ed. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Wallis, Roy (1974). "Ideology, Authority, and the Development of Cultic Movements." *Social Research*: vol. 41, pp. 299-327.

_______ (1975). "Scientology: Therapeutic Cult to Religious Sect." *Sociology*: vol. 9, pp. 89-99.

_______ (1984). *The Elementary Forms of New Religious Life*. London: Routledge and Kegan Paul.

Weber, Max. (1949). "Objectivity in Social Policy and Social Research." in: Max Weber. *The Methodology of the Social Sciences*. Translated and edited by Edward A. Shils and Henry A. Finch. New York: Free Press, pp. 50-112.

_______ (1958 [1904-1905]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

_______ (1963 [1922]). *The Sociology of Religion*, Translated by Ephraim Fischoff. Boston: Beacon Press.

Wiese, Leopold Von, and Howard Becker (1932 [1929]). *Systematic Sociology*. New York: John Wiley and Sons.

Wilson, Bryan R. (1959). "An Analysis of Sect Development." *American Sociological Review*: vol. 24, no. 1, pp. 3-15.

________ (1970). *Religious Sects: A Sociological Study*. London: Weidenfeld and Nicolson.

________ (1973). *Magic and the Millennium: A Sociological Study of Religious Movements of Protest among Tribal and Third-World Peoples*. New York: Harper and Row.

________ (1982). "The Sociology of Sects." in: Bryan R. Wilson. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, pp. 89-120.

________ (1993). "Historical Lessons in the Study of Sects and Cults." in: David G. Bromley and J. K. Hadden (eds.). *The Handbook of Cults and Sects in America*. Part A: Religion and the Social Order, vol. III. Greenwich, Conn.: JAI Press, pp. 53-73.

Yinger, John M. (1957). *Religion, Society, and the Individual*. New York: Macmillan.

________ (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.

قراءات مقترحة

Dawson, Lorne L. (1997). "Constructing Cult Typologies: Some Strategic Considerations." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 12, pp. 363-381.

Eister, Allan W. (1967). "Toward a Radical Critique of Church-Sect Typology." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 6, pp. 85-90.

Knudsen, D. D., John R. Earle, and Donald W. Shriver (Jr.) (1978). "The Conception of Sectarian Religion: An Effort at Clarification." *Review of Religious Research*: vol. 20, no. 1, pp. 44-60.

McKinney, John. C. (1966). *Constructive Typology and Social Theory*. New York: AppletonCentury-Crofts.

Stark, Rodney and William S. Bainbridge (1985). *The Future of Religion-Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 19-30 and 48-67.

Troeltsch, Ernst (1931 [1911]). *The Social Teachings of the Christian Churches*, vol. I. London: George Allen and Unwin, pp. 331-343.

Wilson, Bryan R. (1982). "The Sociology of Sects." in: Bryan R. Wilson. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, pp. 89-120.

Yinger, John M. (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan, pp. 251-281.

الفصل الثلاثون

الطوائف في الإسلام

سامي زبيدة

ينقسم الإسلام في العالم الحديث أساساً بين السُّنة والشيعة[1]. وهو تقسيمٌ عام يُخفي كثيراً من الاختلافات الدقيقة الأخرى، مثل الطرق الصوفية المختلفة والمذاهب المتنافسة داخل كلٍّ من السُّنة والشيعة. توجد أيضاً انشقاقاتٌ داخل الجماعات السُّنّية، خاصةً المدافعين السلفيين/الوهّابيين[2]، ضد التيارات التقليدية والإصلاحية في الثقافة الحالية والسياسة، فالفرع السنّي بأقسامه، يضم الأغلبية العظمى من المسلمين في العالم، ويقدّرون بـ ٨٥ في المئة أو أكثر (تقديرات تختلف على نحو واسع) من نحو مليار مسلم أو أكثر في العالم. أمّا المذهب الشيعي فيشكّلُ أقلّيةً (نحو ١١ ـ ١٢ في المئة من المسلمين) تتركز في بلدان ومناطق معينة وهي في الأساس إيران والعراق والهند/باكستان وأذربيجان ولبنان والخليج[3].

يعتبر الإسلام السُنّي، عند أنصاره وكثير من المعلقين، «التيار السائد» لنقل «الكنيسة» (قصدنا مجازاً فحسب؛ إذ لا يوجد في الإسلام مفهوم أو مؤسسة تعادل الكنيسة) فيما يعتبر الشيعة وغيرهم «طوائف». تشير جماعة **السُّنة** إلى نفسها باسم **أهل السُّنة والجماعة**، أهل السُّنة، استناداً الى معيار (سُنّة النبي)، والجماعة، أي كتلة المؤمنين وإجماعهم. وعلى خلفية هذه

---

(١) ملاحظة على المصطلح: الشيعة صيغة الجمع من شيعي، وهي اسم وَصِفة في الوقت نفسه تشير إلى أشخاص وصفات.

(٢) كلمة سلفيّ تعني الالتزام بمذاهب وممارسات السلف، أمّا «الوهابية»، وهي مذهب الأسرة الحاكمة السعودية، فقد جنحت في المناصرة والدعاية الحديثة إلى دمج الحرفية النصية مع الأصولية.

(٣) انظر ويكيبيديا تحت عنوان «الأبعاد الديمغرافية للإسلام» (Demographics of Islam) وهو يلخّص التقديرات المختلفة ويدرج النسب بين السّنة والشيعة بحسب البلدان.

الصورة المشرفة عن الذات، تأتي الإشارة إلى الشيعة، باحتقار، على أنهم **الرافضة** ـ أي من رفضوا الجماعة والإجماع. ويرى الشيعة أيضاً أنفسهم بوصفهم منشقين، ولكن بصورة طبيعية، لصالح الاستقامة والشرعية، معتقدين بأنّ الحكم والقيادة من حق **الإمام**، تلك الشخصية الملهمة من الله والمعصومة، والمنحدرة من نسل النبي من خلال عليٍّ وفاطمة، لكنه الآن «غائب» (عند التيار السائد من الشيعة الإمامية)، وسوف يكشف عن نفسه فيما يشبه تجلي أو عودة المسيح (Richard, 1995: 15-48). يبدو إذاً أنّ ثمّةَ موافقة صامتة على أن الشيعة طائفيون وأن أيّ مناقشة للطائفية في الإسلام لا بدّ من أن تكون عن المذهب الشيعي وفرقه. وأن هناك تفرعاتٍ عن «التيار السائد» للمذهب الشيعي ناشطة في العالم الحديث، وقد يكون هناك أيضاً نقاش حول اعتبار السلفيين/الوهابيين طوائف سُنّية، وهم طائفيّون كونهم يعتبرون جميع المسلمين غيرهم ناقصي الإيمان وعبادتهم فاسدة، وهم معادون بصورة شديدة ومؤثّرة للصوفية، والتدين الشعبي، مثل زيارة الأضرحة، ويحملون أيضا مشاعر عدائية شديدة ضد الشيعة (Roy, 2004: 232-289).

يسمّى التيار السائد من السكان الشيعة في العالم الحديث بـ«الاثني عشرية» أو الشيعة الإمامية، وذلك باتباعهم الأئمة الاثني عشر، وقد اختفى آخرهم عام ٨٧٤ (Richard, 1995: 40-43). ولديهم كثير من الأمور المشتركة مع السُّنة فيما يتعلّق بالاعتقاد، والشعائر، والشريعة. فهم يتّفقون على نصّ القرآن وقدسية الأحاديث النبوية، على الرغم من أنهم يتحيزون إلى روايات مختلفة من هذه الأحاديث. ويتّفقون على «الأركان الخمسة»: التوحيد، شهادة ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله (على الرغم من أنّ الشيعة يضيفون إلى الأذان شهادة أنّ عليّاً وليُّ الله)؛ الصلاة، على الرغم من أن الشيعة يسمحون باختزال أوقات الصلوات الخمس إلى ثلاث؛ وصوم رمضان؛ وإيتاء الزكاة (مع وجود بعض التصنيفات المختلفة عند الشيعة)؛ والحجّ، أي الحجّ إلى مكة. كذلك يؤمن الشيعة بأحقّية الحجّ إلى الأضرحة المقدّسة لأئمّتهم، على الرغم من أنّ هذا لا يشكّل بديلاً عن الحجّ إلى مكة ولا يأتي في المرتبة نفسها. والشريعة مشتركة في ممارسة السّنة والشيعة، مع بعض الاختلافات في التفاصيل المتعلّقة بالشعائر؛ والأسرة، وبعض

المعاملات. وسنلاحظ فيما يأتي الاختلافات الرئيسة بين السّنة والشيعة الاثني عشرية بوصفهم أصحاب السلطة والثقافة والفلسفة وروح الشعب.

توجد طوائفُ كثيرةٌ ناشطة في العالم الحديث تتبنّى مذاهبَ باطنية عديدةً تتشارك في تبجيل عليٍّ ونسْلِه، والمثال الأشهر في هذا هم فرقة الإسماعيلية (Daftary, 1990)، وهم يختلفون عن السّنة والشيعة الاثني عشرية في كونهم لا يتقيّدون بمركزية القرآن والأركان الخمسة، بل يعتقدون بقدسية نصوص بديلة تتضمّن نصوصاً باطنية ولا تكون متاحة في الغالب إلا للصفوة منهم. وهذه في الغالب هي ملل الجماعات المنعزلة، والتي يعيش كثير منها في مناطق جبلية نائية، ولا تتمتّع تاريخياً إلا بمستويات منخفضة من التعليم. وقد صعّب انتشار التعليم في العالم الحديث الظروف على كثير من الجماعات في هذه المذاهب الباطنية، مثل الدروز في سورية/ لبنان/ فلسطين، والعلاهيين في تركيا، والإسماعيليين. وقد كان التجاوب معهم بأن أصبحوا مثار مشكلة بوصفهم مجتمعات إثنية أو ثقافية، جالبين مضموناً دينياً يتعلق غالباً بالتقاليد والرموز والقيادة المجتمعية أو المُشاعية.

وفيما يأتي سأسهب في الجوانب السوسيولوجية والسياسية لبعض هذه الجماعات، وهو ما سيأتي محبوكاً بالطبع مع روايات تاريخية.

تكوين الشيعة

المصدر الرئيس لتشكّل الطائفة في الإسلام هو الانشقاق الشيعي، الذي يرجعه المسلمون إلى تاريخهم الأول. وكلمة شيعة تعني «الموالين» وفي هذه الحالة لعليّ بن أبي طالب، وهو ابن عمّ النبي وزوج ابنته فاطمة. وكان ابناهما الحسن والحسين الذكرين الوحيدين المنحدرين من نسل محمّد. وكان الصراع الذي نتج منه انشقاق الشيعة هو خلافة محمد عند موته عام ٦٣٢.

العائلة المقدّسة/ أهل البيت

تدور عقيدة الشيعة حول قصة الظلم والمعاناة التي وقعت لأهل البيت، عائلة النبي، على يد المغتصبين والطغاة. وتجري القصة على النحو الآتي.

ولّى النبيُّ، في رواية الشيعة، عليّاً خليفةً له، لكنّ كبارَ الصحابة تجاوزوا

وصيّته، داعمين أحدهم، وهو أبو بكر، للخلافة، وفيما بعد جاء عمر ثم عثمان. صار علي الخليفة الرابع في عام ٦٥٦ حتّى اغتياله عام ٦٦١. وقد اعترت خلافة عليٍّ تحدّياتٌ كثيرة من جهات مختلفة، إلى أن وصلت أوجها في معركة صفّين مع معاوية، والي [الشام (سوريا حالياً)]، حيث انتصر الأخير ووطد حكمه في دمشق وسرعان ما أصبح خليفة الإسلام بموت عليٍّ عام ٦٦١. ومن وقتها فصاعداً، وفي تقدير كثير من المسلمين، وليس الشيعة وحدهم، أصبح الحكم الإسلامي هو حكم الممالك الأسرية، وظلّ يسمّى «خلافة» (بما تحمله من دلالات دينية لخلافة النبي)، لكنه في حقيقة الأمر كان انحرافاً عن «التاريخ المقدّس» لحكم محمّد الرشيد، ثم الصحابة الأربعة.

ورّث معاوية الخلافة ابنَه يزيد الذي شاع عنه فسقه وقمعُه، وهو نموذجٌ للكفر والطغيان في تاريخ المسلمين. وقد توصّل يزيد إلى اتفاق مع ابن عليّ الكبير الحسن، الذي بدا أنه تنازل عن الخلافة وعاش حياة هادئة في المدينة، وذلك بحسب الشيعة ليموتَ مسموماً بأمر من يزيد. أمّا الابنُ الأصغرُ الحُسين، فقد تولّى المطالبة بالحكم الشرعي للمسلمين يدعمُه أهل الكوفة في العراق. وسافر في حاشية مكونة من أسرته وأتباعه من المدينة قاصداً الكوفة؛ ليقود أنصاره هناك، ولم يعترضهم إلا رجال يزيد الذين حاصروا حزبه، مانعين إيّاهم من الوصول إلى مياه الفرات. وتشكّل قصة هذا الحصار، والمعاناة والعطش الذي تعرض له أهل البيت، خاصة الأطفال، والقتال الشجاع من الرجال، واستشهاد الحُسين في النهاية وصحابته من الرجال، وسبي النساء وإهانتهنّ، هي وقصص أخرى أساطيرَ ورموزَ استشهاد الحسين المكوّن لإيمان الشيعة وثقافتهم، وكذلك كثير من المتصوفين في الإسلام (Richard, 1995: 27-33).

قداسةُ عليٍّ

يبدأ الأئمة الاثنا عشر عند تيار الشيعة السائد بـ«عليّ بن أبي طالب». وقداسته هي سببُ وجود النزعة الشيعية وكثير من الطوائف العلوية الصغرى؛ إذ يستند المذهب الشيعي إلى قداسة أهل البيت ونسلهم، والاعتقاد بأن محمَّداً ولّى عليّاً خليفةً له. ويعتقد أنّ كلّ إمامٍ قد ولّى خليفة له، بهدي من الله (Richard, 1995: 15-48). ويأتي هذا المذهَب في خلافٍ مع الاعتقاد

السُّنّي بأنّ أيَّ مسلم صالح وعاقل يمكن أن ينادى به خليفة، مع افتراض مشدد أنّ مثل هذا الأمير ينبغي أن يكون من سلالة قبيلة قريش، وهي قبيلة محمّد. ويبدو أنّ المساواة السُّنية في هذا الصدد قد أصبحت غامضة مع هذا الشرط، وكذلك بقبولها بتسلسُل الأُسَر الحاكمة.

بالإضافة إلى كاريزما النسل، فإنّ عليّاً يتمتّع برصيد صفات شخصية فائقة من شجاعة وقوة وحكمة وجمال واستقامة، وعند المتصوفة، من سُنةٍ وشيعة هو «الرجل الكامل». وثمّة إشاراتٌ أيضاً عن علاقة خاصة بالله؛ فالشيعة يضمّنون **الأذانَ** شهادةَ أنّ عليّاً وليُّ الله (**أشهد أنّ عليّاً ولي الله**). أمّا الشيعة المتصوفة والأقلّ «أورثوذكسية»، وغيرهم من الطوائف العلوية، فإنهم يغالون في تقديس عليٍّ. وهم معروفون بأنهم الغُلاة وتعني حرفيّاً المبالغين، أو المتشددين. وفي روايات كثيرة في هذا الصدد، يأخذ عليٌّ الصدارة على محمّد في العلاقة مع الله؛ فبعض الفرق مثل طائفة أهل الحقّ في كردستان معروفون بأنهم **العلي إلهية** (Ali Allahis): أي المؤمنون بألوهية علي (Van Bruinessen, 2000a: 245-265). وتتسم العلاهية والبكتاشية في تركيا والبلقان بأنهم يسلّمون بـ«ثالوث» الله، محمّد، عليّ، على أنها مراحل حلول الجوهر المقدس نفسه (Shankland, 2003: 80-84). ويستنكر الشيعة الاثنا عشرية وعلماؤهم الأورثوذكسيون هذه المعتقدات بوصفها هرطقة. وعلى الرغم من ذلك يبدو أن عناصر من هذه المعتقدات زحفت إلى الأساطير الشعبية والتكهّنات الصوفية. فالقصص حول انتماء عليّ إلى الله وصفاته المغالى فيها، مثل تجسّده في صورة أسد، تشيع في المعتقدات الشعبية والصوفية وسط من يشكّلون رسميّاً تيار الاثني عشرية السائد. هذه الموضوعات تؤدي إلى اتهام الشيعة بالشرك من قبل السّنة، خاصة في تصنيف الملل المعاصر الموجه للشيعة بواسطة السلفيين/الوهابيين.

عقيدة الإمامية

هناك إيمان مركزي في التيار السائد في الإسلام، عند السّنة والشيعة، هو أنّ محمداً كان النبيَّ الأخير، أي «**خاتمَ الأنبياء**». وهم يحدّدون خطّاً من الأنبياء، بداية من آدمَ واستمراراً إلى أنبياء العهد القديم ويسوع، ومحمد هو في آخر هذا الخط. وأي زعم بالنبوة بعد محمد (وهم كثر) تعتبر زندقة

خطيرة. وتهدم الإمامية الشيعية هذا المعتقد **التقليدي** بشكل خفي من دون الاعتراف بأنها تفعل ذلك. فالعقيدة الشيعية تبني حجّتها على افتراض العدل الأساسي عند الله: لا يمكن أن يترك البشر من دون مرشد ملهم وهو الإمام. فيترك الله على الأرض **حجّة** ـ «دليلاً» ـ من نسل عليّ عبر الحسن والحسين (Watt, 1973: 274-275). ويوكل الله للأئمة القيادة الروحانية للعالم كله الذي يجب أن يكون فيه دائماً دليلٌ (Arjomand, 1984: 35). ومن ثَم، فإنّ الإمامة جزءٌ من **لطف** الله بالمؤمنين، والإمام، على وجه التدقيق، ليس نبيّاً. وعلى الرغم من ذلك فهو يتمتّع بالوحي الإلهي ما يجعله معصوماً من الخطيئة والخطأ (Arjomand, 1984: 35). وبعض الروحيين الشيعة (من بينهم آية الله الخميني) سعوا للإلهام أو التنوير الروحي من الإمام عبر تمارين الزهد، تحت إرشاد خبير، من صيام وصلاة وقيام متواصل حيث يتوج ذلك بالوصول إلى حالات صوفية ورؤى (Mottahede, 1986: 138-144 and 182-183). وهذه الموضوعات جزء من التوجّه الأكثر فلسفية للتعليم الديني عند الشيعة مقارنة بنظرائهم السُنّة الذين مالوا إلى عدم الثقة في الاستبصار والتكهُّن، مؤكّدين أن إرادة الله لا يمكن سبر أغوارها. وتبنّى الشيعة الإماميون **الاجتهاد** أو الاستدلال الممنهج وتأويل المصادر المقدّسة، بوصفه جزءاً من مهنة رجال الدين والفقهاء، بينما يقيّد كثير من السّنة (ليس كلّهم) شرعية هذا النشاط أو حتّى ينكرونها (Zubaida, 2003: 24-27). ومن ثم، فإنّ **المجتهد** الشيعي يتمتّع بدرجة أكبر من السلطة المستقلّة مقارنة برجل الدين السّني. وفي العصر الحديث (منذ القرن التاسع عشر) أعلن الإصلاحيون السّنة والأصوليون صلاحية الاجتهاد، ولكن فتح باب الاجتهاد في السياق السّني يخدم في تحدي سلطة العلماء التقليديين لمصلحة المفكّرين والأيديولوجيين.

ينتشر هذا الخطّ من التفكير العقدي وما يصاحبه من «تقنية» في الإسلام الصوفي. ويسعى المتصوّفة السُّنة للتنوير عبر أوليائهم وهم السلف الروحي الراحل وذلك بتوارث طرقهم الصوفية. فهم «يولدون مجدّداً» بعد التدريب على النورانية ويمكنهم القيام بمعجزات (Nicholson, 1921: 1-76, 77-142; Zubaida, 2003: 35-39). وعلى المستوى الفكري، يسعى المتصوفة إلى الوصول إلى علامات الرجل الكامل، (**القطب** أو **الولي**)، الذي يمكن أن يندمج مع تجلّيات الإمام الغائب. وهذه المعتقدات هي نقاط الاتصال بين

المذهب الشيعي وبعض الطرق الصوفية. وكثير من المتصوفة يبجّلون عليّاً والأئمة الاثني عشر مثلما سنرى (Arjomand, 1984: 66-84). كما تأتي هذه المعتقدات أيضاً في قاع العداء للتصوف عند التيار السائد لعلماء السُّنة والشيعة معاً. ومن ثَم، ليس من المستغرب أن نرى ذلك خرقاً للتشديد القويم على انتهاء النبوة، وهو ما يعرّض سلطة رجال الدين أيضاً للشكّ.

الحسين ومذهب الاستشهاد

تمثّل رواية استشهاد الحسين في كربلاء سنة ٦٨٠ «الأسطورة المؤسّسة» للثقافة الشيعية، والتي نسجت حولها موضوعات كثيرة أخرى. فاستشهاد الحسين وحاشيته تحيى ذكراه في شعائر الندب في شهر محرّم، وخاصة في العاشر منه، **عاشوراء**، يوم موت الحسين. وكثير من تقويم الشيعة يدور حول هذه الأحداث والشخصيات، التي تميّز الثقافة والشعائر الشيعية عن تلك الموجودة عند نظرائهم السُّنة. وتتميز الشعائر بالمسيرات وجلد الذات وإعادة سرد الخطباء للأحداث الدامية ومعاناة أهل البيت، مثيرين البكاء والنحيب وضرب الصدور، وهناك مسرحيات انفعالية حول هذه الأحداث تجري في بعض الأماكن. بالإضافة إلى مساجدهم، فإنّ الشيعة أيضاً لديهم **الحسينيات** وهي قاعات للتجمّع مكرّسة لشعائر إحياء الذكرى. وقد أصبحت كربلاء بوصفها موقع الاستشهاد موقعاً مقدّساً، وضريحاً للحسين. وتقول الأسطورة إنّ رأسه رُدّ إلى جثته ودفن في موقع الضريح بعد أربعين يوماً من موته، وهي مناسبة لمزيد من التجمّعات والشعائر في مكان الضريح، وتسمّى **الأربعين** أو **ردّ الرأس**. والمثير للفضول أنّ المصريين السّنة يتبنّون أسطورة مضادة تؤكّد أنّ رأس الحسين قد جيء به إلى القاهرة ودفن في موقع مسجد الحسين، وهو أثر مركزي في المدينة حتّى يومنا هذا. وأصبح الحسين هو **سيد الشهداء**، ليس عند الشيعة فحسب، بل كذلك عند كثير من السُّنة الأتقياء. ولكن المذهب المرتبط باستشهاده والشعائر كذلك يقتصر إلى حدٍّ كبير على الشيعة، على الرغم من أنّ بعض المتصوفة السُّنّة يحتفلون به كذلك.

لماذا ذهب الحسين إلى موته في كربلاء؟ بوصفه الإمام، ويتمتع بالإلهام الإلهي ومعرفة الأمور قبل وقوعها، ألم يفترض به أن يعرف ما كان ينتظره؟

هذه أسئلةٌ طرحها مفكّرون وعلماء دينيون، خاصة في الحقبة الحديثة، وتعدّ الإجابات المتناقضة مؤشّراً على المواقف المذهبية، بتحميلات أو تضمينات سياسية (Enayat, 1982: 181-194). وتفيد الرؤية التقليدية أنّ استشهاد الحسين كان مقدّراً، كجزء من تاريخ الكون الذي يكتمل بمجيء المسيح. تربط القصص أنه عند خلق آدم، جال العالم وجاء إلى موقع كربلاء، حيث غمره حزن كبير، ووضع قدمه على حجر جعله ينزف، أوحى الله له آنذاك أن السبب في حزنه وإصابته هو استشهاد أحد من ذراريه الأعزاء، ويبكي آدم ويلعن يزيد (Fischer, 1980: 26). ومن ثَم، فإن الحسين، وَفق هذا التصوّر، هو فداءٌ مقدّر، مثل المسيح، الذي مات من أجل البشرية، ومن أجل الحقّ وضد الشرّ والطغيان. وعبر البكاء والنحيب عليه، يشارك المؤمنون في هذه التضحية والفداء، ويرفض المفكّرون الشيعة الحداثيون، خاصة أصحاب التوجُّهات السياسية هذه الرؤية لمصلحة رؤية أخرى عن حسينٍ ناشطٍ (Enayat, 1982: 181-194). فقد سار بجيوش ضدّ الغرباء بغيةَ ضرب مثال في محاربة الطغيان والشر، ومن ثَم، فهو ملهم لجميع الإصلاحيين والثوريين الذين يتحدّون القمع والظلم. تلك هي صورة الحسين التي قدّمها علي شريعتي الراديكالي (ت. ١٩٧٧) الذي مهّدت أفكاره السبيل للثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ (Richard, 1995: 33-34). هاتان هما «الصورتان عن الحسين» في مخيّلة المؤمنين والمنتحبين (Hegland, 1983). وتعتبر صورة الحسين الفادي الذي يشفع لمن ينتحب عليه هي الصورة الأكثر شيوعاً وانتشاراً في تاريخ الشيعة؛ إذ يربط المنتحبون معاناة الحسين بمعاناتهم، باكين عليه وعلى أنفسهم، وحاثين الولي على الشفاعة لهم وتخفيف معاناتهم. أمّا الصورة الأخرى للحسين وهي النموذج الثوري، مثلما ذكرنا، قد ظهرت حديثاً في البنية الأيديولوجية للمذهب الشيعي بوصفه أيديولوجية ثورية، مثلما رأينا في حالة الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ (Fischer, 1980: 12-27).

الانشقاقات الطائفية

تؤدّي النزاعات حول استخلاف الأئمة إلى مزيد من الانشقاقات الطائفية وسط الشيعة. فبعد الإمام الرابع، اتبعت فرقة من الفرق زيد الأزياد (ت. ٧٤٠)، تفضيلاً عن الباقر، الذي يعدّ خامس الأئمة الاثني عشر. وهذا ما

أدّى إلى ظهور فرقة الشيعة الزيدية التي أصبحت بارزة في اليمن وأجزاء أخرى من الجزيرة العربية. وكان الأئمة الزيديون (دون كسر للتعاقب) حكام اليمن حتى أواسط القرن العشرين.

كان الانشقاق الحرج في استخلاف الإمام السادس، جعفر، عندما اتبعته إحدى الفرق، ومن بعده ابنه الكبير الراحل، إسماعيل (سلموا اللواء على أثر ذلك إلى نسل إسماعيل)، وذلك تفضيلاً للابن الحيّ موسى. وقد حظيت الطائفة الإسماعيلية وتفرّعاتها بأهمية كبيرة في العالم الاسلامي في العصور الوسطى. فقد أصبحت جماعة تبشيرية منشقّة، ناشطة ومتمرّدة، في مقابل هدوء تيار الشيعة السائد (Daftary, 1990). وقد جادل أرجوماند (Arjomand) أنّ جعفراً، الإمام السادس، أسّس تيار الشيعة السائد بوصفه مجتمعاً طائفيّاً هو الأهدأ، مشاركاً في المجتمع الأوسع، بل ويخدم الحكومة (اللاشرعية)، بينما يخفي معتقده الحقيقي، وقد فعل ذلك عبر صياغة نظرية عن الإمامة بمصطلحات روحية وفلسفية، موجّهاً إيّاها بعيداً عن الانشقاق السياسي (Arjomand, 1984: 35-39). وقد تعزز هذا الهدوء لاحقاً بمذهب غياب الإمام الاثني عشر (سنفصل لاحقاً)، وشكّل الإسماعيليون في المقابل مجتمعات سرية تخريبية هدّدت سلطة الخلافة العباسية، ثم الأسر العسكرية التركية التي حكمت الشرق الأوسط. أمّا طائفة الحشاشين سيئة السمعة، الكائنة في إيران وسورية، فكانت أحد فروع الإسماعيلية (Lewis, 1967, 2003). والأهم في ذلك أنّ الفاطميين الذين نافسوا الإسماعيلية بسطوا سلطتهم على مصر وشمال أفريقيا (٩٦٩ ـ ١١٧١) (Halm, 1996). وتركوا بصمتهم على فنّ العمارة في القاهرة، وشمل ذلك تأسيس مسجد وجامعة الأزهر القائمة حتّى يومنا هذا بوصفها الأكاديمية الرائدة للإسلام السُّنّي، والتي استولى عليها الأيوبيون السُنّة مع سقوط الفاطميين. وكان انتصار الأيوبيين، أشهرهم صلاح الدين، بداية لاضطهاد الشيعة في مصر وسورية. وبقيت تفرعات من الإسماعيلية حتّى وقتنا هذا بوصفها مجتمعاتٍ طائفيةً، وفي الغالب بمعتقدات وممارسات اعتبرت ابتداعاً وزندقة من وجهة نظر المسلمين السُّنة والشيعة. ويأتي الدروز في سورية ولبنان وفلسطين إحدى هذه الفرق المتفرّعة، وأبرزهم في العالم الحديث هم الإسماعيلية الآغاخانية.

تعرف المذاهب المميزة للإسماعيلية وفرقها **بالباطنية**، وهي تشبه أفكار الأفلاطونية الجديدة التي تعدّ الظواهر الخارجية والملحوظة وكذلك النصوص الظاهرة (من بينها القرآن) جزئية أو محرفة أو وهمية، وأن الحقائق الباطنية أو الداخلية لا يمكن الوصول إليها إلا بالوسائل الصوفية، وعبر الكاريزما الخاصة للشخصيات المقدّسة. ومن ثَم، فإن هذه الحقائق لا يستطيع عامة الناس الوصول إليها، بل تصل إليها تراتبية تتمثل بالطبقة المتعلمة ثم المريدين ثم من لديهم كاريزما وراثية ـ وهم في أعلى مرتبة ـ وهم الأئمة، ولن نصل إلى الحقيقة النهائية إلا مع ظهور الإمام الأخير. ويُنظر إلى أتباع هذه المذاهب بطبيعة الحال من المسلمين التقليديين، سُنّة وشيعة إمامية على أنهم زنادقة ومخرّبون.

المهدية/ الألفية

يمثّل المهدي في لغة الشيعة ومسلمين آخرين، نوعاً من القائد المخلّص. و«عودته» أو ظهوره، متوقّع أن تكون مبشرة باقتراب حقبة من السعادة خارقة للعادة: سلام وعدل ورخاء في العالم، بهدي من قائد ملهم من السماء. وتوقّع يوم الحساب، ويوم البعث، ويوم الفصل بين الأبرار المتقين وأهل النار الملعونين، وحياتهم الأبدية، كل ذلك مذكور في القرآن والأحاديث. غير أنّ فكرة المهدي ضعيفة من دون دليل واضح في النصوص المقدّسة والروايات المختلفة للحديث. فالأحاديث النبوية تؤكّد أنّ مهدياً من عشيرة النبي، سيظهر في بعض الروايات مع ظهور المسيح عيسى ابن مريم أو قبله مباشرة. وتؤسّس هذه الروايات لبعض المعتقدات عند السُّنة في المهدي المنتظر، ولكن بتميّز عن المهدي الشيعي بوصفه ظهور الإمام الأخير، وهو اعتقاد أيضاً يشترك فيه متصوفة كثيرون. وكان ابن خلدون المؤرّخ وعالم الاجتماع من القرن الرابع عشر في شمال أفريقيا قد راجع في **المقدّمة** روايات المهدي بإسهاب، وكان مرتاباً حول صحة الحديث المستشهد به. ورفض الأفكار الخاصة بالمهدي، التي راقت «للدهماء المغفلين» (Ibn Khaldun, 1958: 156-200). وفي المقابل، فإنّ توقّع ظهور المهدي في التقليد الشيعي محدّدٌ بوضوح. فالإمام الثاني عشر، محمّد المهدي، وفقاً للأسطورة ولد في سامراء، العاصمة السياسية للدولة

العباسية، حيث كان أبوه الإمام الحادي عشر حسن العسكري مسجوناً ثم مات مسموماً. واختفى المهدي بعد ذلك سنة ٨٧٤ في سنّ الثامنة لإنقاذه من اضطهاد السلطات، غير أنّ هذا الاختفاء كان اختفاءً صوفيّاً، وقد واصل توصيل إرشاده إلى المجتمع عبر وكلاء حتى موت آخرهم سنة ٩٤١. وتُعرف السنوات من ٨٧٤ إلى ٩٤١ بفترة «الغيبة الصغرى» عندما ظلّ الإمام متواصلاً مع المجتمع، تبعتها الغيبة الكبرى، والتي استمرت حتّى الآن. والإمام الثاني عشر حيٌّ، لكنه غائب، وهو **إمام الزمان** وإمام جميع الأزمنة، وسوف يكشف عن نفسه في نهاية الزمان ويحقّق العدل والنعيم على الأرض (Richard, 1995: 40-48).

الحركات المهدية

ظهرت الحركات الألفية في أوقات مختلفة من التاريخ الإسلامي، ولم تكن مقتصرة على المواقع الشيعية. وقد كان أحد أبرز المهديين على الساحة العالمية هو المهدي السوداني في القرن التاسع عشر (١٨٤٤ ـ ١٨٨٥) الذي حارب القوات البريطانية وأسّس الدولة المهدية إلى أن سادت في النهاية. وكان محمّد أحمد الذي ساد الاعتقاد أنه المهدي زعيماً صوفيّاً يتمتّع بروابط قبلية. وقد شكّل تنظيمه ورفاقه ومراحل حركته بناءً على الأساطير المرتبطة بالنبي محمّد وكثير من الأساطير المرتبطة بظهور المهدي والمسيح (Holt, 1970). وقد كانت هناك انبعاثات مهدية كثيرة في الريف المصري في القرن التاسع عشر. وهي أمثلة على المهدية السُنّية، التي لا تشير إلى **إمام الزمان الشيعي**.

غير أنّ الجيشان الأكثر بروزاً للمهدية كان في إيران القرن التاسع عشر، في سياق شيعي تحديداً (Bayat, 1982; Arjomand, 1984: 253-257)؛ إذ كانت الدولة القاجارية (١٧٧٩ ـ ١٩٢٥) ضعيفة وغير مركزية، مع وقوع سلطات واسعة في أيدي النخب المحلية، من بينهم **المجتهدون**. وقد أدّى التدخّل الأوروبي، بخاصة بريطانيا وروسيا في الأساس إلى تفكك في نظام الحكم المفتّت هذا. وجاء جزء من الاستجابة متمثلاً في كثير من الحركات التي جمعت أفكاراً دينية مع طموحات إصلاحية، موجّهة في الغالب ضد مؤسسة العلماء الدينية، التي كان ينظر إليها على أنها متخلّفة وظلامية. كانت بعض هذه الحركات عبارة عن جماعات سرية، مثل المحافل الماسونية. وكانت

أخرى حركات دينية بعناصر مهدية قوية، أبرزها الفتنة **البابية** (Cole, 1998: 17-48؛ إذ أعلن السيد علي محمد الشيرازي (١٨١٩ ـ ١٨٥٠) تاجر من شيراز، نفسه **الباب** إلى المهدي، ثم صرّح أنه هو في الحقيقة المهدي. وقد نادى بالعدل والحرية، وهاجم رجال الدين واستبدادهم الديني، كما نادى مع أخته بتحرّر المرأة من الروابط التقليدية، وبصفته المهدي، استطاع الاستغناء عن قانون رجال الدين وَوَضَعَ سنناً جديدة، وقد لاقت هذه الحركة تأييداً واسعاً وسط الطبقات الدنيا من الحضر، وكما كان متوقعاً ألقت السلطات القبض على الشيرازي وحكم رجال الدين عليه بالإعدام بتهمة الزندقة. انخرط أتباعه بعد ذلك في فتن عنيفة عمّت مدناً كثيرة، ثم نفّذ فيه حكم الإعدام. وانشقّت الجمعيات السرية من أتباعه إلى فرقٍ؛ أنجحها كانت الديانة البهائية، التي أسّسها سنة ١٨٦٣ ميرزا حسين علي النوري (١٨١٧ ـ ١٨٩٢)، الذي عرف باسم بهاء الله. وقد نفي في نهاية المطاف إلى بغداد في عهد الحكم العثماني، حيث واصل دعوته البابية، وطوّر بهاء الله تدريجيّاً رؤيته الخاصة به من المهدية الأكثر سلمية وحداثة، وأعلن نفسه المهدي المنتظر، وهو ما تسبّب في خلاف مع أخيه صبحي أزل الذي كان على رأس المتبقين من البابيين. وقد جذبت الحداثة والإصلاح والسلمية والأممية (إذ أعلن صلاحية الديانات كلها وتقاربها) تلك التي تحلّت بها التعاليم البهائية كثيرين في إيران وبعض الأراضي العثمانية. وأصبحت البهائية ديانة عالمية، تنتشر مجتمعات أنصارها في الشرق الأوسط والهند والغرب، ولكن اضطهادها استمر في الأراضي الإسلامية بوصفها زندقة حتى يومنا هذا (Cole, 1998: 17-48).

برزت المهدية ضمن السياسة الحالية في الشرق الأوسط، وقد لاحظنا إحياء المهدية في سنوات الاضطراب أواسط القرن التاسع عشر في إيران والسودان. فالاضطرابات العاصفة في العراق بعد الغزو الأمريكي أثارت بالمثل طموحات ترتبط بفكرة الألفية، الفكرة التي تضم موضوعات توضع أيضاً في الحسابات السياسية. ففي العراق، كانت القناة الرئيسة لهذه الطموحات والموضوعات هي جيش المهدي التابع لمقتدى الصدر (International Crisis Group, 2006). وهي حركة شعبوية وميليشيا، جذبت إليها في الأساس الفقراء والمحرومين من المشاركة السياسية من شباب الحضر، والجيل الثاني من المهاجرين من المنطقة الأكثر فقراً وعزلة في أهوار جنوب

العراق. وكان زعيمهم مقتدى الصدر يفتقد إقرار المؤسسة الدينية التي تحداها، واعتماداً على نسله الذي يمثّل حظوة من خلال أبيه وعمه، كلاهما شخصية مهمة في التحوّل السياسي في المذهب الشيعي الحديث، وكلاهما قُتل على يد صدّام حسين. وفي هذا السياق فإنّ الثيمات المهدية تخدم بوصفها موقفاً يمكن من خلاله أن يهمل الصدر وأتباعه إن لم يرفضوا سلطة المؤسسة. وتعني جاذبية سلطة المهدي وتوقّعات ظهوره الوشيكة (بتلميحات عن تواصل خاصّ) أنّ السلطة التقليدية للنصوص القانونية والشعائرية لا ضرورة لها.

ويمكن ملاحظة حسابات سياسية شبيهة خلف المطالبات المهدية للرئيس الإيراني أحمدي نجاد (المنتخب عام ٢٠٠٥). فشعبويّته الراديكالية لم تنل رضى مؤسسة الدولة الدينية التي يمثّلها خامنئي، المرشد الأعلى، وكذلك رجال الدين المحافظون. وهو ليس لديه سلطة دينية لتحدّيهم على أرضيتهم؛ لذا كانت إنذاراته المتمثلة في التواصل المباشر مع الإمام المختفي وعودة ظهوره هو ما أتاح له التقليل من شأن السلطات التي اصطفت ضده. فلو كان لديك خطٌّ مباشر مع سلطة ملهمة من السماء، لماذا تزعج نفسك برجال الدين الأرضيين؟

الصوفية والطائفية

تتنوّع معتقدات الصوفية ونماذجها وتنظيمها تنوّعاً واسعاً. بعضها مسالم وعميق التفكير، وبعضها متشدد ومسلّح؛ وبعضها الآخر عبارة عن مذاهب فكرية وجمالية معقدة، وأخرى ساحرة وكاريزمية؛ وبعضها «تقليدي» وحريص على الالتزامات الشعائرية والشرعية، وبعضها الآخر ابتداعي وتوليفي (الأقرب إلى الإسلام الطائفي). ولكن في جميع الحالات تشكّل الطرق الصوفية نماذج من التنظيم الاجتماعي، والسلطة والتضامن. وفي بعض الحالات نجدها متداخلة مع تنظيمات أخرى، مثل النقابات الحرفية، والأحياء الحضرية. وفي حالات أخرى نراها تتصرّف كالجمعيات السرية وكوسائل للمكيدة السياسية، والطرق الصوفية عموماً لا تعتبر طائفية بحد ذاتها؛ لأن المنتمين إليها هم في الشائع مسلمون سُنّة، مع ارتباط بعضهم بالمذهب الشيعي الاثني عشري أو الإسماعيلية. وعلى الرغم من ذلك، فإن

كثيراً من الطرق السُّنية الرسمية تنخرط في معتقدات وشعائر كانت أقرب إلى الثيمات الشيعية والعلاهية. والمثال البارز على ذلك هي الطريقة البكتاشية في العالم العثماني (Birge, 1937).

البكتاشية والعلاهية

ثمّة موضوعات دينية شائعة، تشمل الإخلاص لعليّ ونسله، وهي سمة في كثير من الديانات التوليفية والابتداعية في الأناضول، وكردستان، ووسط آسيا والبلقان (ما كان يسمّى «العالم التركي - الإيراني»). وهي تضمّ عناصر من الإسلام جنباً إلى جانب مسارات من الشامانية التركية، والمانوية (Manichaeism) الإيرانية، ومعتقدات فولكلورية مختلفة (Van Bruinessen, 2000a: 245-302). ومن الناحية التاريخية نجد أن هذه الديانات التوليفية دبّت الحياة في اجتياحات قبلية جاءت بالأسرتين العثمانية والصفوية إلى السلطة. فقد كانت جيوش الصفويين معروفة باسم القزلباش (Qizilbash) [ذوو الرؤوس الحمراء]، على أساس القبعات الحمراء التي كانوا يعتمرونها. وقد استمرّت هذه التسمية حتى وقتنا الحاضر لتصف مجتمعات علوية طائفية مختلفة، يتراوح نطاقها بين أفغانستان وألبانيا وبلغاريا.

تحت الحكم العثماني، كانت الطريقة الصوفية البكتاشية المذكورة آنفاً متبنّاة من قِبل الإنكشارية، وهي قوة عسكرية شكّلت الدعامة الأساسية للإمبراطورية في ذروتها. وكانت المعتقدات البكتاشية تشبه كثيراً معتقدات القزلباشية والعلاهية في الأناضول. وقد مجّدوا مذهب عليٍّ، والأئمة الاثني عشر، وكذلك الولي المؤسّس لهم حجي بكتاش، الذي يعزون إليه الصفة الإعجازية الأقرب إلى الإلهية، وهو شخصية رمزية مهمة في تأسيس أساطير الأسرة العثمانية في القرن الرابع عشر. وعلى الرغم من ذلك، سرعان ما نأى السلاطين العثمانيون بنفسهم وإدارتهم عن الديانة الابتداعية والكاريزمية لصالح التقليد السُنّي وجهازه الشرعي. وعلى الرغم من ذلك، فإن المعتقدات والممارسات الابتداعية قد استمرّت في الطرق الصوفية التي انتمت إليها عناصر رفيعة في مجتمع البلاط لردح طويل من تاريخهم. وكانت الطريقة المولوية (الدراويش الدوارة) هي طريقة البلاط والمجتمع الرفيع، بينما كانت البكتاشية هي طريقة التضامن. وكان عند كلٍّ منهما مكانة خاصة

للتعاطف مع علي والحسن والحسين وفاطمة وكثير منها استمر حتّى يومنا هذا في طقوس الانتحاب على الحسين وشهداء عاشوراء، غير أنّهم جميعاً رسميّاً من السُّنة. ولو كان الجنود والقادة الإنكشارية ينخرطون في احتفالات تمجّد علي ونسله، وفي ممارسات صوفية تشهد موسيقى ورقص وشرب ومخدّرات (وهو مرفوض بشدة في الإسلام التقليدي، سُنّة وشيعة)، ولكن وضعهم الشرعي، فيما يتعلّق بشؤون الأسرة والميراث والملكية كان هو وضع السُّنّة العاديين.

العلاهية هي ديانة عدد كبير من الشعب التركي (تقدر بنحو ١٤ ـ ٢٠ مليوناً أو ٢٠ ـ ٣٠ في المئة من إجمالي عدد السكّان) والأتراك الإثنيون والأكراد (Van Bruinessen, 1996; Shankland, 2003). ولديها تشابهات شديدة مع البكتاشيين، خاصة قداسة حاج بكتاش ومكانته (الذي يعدّ ضريحه في شرق الأناضول مقصد للحجّ). ولكنه مجتمع طائفي بوضوح، متميّز عن السُّنة بمعتقداته وشعائره وتنظيمه الاجتماعي (Van Bruinessen, 1996). كانت المجتمعات العلاهية معظم الوقت من الفلاحين في مناطق جبلية نائية، يحكمها زعماء دينيون مجتمعيون زعموا أنّ لديهم معرفة ونصوصاً باطنية، وهذا هو النمط العام من المجتمعات الطائفية الابتداعية في المنطقة، التي بقيت حتى يومنا هذا، متحدّية عداء السلطات السُّنية والشيعية واضطهادها، في الغالب بفضل عزلتهم الجبلية، وفي بعض الحالات البراعة العسكرية. وقد جعل العالم الحديث من الدولة القومية وانتشار التعليم من هذه الديانات أقل قابلية للحياة، مع وجود ميل لدى هؤلاء الطائفيين إلى التحول إلى جماعات عرقية بطموحات سياسية.

الطائفية في السياسة الحديثة

أثارت الثورة الإيرانية سنة ١٩٧٩ مسألة الإقحام السياسي للمذهب الشيعي. وقد تم الجدال حول كون تحدي شرعية الحكم الدنيوي متأصلاً في **ولاية الفقيه** وهو ما تجلّى بحد ذاته في أيديولوجية الثورة الراديكالية. على الرغم من ذلك، فقد رأينا أن المجتمعات الشيعية وعلى مدى طويل من تاريخ وجودهم، كانوا هادئين سياسيّاً، ولديهم منطقٌ دينيٌّ لهدوئهم. فلم تكن أيديولوجية الثورة شيعية إجمالاً، بل بنية خاصة من المذهب فيما يتعلق

بتلك اللحظة في التاريخ الإيراني. والحقيقة أنّ كبار رجال الدين التقليديين في المذهب الشيعي في إيران والعراق وغيرهما كانوا مرتابين إن لم يكونوا ناقدين صراحة لبناء الخميني للنزعة الشيعية في مذهبه ولاية الفقيه، إلى حد أنه في غياب الإمام، فإن الفقيه العادل هو السلطة السياسية والدينية العليا في المجتمع (وهي هنا محددة بالدولة القومية) (Zubaida, 1993: 1-37). وقد زوّد هذا المذهب رجال الدين الإيرانيين بتبرير تولي سلطات القيادة في الدولة والاقتصاد. ولكن موت الخميني في عام ١٩٨٩، حرم هذا المذهب تدريجيّاً من سطوته، تلك السطوة المفتقدة في خلفائه. فكثير من الإيرانيين، ولا سيما الأجيال الشابّة، أصبحت ترى هذا الحكم حيلة شريرة من رجال الدين المتعطّشين للسلطة والفاسدين.

سياسة الطوائفُ والسياسة المجتمعية

لا ترتبط سياسة الطائفة دائماً بالدين بالتحديد، بل بالطائفة بوصفها «علامة عرقية» على الحدود المجتمعية ومصالحها. فالتضامن والتوتّرات بين السُّنة والشيعة لا تنبثق دائماً من التشابه أو الاختلاف الديني، وكثير من الأعضاء «العلمانيين» في هذه المجتمعات قد تشارك فيها. فالقومية الإيرانية، على سبيل المثال، لديها النزعة الشيعية بوصفها مكوّناً تاريخيّاً ورمزيّاً، في تمييز عن العالم العثماني السُّنّي ومعارضته ومن ثم الجيران العرب السّنة بالدرجة الأولى. وعلى المنوال نفسه، فإنّ العرب الشيعة في العراق والخليج غالباً ما يتمزّقون بين القومية العربية أو العراقية والصلات التي تربطهم بأبناء دينهم الإيرانيين، ولا سيما بعد ثورة ١٩٧٩. وإخلاصهم الوطني غالباً ما يصير محلَّ شكٍّ لدى أبناء وطنهم السُّنة.

تنبني هذه التشكّلات والحدود المجتمعية في صور مختلفة بحسب المواقف السياسية التي تقع فيها. والمثال الجيد على ذلك نجده في العراق في العقود الأخيرة؛ إذ لم يكن السُنّة والشيعة مجتمعات وحدوية عدوانية، بل ضم كلّ منهما شرائح اجتماعية وإقليمية متنوّعة، تتنوّع في مستوياتها من أهل الريف والقبائل إلى طبقة المثقفين الحضر ومجتمعات التجار. كثير منهم، خاصة طبقات الحضر، رفضوا السياسة الطائفية لصالح رؤية وطنية (Jabar, 2003: 41-72; Zubaida, 1991). وعلى الرغم من ذلك، كانت الطائفية

مفروضة عليهم من الزمرة الحاكمة، أي صدام حسين وعصبته العسكرية، التي استندت في سلطتها وأمنها إلى التضامن القبلي والطائفي. فقد توالت سلسلة من الصراعات، أهمّها الحرب الإيرانية ـ العراقية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨)، ثم حرب الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١) والانتفاضات التي تلت هزيمة العراق، وأخيراً الغزو الأمريكي عام ٢٠٠٣، كلها جعلت الحدود الطائفية أكثر حدة، وتجاوزت الطبقات «الوطنية» الحضرية لصالح الشعبوية الطائفية (Zubaida, 2005).

كذلك تعد السياسة الطائفية سمة في سورية، حيث تستمدّ الزمرة الحاكمة سلطتها من تضامن شبكات العلويين، وروابط أكثر تعقيداً مع نخب أخرى في الجيش والتجارة.

يشكّل العلويون/العلاهيون[٤] الذين كانوا في السابق طوائف هامشية مثلما ذكرنا سابقاً ظاهرة سياسية مهمة في بلدان مختلفة. يأتي في هذه الفئة الدروز في لبنان وسورية وفلسطين/إسرائيل، والعلويون (أو النصيريون) في سورية، والعلاهيون في تركيا، واليزيديون في كردستان (بصورة رئيسة في العراق). وقد رأينا أنّ هؤلاء مثّلوا في الأساس ديانات باطنية، وهو ما انحرف عن التزامات التيار السائد من المسلمين ونصوصه، وذلك تحبيذاً لنصوص معينة وشعائر فصلت بين طبقة من الموهوبين الدينيين الذين يتمتّعون بإمكانية الوصول إلى أسرار باطنية وبين عامة المؤمنين الذين يتبعونهم. وقد ميّز الدروز، إجمالاً، بين طبقة دينية وراثية من **شيوخ العقل**، أي الحكماء، وعامة المؤمنين، والذين انقسموا بدورهم بين العائلات الرئيسة والعامة. وقد لا يستمر بقاء هذه الباطنية عموماً مع التعليم العام والانتهاك الأوروبي للمقدسات الباطنية. فهناك عناصر من المعتقد الديني والطقوس في هذه الديانات فقدت أهمّيتها (منع عناصر من التديّن الشعبي، وعبادة الأولياء، والحجّ)، لصالح تضامنها في صورة مجتمعات عرقية. أمّا علويو سورية فقد اتخذ هذا صورة تدعيم التضامن مع الطبقة الحاكمة السياسية والعسكرية، في

---

(٤) علوي هو المرادف العربي للعلاهي باللفظ التركي. وحقيقة الأمر أنهم يشيرون إلى جماعتين مختلفتين: العلويين في سورية في الأساس، ويعرفون أيضاً بالنصيريين؛ والعلاهيين طائفة مختلفة أساساً في تركيا.

صورة عائلة الأسد وشبكاتها. وفي تركيا، يتألّف العلاهيون في الأساس من الفلاحين والأقاليم الريفية، ظهروا في السياسة التركية الحديثة والمجتمع بوصفهم جماعة عرقية تشنّ حملات من أجل الاعتراف والمشاركة السياسية. وقد ظلّ زعماؤها داعمين في الأساس للعلمانية الرسمية للجمهورية التركية، التي يرون فيها حماية لهم ضد العدائية السُنّية (Shankland, 2003). ولكن في واقع الأمر، فإنّ الجمهورية التركية العلمانية تشمل نموذجاً ضمنيّاً من المواطن التركي في صورة المسلم السُّنّي (Cagaptay, 2006)، يجاهد ضد مسعى العلاهيين للمساواة. وقد أفاد أتباع آغاخان الإسماعيليون من أهميته على الساحة الدولية، وشكلوا مجتمعاً عابراً للحدود الوطنية قائماً على الثراء والنفوذ، تساعده الآن الخطى السريعة للعولمة. وأحد التيارات في أوساط الإسماعيليين الذين يدعمهم إمامهم، هو السعي لكسب الاحترام الإسلامي عبر لمحات من الالتزام ببعض عناصر الإسلام العامة. ويمكن العثور على هذا التيار أيضاً في أوساط بعض العلويين والعلاهيين (Van Bruinessen, 2000b).

خاتمة

تعد قضايا الطوائف في الإسلام والانقسامات بين السُنّة والشيعة من القضايا البارزة على الساحة العالمية، وتنسحب على السياسة والثقافات والصراعات الإقليمية والدولية. فالثورة الإيرانية ١٩٧٩ مهّدت السبيل للجمهورية الإسلامية. وقد كان لسياسة هذه الجمهورية وإقرار أفعالها في أراضٍ إسلامية أخرى أصداء متناقضة، عن الوحدة الإسلامية من جانب، وصفتها الشيعية الطائفية من جانب آخر. لقد أطلق الخميني دعوة مدوّية واضحة للوحدة الإسلامية ضدّ الغرب وجدت استجابة سريعة في أوساط كثير من المسلمين السُنّة الراديكاليين المتحمّسين لفكرة الثورة الإسلامية. وفي الوقت نفسه، كانت الجمهورية الإسلامية شيعية بوضوح، تندمج صفتها الطائفية مع القومية الإيرانية. وقد قويت حدة هذه القومية الإيرانية الشيعية مع الحرب الإيرانية ـ العراقية (١٩٨٠ ـ ١٩٨٨)، التي جذب فيها النظام البعثي العراقي العواطف الطائفية السُّنية في لمِّ شمل العالم العربي ذي الأغلبية السُّنية. وكان الحليف العربي الوحيد لإيران هي سورية، التي تحكمها نخبة علوية طائفية على الرغم من الأغلبية السُنّية للسكان. وعلى صعيد أحدث،

في التسعينيات وما مرّ من سنوات الألفية الجديدة، جاء نجاح حزب الله اللبناني الشيعي في التصدي لإسرائيل وتسجيل نجاح ملحوظ، ليحقق رصيداً عند القوميين العرب السُنّة، المعجبين أيضاً بالخطاب الإيراني ضد إسرائيل. وعلى الجانب الآخر، فإنّ الحكومات العربية السُنّية وكثيراً من شعوبها تناصب عداءً شديداً لما يرونه تهديدات إيرانية وشيعية في منطقتهم. وصعود أحزاب شيعية إلى الحكومة العراقية والحرب الأهلية الطائفية هناك غذّت هذا العداء. فالعرب السّنّة يخافون تحالفاً بين عراق شيعي وإيران، مع تعاطف وتأييد للسكان الشيعة في الجزيرة العربية والخليج، مشكّلاً ذلك «هلالاً شيعيّاً» يهدّد العالم السُنّي والأمة العربية. وقد دعمت هذه العدائيةَ العواطفُ الدينية لدى المسلمين السلفيّين/الوهّابيين السائدين في المملكة العربية السعودية، والمؤثّرين بدرجة كبيرة على مستوى العالم السُّني، والذين اعتبروا دائماً الشيعة مهرطقين وأعداء للإسلام الحقيقي. ومن ثَم، أصبحت الطائفية محوراً مركزيّاً في الأبعاد الجيوسياسية لمنطقة الشرق الأوسط. ومع العولمة والإسلام عابر الحدود الوطنية انتشرت هذه العواطف ومظاهر العداء بعيداً وواسعاً في أوروبا وغيرها.

في هذا الفصل قدّمنا مسحاً للتطوّر التاريخي للانقسامات الطائفية في الإسلام وطفراتها. وقد أعيد بناء هذه الانقسامات المستمرة حتى الآن بوصفها عناصر مهمّة في خطابات الحكومة وسياساتها، والقانون والثورة والمواجهات الجيوسياسية. وعلى الرغم من ذلك، ينبغي لنا الالتفات، من وجهة نظر سوسيولوجية، إلى أن الحدود الطائفية ليست خطوطاً «طبيعية» للصراع تنبع من أسس تاريخية عميقة للعقيدة. وأرجو أن أكون قد بينت هنا أن الانقسامات الطائفية، مثلها مثل اختلافات دينية أو مجتمعية، لا تصير مسيّسة ومؤدلجة إلا تحت ظروف معينة، مثل بناء النزعة الشيعية بوصفها أيديولوجية راديكالية من أجل الثورة الإيرانية.

المراجع

Arjomand, Said Amir (1984). *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bayat, Mangol (1982). *Mysticism and Dissent: Socio-religious Thought in Qajar Iran. Syracuse*, NY: Syracuse University Press.

Birge, John K. (1937). *The Bektashi Order of Dervishes*. London: Luzac.

Cagaptay, Soner (2006). "Passages to Turkishness: Immigration and Religion in Modern Turkey." in: Haldun Gulalp (ed.). *Nationalism and Citizenship*. London: Routledge, pp. 86-111.

Cole, Juan (1998). *Modernity and the Millenium: The Genesis of Baha'i Faith in the Nineteenth Century Middle East*. New York: Columbia University Press.

Daftary, Farhad (1990). *The Ismailis: Their History and Doctrines*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic Political Thought: The Response of Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*. London: Macmillan.

Fischer, Michael M. J. (1980). *Iran: From Religious Dispute to Revolution. Cambridge*, MA: Harvard University Press.

Halm, Heinz (1996). *The Empire of the Mahdi: The Rise of the Fatimids*. Translated by Michael Bonner. Leiden: Brill.

Hegland, Mary (1983). "Two Images of Hussein: Accommodation and Revolution in an Iranian Village." in: Nikki Keddie (ed.). *Religion and Politics in Iran*. New Haven, CT: Yale University Press, pp. 218-235.

Holt, Peter M. (1970). *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898: A Study of its Origins, Development and Overthrow*. Oxford: Oxford University Press.

Ibn Khaldun, Abdul-Rahman bin Muhammad (1958). *The Muqaddimah*. Translated by Franz Rosenthal. London: Routledge. Vol. 2.

International Crisis Group (2006). *Iraq's Muqtada al-Sadr: Spoiler or Stabilizer?* Paris: International Crisis Group. (Middle East Report; no. 55).

Jabar, Faleh (2003). *The Shi'ite Movement in Iraq*. London: Saqi.

Lewis, Bernard (1967, 2003). *The Assassins: A Radical Sect in Islam*. London: Phoenix.

Mottahedeh, Roy (1986). *The Mantle of the Prophet: Religion and Politics in Iran*. London: Chatto.

Nicholson, Reynold Alleyne (1921). *Studies in Islamic Mysticism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Richard, Yann (1995). *Shiite Islam: Polity, Ideology and Creed*. Translated by Antonia Nevill. Oxford: Blackwell.

Roy, Olivier (2004). *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst.

Shankland, David (2003). *The Alevis in Turkey: the Emergence of a Secular Islamic Tradition*. London: Routledge Curzon.

Van Bruinessen, Martin (1996). "Kurds, Turks and the Alevi Revival." *Middle East Report*: vol. 200, pp. 7-10.

_______ (2000a), *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*. Istanbul: Isis Press.

_______ (2000b). "Muslims, Minorities and Modernity: The Restructuring of Heterodoxy in the Middle East and South East Asia." Inaugural Lecture, Utrecht University.

Watt, W. Montgomery (1973). *The Formative Period of Islamic Thought*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Zubaida, Sami (1991). "Community, Class and Minorities in Iraqi Politics." in: Robert Fernea and Roger Louis (eds.). *The Iraqi Revolution of 1958: The Old Social Classes Revisited*. London: I. B. Tauris, pp. 197-210.

_______ (1993). *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. 2nd ed. London: I. B. Tauris.

_______ (2003). *Law and Power in the Islamic World*. London: I. B. Tauris.

_______ (2005). "une société traumaise, une société civil anéantie, une économie en ruine." in: Chris Kutschera (ed.). *Le Livre Noir de Saddam Hussein*. Paris: Oh! Editions, pp. 601-628.

Enayat, Hamid (1982). *Modern Islamic Political Thought: The Response of Shi'i and Sunni Muslims to the Twentieth Century*. London: Macmillan.

Nakash, Yithak (2006). *Reaching for Power: The Shi'a in the Modern Arab World*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Nasr, Seyyed Vali Reza (2006). *The Shia Revival: How Conflicts within Islam will Shape the Future*. New York: Norton.

Richard, Yann (1995). *Shiite Islam: Polity, Ideology and Creed*. Translated by Antonia Nevill. Oxford: Blackwell.

Roy, Olivier (2004). *Globalised Islam: The Search for a New Ummah*. London: Hurst.

Zubaida, Sami (1993). *Islam, the People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*. 2nd ed. London: I. B. Tauris.

الفصل الحادي والثلاثون

المحافلُ
المحليةُ والاجتماعيةُ والدينية

نانسي أمرمان

المحافل، في صورتها الأمريكية النموذجية، هي منظمات تطوعية، متعددة الأجيال، محلية، تتألف من أشخاص يعرِّفون أنفسَهم بأنهم جماعة دينية متميّزة وهم ينخرطون معاً في عدد كبير من الأنشطة الدينية. وهم عادة ـ وليس دائماً ـ يرتبطون ببعض التقاليد الكبرى وما لها من جهات دينية ووطنية (أي طائفة). وقد يكون مكان تجمّعهم، أو لا يكون، مبنى معروفاً أنه ديني. لكن المحافل عادة ما تضم مكاناً للاجتماعات المنتظمة وجداول منتظمة للأنشطة الدينية (عادة وليس دائماً أسبوعيّاً على الأقل) (Wuthnow, 1994). ومن واقع عددهم الذي يزيد عن ٣٠٠ ألف محفل، أكثر من ٨٠ في المئة منها بروتستانت، وقد ساعد هذا النمط الأمريكي على تشكيل طريقة تعريف للمصطلح.

على الرغم من ارتباط مفهوم المحفل ارتباطاً وثيقاً بالممارسة الدينية في الولايات المتحدة، يمكن العثور على منظّمات دينية محلية من نوع شبيه في أجزاء أخرى من العالم، وقبل زمن طويل من وجود الولايات المتحدة. والمحافل بشكلها الحالي ربما نشأت مع اليهود الذين تفرقوا في المنفى في بابل عام ٥٨٦ ق. م. فعندما تركوا معبد أورشليم/القدس وراءهم كمركز عبادة، ربما كانوا قد بدؤوا في التجمّع في كنائس للاستماع إلى حديث أنبيائهم، والصلاة، والتماس الدعم المجتمعي. وعلى مدار القرون القليلة اللاحقة، طور الكنيس نموذج مجتمعات العبادة المحلية التشاركية التي أثرت فيما بعد في كل من المسيحية والإسلام (Levine, 2000). وعلى مدار القرون

اللاحقة، أينما كانت المجتمعات الدينية في الشتات، أصبح من الممكن وقوف شيء ما مثل المحفل إلى جانب الأسر للمحافظة على التقليد الديني الذي ينال دعماً ولو طفيفاً من بقية الثقافة.

على النقيض من مجتمعات الشتات هذه، يمكن للديانات السائدة (أو المحتكرة) أن تنظّم إقليماً بأكمله في «أبرشيات» محلية. وهنا يتم تحديد الوحدات الجغرافية، ومن ثم يتعيّن على جميع السكان تقريباً بصورة تلقائية الانضمام إلى عضوية الأبرشية. أمّا الجماعات الممثلة لتقاليد دينية أخرى فليس من المضمون أن يكون تنظيمهم لتجمعهم الديني الخاص بهم محلّ ترحابٍ. فأينما كانت هناك سلطة دينية مقرّة قانوناً، فإنّ هذه الوحدات المحليّة من الأرجح أن تستوعب وظائف علمانية متنوعة نيابةً عن الدولة ـ التسجيل الرسمي للمواليد، والزواج، والوفاة، على سبيل المثال، بل أحياناً إدارة مختلف الخدمات الاجتماعية للسكان. وربما يرتبط هذا الترتيب ارتباطاً وثيقاً بالكنيسة الكاثوليكية في أوروبا وأمريكا اللاتينية، لكنه توصيف أيضاً وبالدرجة نفسها لكثير من البلدان الأوروبية البروتستانتية. بل لقد كان هو النموذج السائد في اليابان الإمبريالية، حيث كانت المعابد البوذية واقعة إلى حدّ كبير تحت نظامية الدولة، وفي بعض الأحيان كان جميع السكان مسجلين في «أبرشيات» المعبد (Horii, 2006).

أينما تكون التجمّعات الدينية ملزمة قانوناً، تصبح المشاركة الفردية مسألة مرتبطة بالمواطنة، وتعبيراً عن الهوية الدينية أو المعتقد (وربما أكثر من ذلك). على سبيل المثال، يؤدي ما يقرب من ٨٠ في المئة من سكان السويد ضرائب كنسية، وهم رسميّاً لوثريون (Sweden, 2005). وعلى الرغم من أنّ كثيرين يرتادون الكنيسة مرة أو مرتين سنويّاً في أي من الآحاد، ستجد أقل من ١٠ في المئة من السكّان في محفل العبادة المحلي. ومثلما هو الحال في كثير من أنحاء أوروبا، فإن المؤسسات الدينية المحلية والوطنية تمنح السكّان المسيحيين ما تسمّيه غرايس ديفي (Davie, 2000) «ديانة بديلة» (vicarious religion). ومن ثَم، تمثّل المحافل حضوراً رمزيّاً قيّماً ونقطة طمأنة جماعية في أوقات الشدة. وهي مدعومة من صناديق جماعية لخير الجميع، لكنها أيضاً تعدّ نقاطاً مهمة للمشاركة الدينية الشخصية المستمرة لجزء صغير من السكّان.

والجدير بالملاحظة هنا أن «الدين» في كثير من أنحاء العالم، لم يحظَ قط بالصورة التنظيمية الرسمية المنفصلة التي يفترض أنها موجودة في الغرب (Beyer, 2003). فالناس ينخرطون في طقوس المرور، وطقوس الاستشفاء، وتمجيد أمواتهم، أو استدعاء قوة خارقة للطبيعة ـ فرديّاً وجماعيّاً ـ بطرائق شكّلتها إيقاعات الحياة اليومية والموسمية. حتى إننا اليوم نجد الناس في جميع أنحاء العالم يتجمّعون من أجل دراسة جماعية، وصلاة، وطقوس من جميع الأنواع التي تجعل منهم مادة صعبة على التوثيق في مسح رسمي أو اجتماعي علمي. وبعض «المنظّمات» الدينية المحلية تتشابك مع الممارسات اليومية لمجتمع بأسره أو تحدّد هُويّتها بحسب أتباع أحد المعالجين أو ربما نبي ما. كما أنّ بعض تجمّعات الجماعات الدينية تحدث في الفضاء الإلكتروني (Brasher, 2001). وسوف تستمر طريقة تجمّع الناس في التغيّر، وتتواصل في ذلك عملية إعادة تشكّل الطريقة التي يتشارك بها الناس شعائرهم الدينية مع الآخرين؛ أما التجمّع من أجل أغراض روحية فمن المرجح أيضاً أن يستمر.

في أماكن مختلفة، تتحدّد التجمّعات أساساً من واقع ما يفعله المهنيون الدينيون فيها. فهناك مناطق معزولة من البارعين الدينيين المتفرغين ـ رهبان وراهبات، وقساوسة معابد، وطلاب دين في مختلف أشكالهم الدينية. وهنا نجد شيئاً من التذبذب المعتاد بين الحياة العلمانية والواجب المقدّس الذي يميّز محافل عامة الناس. وبعض هذه الجمعيات الكاثوليكية الرومانية تسمّى «محافل» (congregations)، لكنها في اللغة العامة يرجّح نعتها بمصطلح «الطرق» (orders) و«أديرة» (monasteries) وما شابه ذلك. والمحافل ـ بالمعنى المعتاد للمصطلح ـ هي أماكن يتجمّع فيها عامة الناس.

أحياناً يتجمّع هؤلاء الناس على شيء آخر غير التقويم الأسبوعي ولأداء طقوس دينية معينة مع أي تجمع من الزملاء الأنصار ممكن أن يظهر. من الأعياد إلى الشعائر الموسمية إلى الحج، يتجمّع بعض المتدينين في ضريح ولا يتوقّعون فعل شيء معاً أكثر من القيام بواجباتهم الدينية (Kurtz, 1995). وهم إما من المناصرين أو الحجيج لكنهم لا يشكّلون في النهاية أعضاء. ويعرف «محفلهم» بالمكان والطقوس أكثر من تعريفه بالعلاقات بين الناس المتجمعين هناك. وهذا، مع ذلك، ما يميز طريقة أخرى من طرائق التعبير

عن الدين في التجمّع الديني لأشخاص مؤمنين؛ إذ بمجرد استقرارهم في ثقافة محلية، قد يكون هؤلاء المتجمعون حول ضريح، في الحقيقة، أكثر شبهاً بالتجمعات الدينية التي نسمّيها عادة محافل.

تحتل صلاة الجمعة في بلاد المسلمين مكاناً بين نمط التجمعات الطقوسية المؤقتة والمجتمع الديني المستقر، فالمساجد لا تضم عادة قوائم وسجلات عضوية للبرمجة الاجتماعية: المؤمنون ببساطة يُنتظر منهم التوقف (عند أقرب مسجد أو في المنزل أو العمل) عندما يسمعون الأذان. وعلى الرغم من ذلك، فإن صلاة الجماعة تحظى بقيمة عالية، فيما تعبر صلاة الجمعة وخطبتها عن الإخلاص لله والمثل العليا للجماعة المتجمعة وقضاياها (Fluehr-Lobban, 1994). وليكون المسلم صالحاً عليه التجمع في هذه الأماكن للصلاة والدرس، حتى لو كانت العقيدة في ثقافات المسلمين معززة بواسطة نسيج متكامل من المؤسسات الاجتماعية التي تقف وراء المسجد المحلي. فخارج بلاد المسلمين، غالباً ما تأخذ المساجد صورة «المحافل» الكامِلة، مع دور الأئمة الذي يشبه كثيراً دور غيرهم من رجال الدين المحترفين (Smith, 1999).

في حقيقة الأمر، ثمة تجمعات أشبه بالمحافل في كثير من التقاليد لا يعتقد عادة أنها في منزلة «المحافل»؛ إذ ينظم العابدون أنفسهم في جماعات تتولّى مدى واسعاً من الوظائف الدينية وتضم عضوية أكثر اتساقاً، وبنية وتقويماً. فكلاً من الآريا سماج (Arya Samaj) والراشتريا سوايام سيفاك سانغ ((Rashtriya Svayamsevak Sangh (RSS))، على سبيل المثال، هي حركات تجديد هندوسية تتولى تنظيم جماعات محلية حول أهداف اجتماعية وخيرية وسياسية، وكذلك حول العبادة الدينية (Gold, 1991). وعندما يسافر الهندوس خارج بلادهم، فإنهم يميلون إلى تشكيل جمعيات محلية حيث يمكن لأسرهم ممارسة العبادة، والتعلم، وتعليم أطفالهم الأغاني والقصص عن تقاليدهم (Kurien, 1998; Williams, 1988). وسواء كانت هذه الصورة من صور التجمع مفروضة من ثقافة غريبة (بل حتى بروتستانتية) أو ناتجة بصورة أكبر من تطور محلي، يجوز توقّع أن يشترك «المحفل» الناتج على الأقل في بعض النماذج الاجتماعية مع التجمعات الدينية المحلية في أماكن أخرى. وكما يرى ستيفن وارنر (Warner, 1994)، يوجد في الولايات

المتحدة «نزعة محفلية حقيقية» تشكّل توقّعات جميع الجماعات الدينية التي تنظّم نفسها هناك.

ومن ثَم، تتنوع العناصر الرئيسة التي تحدّد المحافل، بين عناصر محلية واجتماعية ودينية؛ فصفتها المحلية هنا تعني أنها حتى في حال تمثيلها لتقاليد ما أوسع، فإنها تعكس الثقافة الخاصة للمكان القائمة فيه (حتى لو كان هذا «المكان» على شبكة الإنترنت)، أمّا صفتها الاجتماعية، فتعني أن العلاقات الإنسانية، في ثرائها وتعقيدها، هي القوة الدينامية التي تؤدي إلى تشكّل الحياة المحفلية وتطورها وبنيتها. غير أن المحافل، في جوهرها دينية، وهي أماكن ترتبط فيها الأفكار والممارسات بـ«أشياء مقدّسة» يفترض أنها سبب لوجودها (مثلما قد يشير دوركايم (Durkheim, 1964) في تعريفه الشهير للدين). أمّا عن كيفية تجمع ما هو محلّي مع ما هو اجتماعي وديني، فهي مسألة تتشكل وفقاً لما تمليه التقاليد الدينية والتوقّعات الثقافية والقانونية لكل مجتمع عن الطريقة التي يفترض بها عمل المنظّمات الدينية ـ ما قد يسمّيه السوسيولوجيون «القالب المؤسسي». ومن ثَم، وعلى الرغم مما قد يبدو مجموعة محتملة لانهائية من التغيير، ثمّة نماذج متوقعة في التجمّعات الدينية المحلية نسمّيها محافل.

ما تفعلُه المحافل

العبادة

عندما أجرى السوسيولوجي مارك تشافيز (Mark Chaves) مسحاً لعينة كبيرة ممثّلة للمحافل في الولايات المتحدة، سأل بعض الأسئلة الأساسية حول ما يفعلونه، وقد ملأت الأنشطة التي أفادوا أنهم يمارسونها صفحات عديدة. وعلى رأس القائمة وبهامش طويل خَلُص إلى أن المحفل هو نوع من التجمع المعتاد من أجل العبادة (Chaves, 2004). وقد أظهر بحث أجريته أنا هذا النموذج نفسه الذي يبدو أنه عالمي تقريباً، فإذا كانت المحافل لا تفعل شيئاً سوى هذا، فإنها تقدم للناس طريقة للعبادة (Ammerman, 2005a). وفي واقع الأمر أن حتى شكل خدمات العبادة تلك تعد أكثر توقعاً ممّا قد نظنّ: فالأرجح أن تتجمع المحافل ليغنّي أفرادها معاً، وليقرؤوا نصوصاً مقدسة ويستمعوا إلى نوع من الخطاب الروحي (أي عظة) (Chaves, 2004).

قد يتنوع موضوع الغناء وطرقه تنوعاً هائلاً، ولكن يبقى أن التجمّع في محفل ديني من المتوقّع دائماً أن يشتمل على موسيقى؛ إذ إن للروابط بين الدين والموسيقى تاريخاً طويلاً؛ فكثير من الموسيقى العالمية المؤدّاة والمنشورة تدين في وجودها إلى مؤسسات وطقوس وتجارب دينية. ولكن فيما وراء مجال محترفي الموسيقى، يبدو أنّ عامة الناس يميلون إلى عزف الموسيقى معاً، وفي الغالب يخوضون تجربة تلك الأحداث الغنائية بوصفها أحداثاً دينية (Clark, 1991). وبناءً على عمل علماء موسيقى الشعوب وعلماء النفس، رأى ستيفن وارنر (Warner, 1997) أنّ الغناء الجماعي وسيلة ناجعة للترابط والتعالي الروحي. فالإيقاعات والتناغمات التي وجدت وتشاركت فيها الجماعة تردّد أصداءً عميقة في وعي من يشارك فيها، ومن ثَم ليس من المستغرب أن نجد المحافل تعزف الموسيقى (Bellah, 2003). ومن غير المستغرب أن تجد مجتمعات المهاجرين متجمعين لتذكّر أغاني الوطن وتعلّمها (Kurien, 1998). وليس من المستغرب أيضاً أن تكون الخلافات على الموسيقى هي في الغالب في صميم الصراعات المحفلية (Carroll and Roof, 2002).

ولأنّ العبادة نشاط بالغ التعبير (في معظم التقاليد)، فإنّ مواقع المحافل تصير موقعاً لمجال واسع من الإبداع الثقافي. وفيما وراء الموسيقى، فإن كثيراً من ممارسي العبادة يعبّرون عن أفكارهم الدينية وتجاربهم بالدراما والرقص، فيما تجد كلّ الجماعات الدينية تقريباً نوعاً من الطرائق البصرية في تمييز مساحتها بوصفها مساحة مقدّسة. حتى عندما تستخدم جماعة دينية ما مساحة «علمانية» مستعارة، فإنّ الأثاث الخاص، واللافتات، وأغطية الطاولات يمكن جلبها في كلّ مرة تمارس فيها طقوس العبادة. وقد حاول المتشددون من الكالفينيين وبسطاء التفكير من الكويكرز التقليل من تلك العروض المرئية والفنية، ومع ذلك تظل الرغبة في التزيين قويّة. أمّا عند المسيحيين الأورثوذكس فإنّ ممارسة رسم الأيقونات تعد في حد ذاتها عبادة دينية؛ وكذلك التقوى عند المسلمين تجد لها شكلاً في فنّ الخطّ؛ وفي جميع أنحاء العالم نجد العمارة وفنّ أماكن التجمع الدينية تشكّل جزءاً رئيساً من التراث الثقافي العالمي.

إنّ صفة الحياة المحفلية المحلية والاجتماعية تشكّل بالطبع هذا الإنتاج الثقافي الديني، فموسيقى وفنون وعمارة جماعة محلية أو ثقافية

معيّنة، تمتزج على الأرجح معاً وهو ما يجده المرء في محافل تلك الجماعة (Gallagher, 2005). وقد تميّز الموضوعات والألوان القائمة على المركزية الأفريقية الكنيسة الميثودية السوداء، بينما قد توجد صلة ملحوظة بين أبرشية أسقفية ثرية وقاعة سيمفونية. وقد تصفق جماعة «جيل طفرة الإنجاب»(*) (Baby Boomers) ويغنون كما لو كانوا في حفلة روك، بينما يعكس ديكور أبرشية مكسيكية أصول أعضائها. فعمارة أي أبرشية ريفية قد تبدو غريبة في حيّ حضري، لأنّ التعبيرات المادية عن حياة المحافل تجسّد ما هو محلّي وديني (Williams, 1997).

التربية الدينية

ما وراء العبادة توجد معظم المحافل أيضاً لتمرير التقاليد الدينية إلى الأجيال اللاحقة وذلك إلى جانب تشجيع ممارسات الكبار. والميل إلى التشكيل الديني للأطفال هو في الحقيقة دافع قوي لمشاركة الكبار (Marler, 1995; Brown and Hall, 1997). ومن هنا نجد كثيراً من المحافل ترعى مدارس خارجية دينية لأطفالها (وأينما تمتّعت الديانة بمكانة رسمية في الأمة، فإنّ التربية الدينية قد تحدث في مدارس ترعاها الدولة)؛ ولكن إلى جانب التعليم الرسمي، فإنّ التنشئة الاجتماعية الدينية الروتينية تحدث في المحافل المحلية والمنازل. فالعظة الأسبوعية عادة ما تستهدف الكبار في الأساس، أمّا «مدرسة الأحد» وغيرها من الأنشطة الأسبوعية، فهي مكرّسة لتعليم الأطفال.

والعظة هي ـ عادة ـ جزءٌ من طقس العبادة الأسبوعي، ومن ثَم، فهي فعل تعبيري وتعليمي في الوقت نفسه. وفي كثير من المحافل، لا تقل إسهامات الكورال عن أي أداء فني، فيأخذ أحياناً شكل الإنتاج الأدبي الشعري أو مقطوعة مؤثرة من خطاب أو إبداع ارتجالي لغناء «النداء والإجابة» (call and response) (مثلما الحال في كثير من الكنائس الأمريكية الأفريقية)، أو قد تكون محاولة بسيطة لتعليم المؤمنين المبادئ الدينية.

(*) مواليد فترة ديمغرافية شهدت طفرة مواليد بعد الحرب العالمية الثانية بين عامي ١٩٤٦ و١٩٦٤ في الولايات المتحدة. للتفاصيل انظر موسوعة ويكيبيديا تحت عنوان "Baby Boomers" (المترجم).

وعادة ما يحصل الكاثوليك على عرض مختصر للقراءات المعتمدة للنصّ المقدّس في يومنا، بينما يميل البروتستانت في كثير من الكنائس الإصلاحية إلى الحصول على دراسة أكثر توسّعاً للنصوص الإنجيلية نفسها. ويوجّه الحاخامات والأئمة نصوصاً مختلفة، لكنهم ينخرطون في جهود متشابهة باستخدام النصوص المقدّسة في تعليم أعضائهم كيفية عيش حياة مستقيمة. وقد يتناولون هم وغيرهم من الوعّاظ قضايا أخلاقية خاصة باليوم، فيما قد يستخدم البروتستانت الإنجليكانيون أيضاً العظة للدعوة إلى دخول الدين. وأينما تجمّع المتدينون في المحافل، يصير من المرجّح أن يستمعوا إلى رسالة أو درس يعلّمهم ويشدّ من أزرهم.

وفيما يتعلّق بالكبار والأطفال، فعلى الأرجح أن تتخذ الدروس التي يتعلمونها في المحفل شكل القصص. وثمّة مذاهب وتعاليم دينية معينة يفترض تعلّمها، لكن المحافل تدور في الأساس حول سرد القصص. والتي يأتي كثير منها من النصوص المقدّسة للتقاليد الدينية، وهي التي تحدّد الأبطال المقدّسين (والأبطال من المعسكر المضاد) والأفعال النموذجية التي تأخذ صورة مثالية، فالأطفال اليهود يتعلّمون عن موسى ومريم، وأستير (Esther) وهامان. ويستمع الأطفال المسيحيون إلى هذه القصص أيضاً، بالإضافة إلى معرفة أمور حول ميلاد يسوع وموته ورحلات بولس التبشيرية. وكل تقليد يذكّر أطفاله وكباره بحياة «القدّيسين» في تاريخه ـ الأشخاص الذين عاشوا وماتوا في سبيل الإيمان. وسرد القصص النموذجية يأتي في صميم ما تفعله المحافل مجتمعة.

وبحكم الطبيعة المحلية للمحافل، فإنها تميل إلى إضافة فصولها الخاصة إلى مخزون القصص الواردة في تقاليدها الكبرى؛ التي هي في الأساس جزء منها. فلا يقتصر الأمر على سرد القصص الشائعة بطريقتهم الخاصة، بل نراهم يضيفون قصصاً تعبر عن التاريخ المقدّس شديد الخصوصية للجماعة المحلية نفسها (Wind, 1990). وتعدّ القصص حول تأسيس المحفل المحلي، أو أوقات البلية والنصر، أو عن القديسين المحليين في منزلة مهمة للغاية للثقافة المحفلية. فهذه الروايات مثل تلك المأخوذة من النصوص المقدسة، تخبر أعضاء المحفل عن كنههم، وكيف ينبغي لهم التصرف، وإلى أين ينتمون في الدنيا والأنظمة الكونية.

وتعدُّ المحافل، بالتساوي مع الأسر والعائلات، فاعلاً أساسيّاً للتنشئة الدينية في أماكن ظلّ الدين فيها منفصلاً عن ثقافة متكامِلة تحمل معانيَ وممارسات دينية في نسيج الحياة اليومية لكل شخص وفي طياتها. وقد تكون المدارس الدينية عنصراً مهمّاً، ولكن أينما يكون الدين خياراً طوعيّاً تصبح المحافل والأسرة هي المؤسسات الأرجحِ أن تكون مواقع يحظى فيها الاختيار بالدعم وفي الوقت نفسه يتخذ شكلاً مميزاً. كما أنها تعلّم أعضاءها القصص وتدرب المشاركين في ممارسة الطقوس، وتطوّر الإرشادات الأخلاقية للحياة اليومية، فالمحافل والأسر هي الأماكن التي يتعلم الناس فيها كيف يكونون متدينين.

تشكيل الجماعة

إن الصفات التي تتميز بها المحافل من طابع محلي واجتماعي وديني تعني أنها تمثل شكلاً أساساً من التفاعل وجهاً لوجه، ونقطة مهمة في تحديد الهوية والانتماء. وأينما كانت العضوية محددة رسمياً في ديانة رسمية، يصبح من المرجّح للأبرشيات المحلية أن تكون موقعاً أساسيّاً لنشاط مدني وثقافي، بالإضافة إلى الالتزامات الطقوسية. فالكنيسة أو المعبد في القرية أو الحي هو مكان للمهرجانات والاحتفالات، وكذلك الحداد والنصح، وجزء من الانتماء إلى الجماعة هو أن تنتمي إلى موقع ديني في مركزها. حتى في الولايات المتحدة؛ حيث الأبرشيات غير معترف بها قانوناً، غالباً ما يعرف الكاثوليك حيهم باسم الأبرشية الموجودة فيه، عوضاً عن الإحداثيات المدنية أو الجغرافية (McGreevy, 1996)، بينما في نيو إنغلاند يشير المتجمعون إلى محافلهم بوصفها «الكنيسة في ـ». وفي نظر كثير من الناس تكون صفة «نحن» مرتبطة بالعضوية الجغرافية والدينية معاً.

التجربة الأكثر اعتياداً في الولايات المتحدة، حتى عند الكاثوليك، هي اختيار المرء عضويته الدينية، وهو ما يعني أن المحافل تعكس جميع الضغوط نحو «الحبّ للمماثل» (homophily) (مرتبط بالناس المشابهين للنفس) الحاضرة في أي منظمة تطوعية أخرى (Emerson and Smith, 2000). فالناس يعرفون من يشبههم ويشعرون معهم بالراحة ضمن جماعات. وفي انتقالهم من مكان أو مرحلة في الحياة إلى أخرى، فإنهم يسعون إلى

جماعات تشبههم في تجارب الحياة. وقد لا يقومون بتحديد اختيارهم بناء على الطبقة أو العرق، لكن النتيجة غالباً ما تكون كذلك. وللتقاليد الطائفية نفسها مكان مميز في تراتبية المكانة، تنعكس في كل شيء بداية من العمارة إلى أساليب العبادة (Niebuhr, 1929; Davidson [et al.], 1995). ومن المرجح أن يستند الأعضاء الأفراد في اختياراتهم لانتماء معين إلى الشهرة المحفلية المحلية والصور الثقافية المنتشرة التي توحي لهم بالوجهة التي يمكن أن ينتموا إليها. والمحافل الأكثر عزماً وإبداعاً هي فقط القادرة على التغلب على ما قد يعتريها من ميول إلى الانفصال بسبب الطبقة الاجتماعية، والتعليم، والعرق، وخاصة السلالة.

وطالما وُصِف وقتُ العبادة في المحافل الأمريكية بأنه «الساعة الأكثر فصلاً في الأسبوع»، فهي مثلما يصف مايكل إمرسون «حادة في فصل الناس عن بعضهم» (Emerson and Woo, 2006)، وذلك في إشارته إلى أنّ أقل من عُشر المحافل يضم أكثر من ٢٠ في المئة من الحضور من جماعة مختلفة عن الجماعة الإثنية المسيطرة على المحفل؛ وكثير من هذه المحافل تتحول من هيمنة عرقية إلى أخرى. وربما ٢,٥ في المئة فقط من المحافل لديها خليط عرقي ثابت طويل الأمد. والمحافل متعددة الأعراق الأكثر نجاحاً في الولايات المتحدة هي محافل حضرية، يافعة، راقية نوعاً ما (خصوصاً في التعليم)، وقد اختارت التنوع العرقي لنفسها، بدلاً من فرضه عليها بتراتبية طائفية أو بحكم الضرورة. وشباب الجيل الثاني من المهاجرين يميلون إلى أن يكونوا قلب الخليط العرقي؛ أكثر من أن يكونوا جماعات من الأمريكيين السود والبيض. فبعد مئتي سنة من الفصل الإجباري، أصبح من الصعوبة البالغة تجاوز عمق الاختلاف بين الثقافات الدينية السوداء والبيضاء، ولا سيما عندما يشحن هذا الاختلاف اختلافات في السلطة وتقدير الذات وهو الأمر الذي لا يزال يحيط بالعرق في الولايات المتحدة.

أما الجانب الآخر من قصة الفصل هذه، فهو أن المحافل تعد أيضاً مواقع لحماية ثقافات الأقلية والتعبير عنها (Warner, 1999). فكنائس السود تعتبر على نطاق واسع المؤسسة الاجتماعية الأكثر محورية في المجتمعات الأمريكية الأفريقية (Lincoln and Mamiya, 1990)؛ إذ عندما لم يكن أمام

العبيد ونسلهم أماكن متاحة، تجمعوا في الكنائس للعبادة والزمالة. وأصبحت الكنائس والطوائف التي أسّسوها عماد حياة السود المدنية بل وحتى الاقتصادية. فالفضاء المقدّس لحياة المحفل أتاحت الفرص للأمريكيين الأفارقة للراحة والتعبير عن الذات، فيما يتجاوز سيطرة البيض. ويصف عالم اللاهوت روبرت فرانكلين (Franklin, 1994) هذا بوصفه «المكان الأكثر أماناً على الأرض»، الذي يمكن لجميع الأحاسيس، إلى جانب الروح، أن تنخرط تماماً في جماعة مساندة.

أمّا اليوم، فتجد المجتمعاتِ المهاجرة ملاذاً مثيلاً في المحافل التي يشكّلونها. ويمكن للغات المألوفة والأعياد والعادات أن تستمر من خلال جماعة تتجمع من أجل الزمالة بقدر اجتماعها من أجل العبادة (Warner and Wittner, 1998, Ebaugh and Chafetz, 2000). ويميل المهاجرون المنضمون إلى تقاليد الأغلبية الدينية في بلد ما بالأخص إلى تشكيل هوية محفلية حول تقاليدهم العرقية ـ ما يميز محفلهم عن جميع المحافل الأخرى الخاصة بالديانة السائدة هو تحديداً ثقافة المهاجرين العرقية. فالمهاجرون من ديانات لا تمثّل أغلبية، من ناحية أخرى، يشكّلون محافل تأخذ هُويتها في البداية من تلك التقاليد الدينية (الإسلام أو البوذية على سبيل المثال) وقد تشمل تنوّعاً من الأعضاء المهاجرين وغير المهاجرين (Yang and Ebaugh, 2001)، وكذلك مهاجرون من أجزاء متعددة من العالم، ومع وصول الجيل الثاني، يتغيّر خليط الهويات العرقية والدينية مجدّداً. وقد تتراجع أهمية اللغة، وربما يتّسع مجال التعبيرات الدينية، ولكن الروابط مع الآخرين ممّن لديهم تجارب حياةٍ مماثلة قد تبقي أبناء المهاجرين الكبار داخل محافل عرقية (Min and Kim, 2005).

كذلك يعبّر الطعام في كلّ مكان عن الهُويات الثقافية والدينية مثلما هو الفنّ والعمارة، وهو يربط الجماعات معاً بالقوة نفسها التي يحقّقها الغناء. وسواء أكان الطعام كيمتشي (kimchee) الكوري أم «غوسبل بيرد» (دجاج) الذي تتم المشاركة في تناوله في الكنائس الأمريكية الأفريقية (Dodson and Gilkes, 1995) أم الولائم احتفالاً بأعياد بوذية (Cadge, 2005)، فإنه يفصح عن مَن نحن ويقدم فرصة لإنشاء علاقات الجماعة وبنائها (Dahm, 2004; Orsi, 1985). وقد وثّق دانييل ساك (Sack, 2000) دور الطعام في تاريخ تيار

البروتستانت السائد في الولايات المتحدة، مبيناً كيف أن التغيرات في المجتمع شكّلت طرائق تجمع المحافل لتناول الطعام. فمن وجبات الغداء الريفية «على الأرض» إلى الموائد المعدّة بعناية والتي تقف على طهي طعامها نساء الكنيسة إلى ساحات الطعام في الكنائس الكبرى. وقد يبني الناس نظام طهيهم وأكلهم بصور مختلفة، لكنهم لا يزالون يأكلون عندما يجيئون إلى الكنيسة. وعلى أكثر المستويات أساسية، يعبر تناول الطعام جماعة عن روابط الثقة والالتزام بل وينشئها بحكم أنها لازمة للحياة المحفلية.

وتمتد روابط الثقة والالتزام هذه أيضاً إلى الرعاية المتبادلة التي غالباً ما تظهر في المحافل. وهي من ثَم تمثل التعبير الملموس عن ما سمّاه روبرت بوتنام (Robert Putnam) «رأس المال الاجتماعي الرابط» (Putnam [et al.], 2003؛ إذ يهتم الأعضاء برعاية بعضهم بعضاً عند مرضهم، وتقديم المواساة عند الموت والفاجعة، وتوفير أوجه الدعم المادي المختلفة لبعضهم بعضاً. ويأتي الطعام والسكن والعمل والملاذ الآمن من العنف من بين الأشياء التي غالباً ما يعلم الأعضاء أنه بإمكانهم انتظارها من محافلهم (Nason-Clark, 1997). وغالباً ما يصبح الأعضاء مثل أقارب مصطنعين، متبادلين التزامات وخدمات مع أشخاص هم جزء من «أسرتهم» الدينية. ومثلما أوضحت بني إدغل بيكر (Becker, 1999)، ليست كل المحافل تشمل مثل هذه التوقعات من حميمية وتبادل؛ فبعضها يتركز بصورة أكثر حصرية على العبادة أو أنشطة الرسالة، ولكن الدعوة إلى «الجماعة» تأخذ مرتبة متقدّمة في قائمة الأولويات عند جماعات التاريخ الحديث. وفي بعد سكان الحضر عن المجتمعات الريفية المتماسكة تماسكاً وثيقاً، وكذلك عن أسرهم الممتدة من أقارب الدم، فإنهم يجدون صعوبة أكثر في تأسيس شبكة علاقاتهم وصيانتها (Fischer, 1982; Wuthnow, 1998). وتأتي المحافل من بين المؤسسات التي تجتمع من خلالها الأجيال المتعددة حيث بناء الجماعة وتقديم الرعاية.

الرسالة

يمتد موضوع الرعاية المتبادلة في كثير من المحافل إلى ما وراء عضويتها؛ إذ يهتم معظمها بإحداث تغيير في العالم. وهم في ذلك لديهم حسّ بضرورة فعل شيء للآخرين وليس لأنفسهم فقط. وتتشكّل الأهداف

الخاصة التي يسعون لتحقيقها من واقع القصة اللاهوتية التي يسردونها حول أنفسهم. فكل محفل لديه مفهوم حول احتمال تغيير العالم من عدمه، وفي حالة إمكانية تغييره، تتحدّد الأدوار التي يتعيّن عليهم هم و/أو إلههم القيام بها في هذه العملية. فبعضهم يسعى لمشاركة منافع مادية مع ناس بحاجة إلى جعل الحياة الدنيوية أكثر راحة، في حين يشارك آخرون أفكارهم حول الربّ وكيفية العيش، آملين إقناع من هم خارج المحفل بتغيير طرائقهم الآثمة. ويظل هناك أيضاً من المحافل ما يبحث عن طرائق لاستخدام نفوذ المحفل التنظيمية للسعي لتغيير سياسي واقتصادي.

في الولايات المتحدة، تنتشر الدافعية إلى العمل الخيري انتشاراً واسعاً عابراً الخطوط اللاهوتية (Ammerman, 2005a; Chaves and Tsitsos, 2001; Cnaan [et al.] 2002)، فالمحافل من جميع الأنواع من المحتمل أن توفر المأكل والملبس والمأوى وصوراً أخرى كثيرة من المساعدات لأناس من خارج أعضائها، فيما تؤسس بعض المحافل برامج من مواردها الخاصة، لكنها جميعاً تقريباً توفر كذلك موارد لمنظمات المجتمع الأخرى. وحقيقة الأمر أن محافل الأمة، تمثّل صلات مهمة في توصيل الخدمات والأنشطة التي تحسّن من مستوى مجتمعاتهم كمكان للعيش. فبينما تعد المحافل البروتستانتية الرئيسة هي الأكثر نشاطاً وفاعلية في أنشطة تقديم الخدمات في مجتمعاتها المحلية، فإن جميع المحافل تقريباً تتشارك على الأقل في تقديمها الحد الأدنى من الخدمات الخيرية الميدانية. وتتضمن بعض الكنائس الإنجليكانية دعوة إلى الخلاص، ولكن الأنشطة الخدمية حتى بالنسبة إليهم هي ببساطة جزء من فهم المحافل الأمريكية دورها في المجتمع (Ammerman, 2005b).

تقدم المحافل المتوسطة نقوداً، ومتطوعين، وأماكن، وتبرعات عينية، و/أو تخصيص وقتٍ من فريق مُجملُه إلى ستّ منظّمات خدماتية ميدانية مجتمعية (Ammerman, 2002). والمنظمات الشريكة الأكثر شيوعاً هي تلك التي تقدّم خدمات مباشرة لأصحاب الحاجة، مثل مخازن الطعام، ومطاعم الفقراء، ومأوى لضحايا العنف المنزلي، ومئات من التحالفات الكهنوتية التي تنسق المساعدة الطارئة. وهناك روابط أو صلات أخرى تدعم التطور المجتمعي طويل الأجل أو تحقق مناصرة سياسية واجتماعية. وهذا ما يشمل جماعات مثل: مؤسسة هابيتات من أجل الإنسانية (Habitat for Humanity)،

والعصبة الحضرية (Urban League)، وهي جمعية أحياء، ومشروع هايفر (Heifer Project) أو مؤسسة خبز للعالم (Bread for the World). ويبقى هناك محافل أخرى توفّر أنشطة تعزّز حياة المجتمع التعليمية والصحية والثقافية، مثل مراكز رعاية الأطفال، والفرق الكشفية، وبنوك الدم، والجماعات المسرحية. كما توجد جماعات تسمح بالتعبير عن مصالح الأعضاء الخاصة (من الهوايات المفضلة إلى المناصرة) أو تخاطب مجالات من التنمية الشخصية والمساعدة الذاتية.

عندما تسعى المحافل للتعبير عن قلقها حيال احتياجات منتشرة في العالم، فمن المحتمل أن تعمل عبر الطائفة التي هي جزء منها (Ammerman, 2005a). وتميل بعض الملل (الكاثوليك واليهود، وعامة البروتستانت) إلى دعم مشاريع التنمية الاقتصادية، والعمل من أجل العدالة الاجتماعية، والرعاية الصحية، والتعليم، وغالباً بالشراكة مع الجماعات المحلية الأصلية. وبعملها عبر مِلة معينة تكون المحافل المحلية قادرة على جمع موارد لتقديم المساعدة لأناس في أجزاء كثيرة من العالم.

غير أن المشاركة العالمية الأكثر نشاطاً تأتي من القطاع البروتستانتي المحافظ (Ammerman, 2005a)؛ إذ يتراوح العمل هنا من دراسة الكتاب المقدّس إلى اللقاءات الإنجيلية إلى التنمية الاقتصادية والعمل الخيري الذي قد يمارسه آخرون. وتتولى الهيئات ذات الرسالة المرتبطة بالطائفة وكذلك الجماعات الكنسية ذات الأغراض الدينية الخاصة تجميع الموارد وتوزيع المتطوعين ودعم الأشخاص والمشاريع في جميع أنحاء العالم (Hamilton, 2000). ونتيجة لذلك، يتملك أعضاء كنائس محلية كثيرة إحساساً مباشراً بالارتباط بأشخاص ومجتمعات حول العالم. ومن ثَم، فإنّ الصلات العالمية، هي صلات دينية بقدر ما هي اقتصادية وثقافية. وقد وجد البروتستانت الإنجيليون مكانهم منذ فترة طويلة في العالم عبر الدعم والتواصل التبشيري (Robert, 2002).

وتعدُّ الصلة العالمية ببساطة امتداداً للدافع الإنجيلي الذي يلقى تشجيعاً في كثير من الكنائس البروتستانتية المحافظة، ومن هنا تعرّف هذه المحافل «الرسالة» و«الخدمات الميدانية» أساساً في ضوء معانٍ روحية، فهم يريدون

من أعضائهم إخبار الآخرين حول الحقائق الدينية والطريقة الدينية للحياة التي يعززها المحفل. فالقداديس، والتعليم الديني، وغيرها من الأنشطة الكنسية يكون لها في الغالب أهداف إنجيلية أيضاً. وترى هذه المحافل التحول الروحي الشخصي بوصفه خطوة أولى نحو تغيير العالم، وهي ليست بالضرورة «دنيوية» في اهتماماتها؛ ولكن بدلاً من البدء بجهود تغيير البنى الاجتماعية والسياسية، فإنهم يبدؤون بالحياة الفردية (McRoberts, 2003).

وبصفتها منظّمات دينية منظمة محلياً ومتشكّلة اجتماعياً، تجتمع المحافل من أجل العبادة، وتعليم الأطفال والكبار التقاليد، وإنشاء مساحة للجماعة والانتماء، وعمل أشياء خيرة للعالم. فأمور مثل كيفية ممارسة العبادة، والأشياء التي يتم تدريسها، ونوع العمل الذي يحاولون إتمامه في العالم؛ هذه كلها أمور تتشكل عبر إملاءات التقليد الديني نفسه، وكذلك عبر المكانة التي تشغلها في العالم الاجتماعي. فالجماعات العرقية والعنصرية، والناس ذوو التعليم أو الدخل الذي قد يزيد أو ينقص، والناس في المواقع الريفية أو الموجودة في ضواحي المدن أو الحضرية، كلٌّ يشكّل عبادته، وما يقدّمه من خدمات ميدانية، وتعليم، وزمالة بطرائق تستند إلى المبادئ الثقافية المتوفرة لديهم. وحيثما قُيِّدت العضوية بالقانون أو العرف الكنسي فإن تلك الجهود الثقافية والاجتماعية تخفت، ولكن الصفة المحلية والاجتماعية للمحافل دائماً ما تكون حاضرة جنباً إلى جانب الأغراض الدينية.

كيفية تنظيم المحافل

فهمُنا للمحافل بوصفها محلية واجتماعية وكذلك دينية يعني ضرورة الانتباه إلى كيفية تنظيمها، وكذلك إلى ما تقوم به من أعمال، فالناس الذين يتجمعون لأغراض دينية يخضعون لدفع وجذب العمليات التنظيمية تماماً مثل أولئك الذين يتجمّعون لصناعة محرّكات الطائرات، أو عزف الموسيقى، أو تعليم الشباب، فالعادات والقواعد التي ترشد سلوكهم هي نتاج شخصيات معينة تعمل معاً، وكذلك هياكل السلطة التي تعمل في إطارها، والطريقة التي تمارس بها السلطة وتوزعها وسط أعضائها، والطريقة التي تندمج بها في النظام البيئي للمنظّمات مع تغيّرها عبر الزمن. أمّا فيما يتعلق بماذا يفعلون وكيف، فإنه يتشكّل بواسطة خليط خاص من التقاليد الدينية والثقافة المحلية.

على سبيل المثال، يمكن التنبؤ ببعض الأشياء في كل أبرشية كاثوليكية رومانية تقريباً، على الرغم من أن كلّاً منها سيضع بصمته الخاصة حول كيفية صنع القرارات وتوزيع الموارد.

يظهر هذا النوع من التفاعل بين التقاليد والثقافة المحلية بصورة خاصة مع التحرّك المتزايد للمشاركين عبر المواقع والتقاليد. فما يسمّيه السوسيولوجيون «تبديلاً» (switching) يتضمّن الانضمام إلى جماعة دينية من طائفة مختلفة عن الطائفة التي نشأ فيها المرء. وهو ما يشير بالأخص إلى انتقال على سبيل المثال من «أسرة» طائفية معينة إلى أخرى ـ من كاثوليك إلى بروتستانت أو من بروتستانت محافظ إلى عامة البروتستانت (Sherkat and Wilson, 1995). وأينما يقلّ التنوّع في المحافل، يكون هذا التبديل أقلّ انتشاراً. ولكن في نوعية «السوق» الدينية المفتوحة القائمة في الولايات المتحدة، تزداد احتمالية التبديل وتكون أكثر شيوعاً. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ أقلّ من ثلث السكان البالغين، بدّلوا من الطائفة التي نشؤوا عليها ومعظم التبديلات تحدث وسط طوائف متشابهة نسبيّاً ـ من الأسقفية إلى اللوثرية أو من الناصرية إلى المعمدانية، على سبيل المثال (Sherkat, 2001).

بناءً على مستويات الحراك الجغرافي الدالّة والتغيّر عبر مراحل الحياة، فإنّ المحافل المتوسطة في الولايات المتحدة تشمل أعداداً كبيرة من الأعضاء، يعتبر كثير منهم مستجدين نسبيّاً على التقاليد الدينية الخاصة التي يمثّلها المحفل (Ammerman, 2005a). وتتأثر جميع التقاليد الدينية بنفوذ منقول من جماعة إلى أخرى من خلال الانتقال الديني هذا. فكلّ محفل وكلّ تقليد يجب إذاً أن يقرّر كيف ستتحدد العضوية، وإلى أيّ مدى ستكون عملية الانضمام صارمة. وحيثما تشكّلت المحافل تطوعياً تكون المهمة التنظيمية الأساسية هي ضمّ الأعضاء وتحديد متطلبات المشاركة.

مسائلُ الصلاحيات

غير أنّ صنع القرارات لا يقتصر دوماً على كونه مجرد موضوع محلي، فبعض المحافل تقرّ بصلاحية تتجاوز عضويتها. وفي الأنظمة الدينية المعترف بها قانونياً، قد تكون الدولة عاملاً في صنع قرارات المحفل، بتوفير الموارد المالية، وربما الترخيص لرجال الدين، وصيانة المباني، وما شابه ذلك.

وفي إطار التقاليد الدينية نفسها قد تقوم صلاحيات على المستوى نفسه من المركزية والانتشار. فالأساقفة الكاثوليك الرومان، على سبيل المثال، يمكنهم تعيين رعاة والتصديق على موازنات، بل ويحق لهم أيضاً إغلاق أي من الأبرشيات تماماً (Radin, 2006). ومنذ المجلس الفاتيكاني الثاني (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥)، أصبح الأعضاء من العامة المحليين رويداً رويداً ينخرطون في توجيه العمل الخاص بأبرشياتهم، مع استمرار وجود قيود كبيرة على سلطتهم. وبالمثل نجد لدى بعض الطوائف البروتستانتية، ولا سيما الكنيسة الميثودية المتحدة (United Methodist Church) هياكل مركزية للصلاحية (Cantrell [et al.], 1983). فالتراتبيات الكنسية تحدُّ من سلطة المحافل المحلية في التصرف كما تريد.

طوائف وملل أخرى من البروتستانت وكذلك معظم المحافل اليهودية، لديها نظام فضفاض من الصلاحية، فتقف سياساتهم «المحفلية» في مقابل النظم التراتبية التي أشرنا إليها. ووسط جماعات مثل المعمدانيين (Baptists) والمحفليين (Congregationalists) واليهود الإصلاحيين (Reform Jews)، قد توفّر الجهات الطائفية المركزية تدريباً لرجال الدين وعدداً متنوّعاً من المصادر البرنامجية، ولكن يظل من المنتظر فيما يتعلق بالمحافل المحلية أن تتخذ قراراتها بنفسها فيما يتعلق بما تقوم به من أعمال وبكيفية قيامها بذلك. ويظل هناك محافل أخرى لا تتمتّع بصلات طائفية رسمية على الإطلاق (Thumma, 1999). وجميع هذه المحافل المستقلة محليّاً تستطيع أن تقرر تنظيم نفسها في المقام الأول، أو تشييد مبنى، أو ربما حلّ المحفل. كما يمكنها اتخاذ قرار حول أسلوب العبادة الذي تتبعه، ومن سيقودها، وكيف سيعلمون أطفالهم. وقد ينحرف المحفل المؤقت المرتبط بمناسبة ما بعيداً ويصبح «مستبعداً من الزمالة» من مجموعات أخرى تمثّل التقاليد (Ammerman, 1990)، ولكن التوقّع هنا هو أن يتولّى الأعضاء المحليون مسؤولية حياتهم الدينية الخاصة معاً.

وبين هذين القطبين تكمن مساحة كبيرة تندمج فيها الصلاحية الدينية الخارجية مع الاستقلالية المحلية. وفي مِلل مثل المشيخيين (Presbyterians) والأسقفيين (Episcopalians)، توجد إرشادات رسمية للتوازن بين السلطة المحلية والمركزية، وكذلك الجمعيات التمثيلية لتسوية الخلافات بين

السياسات، وهي صورة اتحادية من الجمعية، حتى وسط تلك الجمعيات ذات السياسات المحفلية، فإنّ التوازن بين السلطة المحلية والخارجية توازن معقّد. فالمِلل التي تتمتع تنظيمياً بقوة تمكّنها من ممارسة قدر معقول من التأثير فيما يحدث في المحافل المحلية. ففي قمتها قدمت الاتفاقية المعمدانية الجنوبية (Southern Baptist Convention) على سبيل المثال دعماً برامجيّاً شاملاً من هذا النوع لمحافل محلية من أطلنطا إلى دالاس تحمل تشابهاً قويّاً لبعضها بعضاً (Ammerman, 1990).

مسائل السلطة

لا يعد هيكل الصلاحية الخارجي ذا أهمية كبيرة، فكل محفل سيمتلك طرائقه الخاصة لإنجاز الأعمال، وتوزيع السلطة، وجمع الموارد وإنفاقها (Dudley, 1998). وقد تُكتسب القيادة والنفوذ في محفل ما عبر طول العمر، أو المكانة الاجتماعية الرفيعة، أو الحكمة الدينية، أو الاستثمار في الطاقة، أو المهارات الاجتماعية. وبوصفها تجمعات اجتماعية تربطها قضايا مشتركة وموارد تجلبها لها الأعضاء ـ إلى جانب قيمها وأهدافها الدينية الخاصة ـ فإن للمحافل ما يميزها من طرق العمل. فبعضها يتطلّع إلى زعيم من رجال الدين للإرشاد الأساس. وبعضها الآخر يطوّر هياكل للجان رسمية وكتب قواعد، ومحافل أخرى تعمل مثل أسرة ممتدة، أو عبر قنوات غير رسمية وأحاديث الأروقة (Becker, 1999). وتساعد العوامل الدنيوية التي تتراوح بين الحجم والموقع والخلفيات التعليمية لأعضاء المحافل على تبرير مثل هذه الفروق الإجرائية. وفي إطار القيود التي تضعها السلطات الخارجية لتقاليدها الدينية، فإن كل محفل سيجلب ما يخصه من تاريخ جماعي إلى عملية صنع القرارات.

كذلك سيجلب كل محفل ما يخصّه من مخزون موارد مادية وروحية للمهمة. وبغية تحقيق عمله، من المحتمل لأي محفل أن يحتاج إلى أموال، ومساحة ومعدات ومهارات وقيادة وطاقة والتزام من أعضائه (McKinney, 1998). كما أن رؤية المحفل الدينية هي التي تحدّد العمل المطلوب إنجازه، وستجتمع قدراته الاجتماعية والروحية لتحدد إذا كان هذا العمل قد أُنجز أم لا وكيفية إنجازه.

وفي الدعوة إلى مشاركة أعضائها والتزامهم، تقدم المحافل أيضاً

مساحة اجتماعية تتاح فيها فرص القيادة. ولا تفيد المحافل من مزايا المهارات الاجتماعية والموارد والصلات التي يجلبها أعضاؤها فحسب، بل توجد أيضاً احتمالات لتطوير مهارات وشبكات جديدة. وهذا ما يصدق خصوصاً على أشخاص لا يمتلكون من دون ذلك إمكانية الوصول بسهولة إلى أماكن ذات تأثير اجتماعي ومشاركة مدنية (Verba [et al.], 1995).

وقد لاحظ المراقبون وسط المجتمعات المحرومة في الولايات المتحدة والمهاجرين الحضر في أمريكا اللاتينية، أنّ فرصة تنظيم محفل وإدارته يمكن أن تقدم تجربة في القيادة والمشاركة الديمقراطية (Martin, 1999).

مسائل التغير

بوصفها منظمات محلية واجتماعية تمثل المحافل أيضاً وحدات في بيئة دائمة التغيّر، ضمن وحدات اجتماعية أخرى (Ammerman, 1997; Eiesland, 2000)، فالمحافل الجديدة غالباً ما تتأسّس استجابة لمطالب السكان وللإثارة الروحانية. ومع ما يطرأ بعد ذلك على الحيّ من تغيّر ديمغرافي، قد تتغيّر العضوية في المحافل المحلية، ومع تشكّل محافل جديدة واضمحلال أخرى قديمة، يتغيّر مجال الاختيار والمنافسة. وقد تحوّل التغيرات الاقتصادية الكبرى التركيبة السكانية من مكان إلى آخر؛ مثل نزوح المزارعين المستأجرين السود الجنوبيين إلى المدن الشمالية في الولايات المتحدة، أو ظهور طبقة من المتقاعدين يمكنها تحمل تكاليف الهجرة إلى أماكن دافئة. وبالمثل، يمكن للوائح الدولة الجديدة أن تجعل المشاركة الدينية ممكنة أو جذابة نوعاً ما. وحتى الأبرشيات الموغلة قروناً في القدم في أوروبا ربما كانت ذات يوم كاثوليكية قبل أن تتخذ صورتها اللوثرية أو الإنجيلية الحالية.

في معظم الحالات، تقاس دورات التغير بالعقود الزمنية بدلاً من القرون، فالمحافل التي تقع في سياقات حضرية أكثر احتمالاً أن تواجه محيطات زائلة وكتل سكانية عابرة، وأبناء الأعضاء اليوم من غير المضمون مطلقاً البقاء في الجوار عندما يكبرون؛ فمع كل جيل تقريباً ينبغي للمحافل تجديد نفسها أو مواجهة الاضمحلال. المحافل التي لا تنجح أحياناً في نقل ممتلكاتها إلى جماعة جديدة، تندمج مع محفل آخر، أو تنتهي من الوجود (Ammerman, 1997).

أحياناً تكون التغيّرات، بالطبع، أقلّ إثارة ووضوحاً، فبوصفها منظمات إنسانية ديناميةَ، تعبر المحافل عن قيم أعضائها دائمة التغير وعن إبداعهم. وقد تتم إضافة برامج وملفات عمل جديدة مع إنشاء مساحات جديدة وتجدد الموسيقى، بل قد يتم أيضاً تأليف موسيقى جديدة. كذلك قد ينضم أعضاء جدد، وقد تتشكل علاقات جديدة وسط الموجودين بالفعل، وقد يكون هناك تجريب لاستراتيجيات جديدة في صنع القرار، وتعيين قادة جدد يحصلون على تدريب، وقد تظهر أفكار وطقوس دينية جديدة، ويواجه الأعضاء آنذاك تحديات تبنّي نظم جديدة للحياة أو حملات جديدة للإصلاح الاجتماعي، وبوصفها منظمات محلية واجتماعية ودينية تعد المحافل مواقع لتغير دائم.

ملخص

في جميع أنحاء العالم اليوم، يتجمع الناس على المستوى المحلي للتعبير عن هويتهم الدينية وتخليدها. وهي تجمعات منظمة نوعاً ما، وتطوعية بطريقة أو بأخرى، لكنها دائماً تحمل علامات التقاليد الدينية التي تمجدها وكذلك الناس المحليون الذين يقومون بهذا التمجيد. وحيثما اتخذت تلك التجمعات الصورة التي نميزها عموماً بوصف «المحفل» فمن المرجح أن تشمل أنشطة زمالة وخدمات ميدانية مجتمعية إلى جانب العبادة والتعليم الديني، فالمحافل دينية واجتماعية في آن واحد، أما عن طريقة عملها فهي مسألة تتشكل بحسب المكان في العالم الاجتماعي وكذلك الصلاحية الدينية التي تتمتع بها. ومع انتقال السكّان عبر الأقاليم وحول العالم، قد تصبح المحافل بشكل متزايد نقاطاً مشتركة لتحديد الهوية المجتمعية، راسخة محليّاً ومرتبطة دينيّاً في شبكات من الانتماء عابرة للحدود الوطنية (Levitt, 2004). وقد تتجنّب كتل سكانية أخرى الصلات المحلية المنظمة لمصلحة روحانية أكثر فردية غير منظمة أو غير متبلورة، ولكنها بوصفها مؤسسات محلية واجتماعية ودينية من الأرجح أن تظلّ صاحبة دور مهم للغاية في نسيج الحياة الاجتماعية والدينية.



المراجع

Ammerman, Nancy T. (1990). *Baptist Battles: Social Change and Religious Conflict in the Southern Baptist Convention*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_______ (1997). *Congregation and Community*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_______ (2002). "Connecting Mainline Protestant Congregations with Public Life." in: Robert Wuthnow and John Evans (eds.). *Quietly Influential: The Public Role of Mainline Protestantism*. Berkeley, CA: University of California Press, 129-58.

_______ (2005a). *Pillars of Faith: American Congregations and Their Partners*. Berkeley, CA: University of California Press.

_______ (2005b). "Religious Narratives, Community Service, and Everyday Public Life." in: Mary J. Bane, Brent Coffin, and Richard Higgins (eds.). *Taking Faith Seriously*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 146-174.

Becker, Penny Edgell (1999). *Congregations in Conflict: Cultural Models of Local Religious life*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bellah, Robert N. (2003). "The Ritual Roots of Society and Culture." in: M. Dillon (eds.). *Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press, pp. 31-44.

Beyer, Peter (2003). "Social Forms of Religion and Religions in Contemporary Global Society." in: Michele Dillon (eds.). *Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press, pp. 45-60.

Brasher, Brenda (2001). *Give Me That Online Religion*. San Francisco: Jossey Bass.

Brown, Anne S., and David D. Hall (1997). "Family Strategies and Religious Practice: Baptism and the Lord's Supper in Early New England." in: David D. Hall (ed.). *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 41-68.

Cadge, Wendy (2005). *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Cantrell, Randolph L., James F. Krile, and George A. Donohue (1983). "Parish Autonomy: Measuring Denominational Differences." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 22, no. 3, September, pp. 276-287.

Carroll, Jackson W. and Wade Clark Roof (2002). *Bridging Divided Worlds*. San Francisco: Jossey Bass.

Chaves, Mark (2004). *Congregations in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

________ and William Tsitsos (2001). "Congregations and Social Services: What They Do, How They Do It, and With Whom." *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*: vol. 30, pp. 660-683.

Church of Sweden (2005). "Church of Sweden Annual Report." <http://www.svenskakyrkan.se/ArticlePages/200508/16/20050816074719_svkhjs928/anuual_report2005.pdf> (accessed 7 February 2007).

Clark, Linda J. (1991). "Hymn-Singing: The Congregation Making Faith." in: Carl S. Dudley, W. Jackson Carroll, and James P. Wind (eds.). *Carriers of Faith*. Louisville, K: Westminster/John Knox Press, pp. 49-64.

Cnaan, Ram A. [et al.] (2002). *The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of Welfare*. New York: New York University Press.

Dahm, Charles W. (2004). *Parish Ministry in a Hispanic Community*. Mahwah, NJ: Paulist Press.

Davidson, James D., Ralph E. Pyle and David V. Reyes (1995). "Persistence and Change in the Protestant Establishment, 1930-1992." *Social Forces*: vol. 74, pp. 157-175.

Davie, Grace (2000). *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*. Oxford: Oxford University Press.

Dodson, Jualynne E., and Cheryl Townsend Gilkes (1995). "There's Nothing Like Church Food." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 63, pp. 519-538.

Dudley, Carl S. (1998). "Process: Dynamics of Congregational Life." in: Nancy T. Ammerman [et al.] (eds.). *Studying Congregations: A New Handbook*. Nashville: Abingdon Press, pp. 105-131.

Durkheim, Eìmile (1964). *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated by Joseph W. Swain. New York: Free Press.

Ebaugh, Helen Rose, and Janet Saltzman Chafetz (eds.) (2000). *Religion and the New Immigrants: Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations.* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Eiesland, Nancy (2000). *A Particular Place: Urban Restructuring and Religious Ecology.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Emerson, Michael O. and Christian Smith (2000). *Divided by Faith: Evangelical Religion and the Problem of Race in America.* New York: Oxford University Press.

________ and Rodney M. Woo (2006). *People of the Dream: Multiracial Congregations in the United States.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fischer, Claude S. (1982). *To Dwell Among Friends: Personal Networks in Town and City.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Fluehr-Lobban, Carolyn (1994). *Islamic Society in Practice.* Gainesville, FL: University Press of Florida.

Franklin, Robert Michael (1994). "The Safest Place on Earth: The Culture of Black Congregations." in: James P. Wind and James W. Lewis (eds.). *American Congregations: New Perspectives in the Study of Congregations.* Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 257-284.

Gallagher, Sally K. (2005). "Building Traditions: Comparing Space, Ritual, and Community in Three Congregations." *Review of Religious Research*: vol. 47, pp. 70-85.

Gold, Daniel (1991). "Organized Hinduisms: From Vedic Truth to Hindu Nation." in: Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds.). *Fundamentalisms Observed.* Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 531-593.

Hamilton, Michael S. (2000). "More Money, More Ministry: The Financing of American Evangelicalism since 1945." in: Larry Eskridge and M. Noll (eds.). *More Money, More Ministry: Money and Evangelicals in Recent North American History.* Grand Rapids, MI: Eerdmans, pp. 104-138.

Horii, Mitsutoshi (2006). "Deprofessionalisation of Buddhist Priests in Contemporary Japan." <http://www.japanesestudies.org.uk/articles/2006/Horii.html> (accessed 26 January 2007).

Kurien, Prema (1998). "Becoming American by Becoming Hindu: Indian Americans Take Their Place at the Multicultural Table." in: R. Stephen Warner and Judith G. Wittner (eds.) (1998). *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration.* Philadelphia: Temple University Press, pp. 37-70.

Kurtz, Lester (1995). *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective.* Thousand Oaks, CA: AltaMira Press.

Levine, Lee I. (2000). *The Ancient Synagogue: The First Thousand Years*. New Haven, CT: Yale University Press.

Levitt, Peggy (2004). "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life." *Sociology of Religion*: vol. 65, no. 1, Spring, pp. 1-18.

Lincoln, C. Eric, and Lawrence H. Mamiya (1990). *The Black Church in the African American Experience*. Durham, NC: Duke University Press.

Marler, Penny Long (1995). "Lost in the Fifties: The Changing Family and the Nostalgic Church." in: Nancy T. Ammerman and Wade C. Roof (eds.). *Work, Family, and Religion in Contemporary Society*. New York: Routledge, pp. 23-60.

Martin, David (1999). "The Evangelical Protestant Upsurge and its Political Implications." in: Peter L. Berger (eds.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, pp. 37-50.

McGreevy, John T. (1996). *Parish Boundaries: The Catholic Encounter with Race in the Twentieth-Century Urban North*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

McKinney, William (1998). "Resources." in: Nancy T. Ammerman [et al.]. (eds.). *Studying Congregations: A New Handbook*. Nashville: Abingdon Press, pp. 132-166.

McRoberts, Omar M. (2003). "Worldly or Otherworldly? "Activism" in an Urban Religious District." in: Michele Dillon (ed.). *Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press, pp. 412-422.

Min, Pyong Gap and Dae Young Kim (2005). "Intergenerational Transmission of Religion and Culture: Korean Protestants in the U.S." *Sociology of Religion*: vol. 66, pp. 263-282.

Nason-Clark, Nancy (1997). *The Battered Wife: How Christians Confront Family Violence*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

Niebuhr, H. Richard (1929). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: World Publishing.

Orsi, Robert A. (1985). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven, CT: Yale University Press.

Putnam, Robert D., Lewis M. Feldstein and Donald J. Cohen (2003). *Better Together: Restoring the American Community*. New York: Simon and Schuster.

Radin, Charles A. (2006). "O'Malley to Reveal his Revised Plans to Consolidate Churches." <http://www.boston.com/news/local/articles/2006/11/23/omalley_-to_reveal_his_revised_plans_to_consolidate_churches/> (accessed 28 January 2007).

Robert, Dana L. (2002). "The Influence of American Missionary Women on the World Back Home." *Religion and American Culture*: vol. 12, pp. 59-89.

Sack, Daniel (2000). *Whitebread Protestants: Food and Religion in American Culture*. New York: St Martin's Press.

Sherkat, Darren (2001). "Tracking the Restructuring of American Religion." *Social Forces*: vol. 79, pp. 1459-1493.

________ and John Wilson (1995). "Preferences, Constraints, and Choices in Religious Markets: An Examination of Religious Switching and Apostasy." *Social Forces*: vol. 73, pp. 993-1026.

Smith, Jane I. (1999). *Islam in America*. New York: Columbia University Press.

Thumma, Scott (1999). "What God Makes Free is Free Indeed: Nondenominational Church Identity and its Networks of Support." <http://www.hirr.hartsem.edu/bookshelf/thummåarticle5.html>.

Verba, Sidney, Kay Lehman Schlozman, and Henry E. Brady (1995). *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Warner, R. Stephen (1994). "The Place of the Congregation in the Contemporary American Religious Configuration." in: James Wind and James Lewis (eds.). *American Congregations: New Perspectives in the Study of Congregations*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 54-99.

________ (1997). "Religion, Boundaries, and Bridges." *Sociology of Religion*: vol. 58, pp. 217-238.

________ (1999). "Changes in the Civic Role of Religion." in: Neil J. Smelser and Jeffrey C. Alexander (eds.). *Diversity and Its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 229-243.

________ and Judith G. Wittner (eds.) (1998). *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.

Williams, Peter W. (1997). *Houses of God: Region, Religion, and Architecture in the United States*. Urbana, IL: University of Illinois Press.

Williams, Raymond Brady (1988). *Religions of Immigrants from India and Pakistan: New Threads in the American Tapestry*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Wind, James P. (1990). *Places of Worship*. Nashville: American Association for State and Local History.

Wuthnow, Robert (1994). *Producing the Sacred.* Urbana, IL: University of Illinois Press.

_______ (1998). *Loose Connections: Joining Together in America's Fragmented Communities*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Yang, Fenggang, and Helen Rose Ebaugh (2001). "Religion and Ethnicity Among the New Immigrants: The Impact of Majority/Minority Status in Home and Host Countries." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 40, pp. 367-378.

قراءات مقترحة

Ammerman, Nancy T. (1997). *Congregation and Community*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Ammerman, Nancy T. [et al.] (eds.) (1998). *Studying Congregations: A New Handbook*. Nashville: Abingdon Press.

Chaves, Mark (2004). *Congregations in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Douglass, H. Paul, and Edmund de S. Brunner (1935). *The Protestant Church as a Social Institution*. New York: Harper and Row.

Warner, R. Stephen (2005). *A Church of Our Own: Disestablishment and Diversity in American Religion*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Wertheimer, Jack (ed.) (2000). *Jews in the Center: Conservative Synagogues and Their Members*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Wind, James P. and James W. Lewis (eds.) (1994). *American Congregations: New Perspectives in the Study of Congregations*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ and _______ (1994). *American Congregations: Portraits of 12 Religious Communities*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

الفصل الثاني والثلاثون

سوسيولوجيا رجال الدين

دين آر. هودج

ترجع جذور سوسيولوجيا رجال الدين إلى أعمال ماكس فيبر (Weber, [1922] 1993)، أما معظم النظرية والبحث قد كتب بعد عام ١٩٥٠، نتيجة لقضايا ملموسة تخصُّ الكنيسة. وهذا المجال البحثي إنما يزخر بدراساتٍ تمّت برعاية الطوائف والمنظمات الدينية على أمل حلّ مشكلات عملية، والإكليريكية مهنة، لكنها مهنة فريدة. ومثل المهن الأخرى يُعرّف رجالُ الدين بوصفهم مجموعةً من الأشخاص المدرّبين يمتلكون معرفة ومهاراتٍ ليست في متناول عامة الناس، وهي مجموعة مستقلّة نسبيّاً؛ إذ إنّ أعضاءها مخوّلون إصدار أحكامٍ قائمة على خبرتهم وكذلك يتم تمكينهم من الإدارة الذاتية إلى حدٍّ كبيرٍ. ويُطالب رجالُ الدين أن يكون لديهم صلاحيةٌ في مهنتهم، مثل غيرهم من المهنيين، تمنحهم مكانة وتأثيراً. ولكن على خلاف المهن الأخرى، يفترض أن يكون رجال الدين في مواقعهم بدافع ديني، ليس من أجل المكاسب المالية أو الاعتراف بهم من المجتمع، وتقوم خبرتهم المهنية على مصادر ونصوصٍ تقليدية، وليس على بيانات علمية، ففي بعض الجماعات الدينية مثل الكاثوليك الرومان، يُتوقّع من رجال الدين أن يعيشوا حياةَ زهدٍ بعيداً عن بقية الناس. وكذلك على خلاف معظم المهن الأخرى، فإنّ رجال الدين البروتستانت، واليهود، والمسلمين معيَّنون بواسطة قاعدتهم الشعبية، وهم في حاجة إلى الحفاظ على تأييد من أعضائهم لو قُدّر لهم النجاح. وليس من مهنة أخرى خاضعة لموافقة القاعدة الشعبية مثلما هو الحال مع رجال الدين ـ وهذا ما يجعلهم يشبهون نوعاً ما السياسيين المحلّيين. مجمل القول، إنّ رجال الدين مهنيون، لكنهم مختلفون عن معظم المهن الأخرى.

هل ينبغي أن ينظر رجال الدين إلى أنفسهم بوصفهم محترفين؟ يشيع الجدال أن إدراك رجال الدين بأنهم محترفون سيضيف إلى تأثيرهم الاجتماعي ورضاهم المهني. من ناحية أخرى نرى كثيراً من الرهبان والقساوسة يسألون «لماذا أكون محترفاً؟ هل كان يسوع المسيح محترفاً؟ ألن يأخذنا هذا بعيداً عن التوافق الوثيق مع جماهيرنا؟» في الدوائر الكاثوليكية يوجد جدال عمّا إذا كان الكهنوت احترافاً أم بالأحرى مهنة دينية محدّدة لاهوتيّاً (Hoge, Shields, and Griffin, 1995). وفي الدوائر الإنجيلية والبروتستانتية الخمسينية، لا ينظر عموماً إلى رجال الدين بوصفهم محترفين، وذلك من بعض النواحي؛ لأن كثيراً من الوعّاظ لا يمتلكون تدريب الكليات أو المعاهد؛ بل الأكثر من ذلك أنّ كثيراً من الإنجيليين والبروتستانت لا يرون مثل هذا التدريب مفيداً. والخلاصة إن تحليل رجال الدين بوصفهم محترفين لا يتلاءم إلا في الخط الرئيس للبروتستانتية وفي معظم فروع اليهودية، وليس في الكاثوليكية الرومانية أو البروتستانتية الإنجيلية.

من الناحية التاريخية، بدأ البحث في هذا الفرع المعرفي في الولايات المتحدة بدراسات بروتستانتية في ثلاثينيات القرن العشرين بريادة أتش. بول دوغلاس (H. Paul Douglass). وبدأ البحث الكاثوليكي لاحقاً في الخمسينيات، بريادة جوزيف فيشتر (Fichter, 1954; 1961). وكانت الدراسات عن القساوسة الأورثوذكس الشرقيين وحاخامات اليهود، وأئمة المسلمين، ورهبان البوذيين، متفرقة. وللاطّلاع على رؤية تاريخية شامِلة في الدراسات البروتستانتية، انظر: (Schuller, Strommen, and Brekke, 1980; Moberg, 1984; Francis and Jones, 1996; Carroll, 2006). ولمراجعة الدراسات الكاثوليكية، انظر: (Fichter, 1961; Hoge and Wenger, 2003). وقد تمثّلت موضوعات البحث الرئيسة في ضمّ الأعضاء، والتدريب، والمعنويات، والإجهاد، وتوضيح الأدوار والتغيّر.

في الولايات المتحدة، ثمة مبادرة بحثية حديثة في جامعة ديوك (Duke University)، متمثلة في برنامج «بَلبيت أند بيو» (Pulpit and Pew) الذي أنتج سبعة كتبٍ وعشرة تقاريرَ وأوراقاً عديدة حول رجال الدين الأمريكيين البروتستانت والكاثوليك. وقد أسفرت هذه الجهود عن أفضل مراجعة للبحوث المتوافرة اليوم، خصوصاً كتاب جاكسون كارول (Carroll, 2006)

خزافو الربّ (*God's Potters*) (انظر: www.pulpitandpew.duke.edu). ولعلّ أوضح طريقة لنقل الموضوعات والقضايا هي متابعة طائفة بعد أخرى؛ ذلك أنني سأراجع أولاً البحوث التي جرت تحت ثلاثة عناوين هي البروتستانتية والكاثوليكية والأديان الأخرى؛ ثم أتولّى أسئلة نظرية أوسع.

البحثُ حول الكهنة البروتستانت

أدوارُ الكاهن

يستدعي منصب الكاهن البروتستانتي أن يقوم رجل الدين بأدوار عديدة، من بينها ضمُّ الأعضاء غير المُعتاد وسط المهن الأكاديمية؛ إذ يطلب من رجال الدين أن يكونوا وعّاظاً، معلمين، متخصصين في الطقوس العامة، ومستشارين، وإداريين، ومديرين، وقادة في المجتمع، وأكثر، وهذا الاتساع في الأدوار يؤدي إلى حمل زائد. وقد اشتكى الكهنة على مر عقود أنهم لا يستطيعون القيام بكل هذا، وأنهم طلبوا من قادتهم غير الدينيين والأساقفة ترتيب أولويات الأدوار، وقد كرّس الباحثون أيضاً كثيراً من الجهد لتحليل هذه الأدوار.

كان البحث الرائد حول أدوار الكهنة البروتستانت قد أجراه صمويل بليزارد (Samuel Blizzard) في الخمسينيات (Blizzard and Blizzard, 1985)، وحدد فيه ثلاثة مستويات من الأدوار الكهنوتية: الدور الرئيس، سواء اللاهوتي أو الوظيفي؛ والأدوار التكاملية، التي تحدّد الجماعات والمنظّمات التي يعمل معها الكاهن؛ وأدوار الممارسة، وهي مهام الكاهن الستّ المحددة (واعظ، وراعٍ، ومعلم، وقس، وإداري، ومنظّم) وتعتبر هذه المهام هي مصدر الإجهاد؛ لتنوعها وصعوبتها. والأمر هنا لا يتوقّف عند المهارات المطلوبة بالغة الاتساع، بل أيضاً وقت الكاهن وطاقته المحدودة للغاية في حال مطالبته بفعل كل هذا. ويرى معظم الكهنة أدواراً بعينها بوصفها الأهم، ويرون أنفسهم بالأخصّ أكفاء للقيام بها، لكنهم لا يستطيعون تكريس أنفسهم لها. وقد بيَّن بليزارد كيف أنّ الكهنة يفضّلون تكريس أنفسهم لأن يكونوا رعاة ووعّاظاً ومعلمين، لكنهم يجدون أنفسهم مجبرين على قضاء وقتهم وطاقاتهم في دور الإداري والراعي والمنظّم. وكلّما زادت الهُوّة بين الأدوار

المفضّلة والأدوار التي تُؤدّى فعليّاً، نقص شعور الكاهن بالرضى. وفي هذا السياق جاء باحثون لاحقاً ليؤكّدوا أنّ معنويات الكهنة كانت مرتبطة بطريقة تمتّع كل شخص فيهم بالأدوار المحددة التي من الضروري أن يؤدّيَها، مع ارتباط التمتّع بدور القسّ والواعظ بارتفاع المعنويات.

أجرت برونيت ـ هيل وفينك (Brunnette-Hill and Finke, 1999) تكراراً جزئيّاً لمسح بليزارد الرائد الذي أجري عام ١٩٥٥. وقد وجد الباحثان أن رجال الدين في عام ١٩٩٤ عملوا ساعات أقل أسبوعيّاً عن الساعات المرصودة في عام ١٩٥٥. وقد وقع الانخفاض الرئيس في الساعات المخصصة للتفاعل الاجتماعي مع الأعضاء الحاليين والمحتملين، وعيادة المرضى، والإدارة، والمشاركة مع القادة المدنيّين. وكرر كارول (Carroll, 2006) هذا البحث في عام ٢٠٠١، خارجاً بنتائج شديدة التشابه.

مقاربة أخرى لدراسة الأدوار نظرت في الصراعات بين الأدوار الكهنوتية والأدوار الأسرية. فالكهنوت يُنظر إليه عموماً كطريقة شامِلة للحياة، ومن غير المتوقَّع من الكهنة (أو هم لا يتوقّعون من أنفسهم) أن يكون لهم حياة أخرى في الأسرة أو وقت فراغ يتميّز عن عملهم في الكنيسة، وهذا ما عرّفه كلّ من كارول وهارغروف ولوميز (Carroll, Hargrove, and Lummis, 1981) بأنه «هيمنة الدور»؛ مشيرين إلى أن الدور الكهنوتي البروتستانتي غالباً ما يسبق في أولويته جميع الأدوار الأخرى في حياة الكاهن، إلى درجة أنه/أنها تكون في زمام أداء الواجب لمدة أربع وعشرين ساعة يوميّاً، سبعة أيام أسبوعيّاً. وقد خرجت جميع الأبحاث بوجود شكوى من الكهنة حول هذه المشكلة.

الإجهاد والرضى

المشكلة العملية التي أثارت البحث البروتستانتي منذ السبعينيات هي الإجهاد المهني والرضى. ووجدت دراسة أجراها ملز وكوفال (Mills and Koval, 1971) أنّ معظم الكهنة يمرّون بإجهاد، وأنه ينخفض تدريجيّاً مع السنّ. وقد كان مصدر الإجهاد الذي اتفقت عليه معظم المصادر هو الصراع مع الأبرشية، خصوصاً مع قادة الأبرشية بسبب الخلافات الشخصية والأيديولوجية. وقد وجد الباحثون اللاحقون أيضاً مستوى مرتفعاً من

الإجهاد. فيخلص بلانتون وموريس (Blanton and Morris, 1999) إلى أن ساعات العمل الطويلة في الكهنوت مقابل أجر زهيد مقارنة بالأجور الأخرى، يشكل صعوبة ذات وقع شديد على الكهنة. وهذا فضلاً عما تشعر به أسر رجال الدين من ضغط بسبب عيشها حياة لا خصوصية فيها والمفارقة أنه من المتوقّع أن تظهر على أنها تعيش حياة مثالية (انظر أيضاً: Schilderman, 1998).

توصلت أبحاث لاحقة أجريت حول عوامل الإجهاد إلى أن الكهنة يعانون من النقد المتكرر الذي يوجّهه الأعضاء والقادة المدنيون، وهو ما يسبّب لهم متاعب كثيرة. أمّا المصدر الثاني والذي له تقريباً الأثر نفسه، فهو افتراض الأعضاء من عامة الناس أن الكاهن متوفر في أيّ وقت ويمكن استدعاؤه للمساعدة أو القيام بوظيفته الكهنوتية بمجرد إخطار سريع. أضف إلى ذلك، أن هناك مشكلة في وضع الحدود بين الوظيفة الكهنوتية والحياة الأسرية؛ إذ تتدخل متطلباتها كثيراً في الحياة الأسرية، بما في ذلك الإجازات وعملية اتخاذ القرار داخل الأسرة. وهذه المشكلات التي تخصّ الحياة الأسرية والزواج هي مصادر رئيسة للإجهاد (Carroll, 2006). وقد حدّدت دراسة حديثة (Hoge and Wenger, 2005) حول الكهنة البروتستانت ممّن تركوا الوظيفة الكهنوتية في الكنيسة المحلية سبعة أسباب رئيسة للرحيل؛ ثلاثة منها تمثّلت في الصراع داخل الأبرشية، والصراع مع قادة المِلة، والإنهاك نتيجة الإجهاد.

الكاهنات

من الموضوعات الرئيسة في البحث البروتستانتي كان ازدياد عدد الكاهنات. فقد كان عددهم منخفضاً حتى عام ١٩٧٠ (Lehman, 2002)، لكن السبعينيات والثمانينيات والتسعينيات كانت عقود النمو السريع في عددهن. وفي عام ٢٠٠٢ شكّلت النساء ٣٢ في المئة من إجمالي الطلاب المسجلين في برامج الماجستير في اللاهوت (Master of Divinity) في كليات الدراسات اللاهوتية في الولايات المتحدة وكندا. أمّا اليوم، وصل عدد الطالبات في بعض المعاهد البروتستانتية البارزة إلى النصف.

كانت المفاجأة التي انطوى عليها قبول المِلل الدينية النساء في وظيفة

كاهنات في الستينيات والسبعينيات موضوع دراسة أجراها تشافيز (Chaves, 1997) الذي وجد أن المناخ الثقافي المتغيّر بعد تمرير قانون الحقوق المدنية لسنة ١٩٦٤ في الولايات المتحدة شكل ضغطاً معنويّاً على قادة المِلل؛ لأن جميع المؤسسات الأمريكية كانت تتحرك آنذاك تجاه المساواة بين الجنسين، وكانت الحركة النسوية في الوقت نفسه تشهد دفعة إضافية. ومن ثم شعرت المِلل البروتستانتية بالحاجة إلى إعلان المساواة بين الجنسين في رسامة الكهنة، وقد فعل كثيرون هذا حتى على الرغم من أن أغلبية أعضاء تلك المِلل لم يكونوا راغبين في هذا. وظلت التوترات في هذه المِلل موجودة منذ ذلك الوقت.

بدأ البحث الرئيس حول الكاهنات في الثمانينيات في الولايات المتحدة. فقد أجرى كلٌّ من كارول وهارغروف ولوميز (Carroll, Hargrove, and Lummis, 1981) مسحاً لتجارب الرجال والنساء في مناصب الكهنة في تسع مِلل. واكتشفوا أنّ النساء وجدن صعوبة في الحصول على المناصب الكهنوتية أكثر من الرجال، وأوضحت ثلاثة أبحاث في الثمانينيات والتسعينيات إلى حدٍّ كبير القوى المؤثرة في الكاهنات. وأجرى إدوارد ليمان مسوحاً في الولايات المتحدة وإنكلترا (Lehman, 1993; 2002). وأجرت نسبت (Nesbitt, 1997) دراسة حول أصحاب طائفة الأسقفية والتوحيديين (Unitarians). أما زيكموند ولوميز وتشانغ (Zikmund, Lummis, and Chang, 1998) فقد أجروا دراسة عرضية بين عدة طوائف للكهنة من الرجال والنساء. ويمكن تلخيص ما جاء في مكتشفات هذه الدراسات فيما يأتي.

غلب على النساء ممّن التحقن بالوظيفة الكهنوتية بعد عام ١٩٧٠ كبر سنهنّ عن الرجال؛ إذ كان العدد الأكبر منهنّ يشغل وظيفة أخرى وحوّلن مسار عملهنّ، فهن أكبر سنّاً وأكثر خبرة في الحياة الكنسية. وكانت أهدافهنّ في الحياة أكثر وضوحاً، وكانت نسبة المطلقات أعلى بكثير من المطلقين، وقد جئن من أسر أعلى تعليماً مقارنة بأسر الرجال.

وقد قدمت الطوائف البروتستانتية والخمسينية مناصب قليلة جدّاً للنساء، وذلك على الرغم من أنّ معظمها أكّد مبدئيّاً رسامة الكاهنات. وكانت مقاومتها تأتي في بعض النواحي من تعاليم العهد الجديد التي تقول إن النساء

لا بدّ من أن يخضعن دائماً للرجل. ولكن من زاوية لاهوتية أخرى كانت الحجج حول الأسرار المقدسة مؤثرة في الكنائس الأورثوذكسية الشرقية، والكنيسة الأسقفية، وبعض الكنائس اللوثرية ـ متعلقة بأن الفاعل البشري الذي يقدم الإنجيل وعناصر التناول الرباني يمثل المسيح، ومن ثم لا بدّ من أن يكون رجلاً (Lehman, 2002: 11).

وجدت النساء التعيين الأول بعد رسامتهن كاهنات أكثر صعوبة من الرجال؛ وقد تمت تعيينات الكاهنات بصورة أكبر في وظائف مساعد راعٍ أو كاهنات تعليم، بدلاً من رعاة كبار. كذلك في تعيينهنّ الثاني أو الثالث، قلّ عدد النساء في وظائف رعاة كبار، في كنائس رفيعة المستوى تدفع أجوراً مرتفعة. وقد بدا أن هذه العقبات تتناقص مع الوقت (Nesbitt, 1997; Lehman, 2002)، ونتيجة لممارسات تعيين أكثر رسمية على المستوى الطائفي، زاد الإنصاف في النظام وانخفض تأثير الشبكات «القائمة على الذكور» (good old boy networks).

تنخفض رواتب الكاهنات كثيراً عن الكهنة. في دراسة زيكموند ولوميز وتشانغ التي أجروها عام ١٩٩٨، تبيّن أنّ النساء تقاضين ٩١ في المئة ممّا تقاضاه الرجال وذلك عند ثبات جميع العوامل الأخرى مثل السنّ ونوع الوظيفة وحجم المحفل الديني. ولكن في دراسات حول الرضى عن الوظيفة، لم تعبّر النساء في التسعينيات عن قدر كبير من الاستياء حول رواتبهنّ. لماذا؟ أتى كل من كارول وهارغروف ولوميز (Carroll, Hargrove, and Lummis, 1981) بنظرية أن النساء التحقن بالوظيفة الكهنوتية بتوقّعات أقلّ ومن ثم كانوا أكثر سعادة بتعييناتهنّ ورواتبهنّ. كذلك تزوّجت أغلبية النساء من أزواج لديهم مصادر دخل مرتفعة.

ووجدت النساء، أكثر من الرجال، أنفسهنّ في مجتمعات بعيدة داخل محافل دينية صغيرة؛ إذ يميل الرجال إلى رؤية هذه الكنائس بوصفها خطوة مؤقتة تنقلهم فيما بعد إلى تعيينات أكثر جاذبية، وهو ما يحدث غالباً في الواقع. أمّا النساء، فهن في المقابل، يجدن صعوبة في المضيّ قدماً، ومن ثم تستلزم الخطوة التالية عندهنّ إما الحصول على مزيد من التعليم، أو الدخول في وظيفة كهنوتية متخصّصة بعيدة عن الأبرشيات، أو ترك الوظيفة الكهنوتية كلّها.

كثيرٌ من الأبحاث التي تدرس معارضة فكرة الكاهنات وضعت «فرضية التواصل» (contact hypothesis) التي تفيد بأن الانحياز ضد أشخاص مجهولين من المرجّح أن يزول بعد التواصل الشخصي مع هؤلاء الأشخاص، شريطة أن يكون التواصل غير تراتبي في طبيعته، أي قائم على مكانة متساوية. وقد دعم البحث هذه الفرضية (Lehman, 2002).

الطلاب اللاهوتيون الجدد

منذ سبعينيات القرن الماضي طرأت على الطلاب اللاهوتيين البروتستانت في أمريكا تغييرات مهمة. أهمّها ارتفاع نسبة النساء الخريجات في كلية اللاهوت، مثلما أشرنا سابقاً، حيث وصلت إلى ٣٥ في المئة من خريجي الكليات في مناهج دراسية تؤدي إلى رسامة الكهنة. كذلك نجد أن طلاب الكليات اللاهوتية اليوم أكبر سنّاً؛ إذ إن متوسط أعمار الطلاب الملتحقين المسجّلة في دراسة أجريت عام ١٩٩٩ كانت ٣٥ سنة، مقارنة بمتوسط الأعمار التي تراوحت بين ٢٦ و٢٨ في السبعينيات. هل تغيرت المقاييس؟ ثمّة اعتقادٌ منتشرٌ بشكل واسع وسط رؤساء المؤسسات التعليمية الدينية اليوم أنّ المجموعة الحالية للطلاب اللاهوتيين أقلّ أهلية فكرياً مما كانت عليه منذ ٢٠ أو ٤٠ سنة خلت، وهو اعتقاد عزّزته أبحاث حول التفضيلات المهنية لأعضاء جمعية «فاي بيتا كابا» (Phi Beta Kappa). فعند قياسها بالمعايير الأكاديمية تبيّن أنّ المستويات قد انخفضت، وأنّ القبول في الكليات الدينية اليوم لم يعد تنافسيّاً مثلما كان من قبل. وقد أجرت ويلر (Wheeler, 2001) مسحاً لطلاب الكلية الدينية في عام ١٩٩٩ لترى إذا كان ثمّة اختلاف بين الرجال والنساء، وإذا كان الطلاب الأكبر سنّاً مختلفين عن الأصغر سنّاً من خارج الكلية. وجدت ويلر أنّ أداء النساء جيد مثل أداء الرجال في الكلية الدينية، أمّا الطلاب الأكبر سنّاً، عموماً، فهم يأتون إلى الكلية الدينية بمهارات أكاديمية ومؤهّلات منخفضة. كما وجدت أن عدداً أكبر من خريجي الكليات الدينية اليوم اكتسب خبرة عملية بعد الكلية، لكنهم كانوا أقلَّ في الإعداد الفكري، وقليل يأتون من أسر ذات أبوين جامعيين (Carroll, 2006).

أبحاثٌ حول القساوسة الكاثوليك الرومان

نقصٌ في القساوسة

كان الهمُّ الرئيس وراء البحث في الكهنوت الكاثوليكي هو التراجع في الأعداد؛ فبعد غلق المجمع الفاتيكاني الثاني عام ١٩٦٥، استقال عددٌ كبير من القساوسة ما أثار الفزع عند القيادة الكاثوليكية. في الولايات المتحدة استقال نحو ١٥ ـ ١٧ في المئة من القساوسة بين عامي ١٩٦٦ و١٩٧٥. وفي عام ١٩٦٩ أجرى الأساقفة الكاثوليك الأمريكيون دراسات واسعة حول الكهنوت، كانت هي الأفضل بحثاً حتى يومنا هذا (Greeley, 1972; Kennedy and Heckler, 1972).

في ثمانينيات القرن الماضي وتسعينياته، أخرج شوينهير ويونغ (Schoenherr and Young) دراسات تعريفية عن النقص المرتقب في عدد القساوسة في الولايات المتحدة. وكان العمل الرئيس هو **مقاعد كنسية مملوءة ومنابر خالية** (*Full Pews, Empty Altars*) (Schoenherr and Young, 1993). وقد تنبَّأ الباحثان بانخفاض مقداره ٤٠ في المئة في الفترة الممتدة من عام ١٩٦٦ إلى عام ٢٠٠٥، وهو تنبُّؤٌ ثبتت صحّته. وبعد سنوات قليلة، حدّث يونغ (Young, 1998) التوقعات حتى عام ٢٠١٥، متنبّئاً بانخفاض أكبر. وفي نهاية التسعينيات، كانت المعاهد الدينية الكاثوليكية الأمريكية تنتج ما بين ٣٥ و٤٥ في المئة من الطلاب الذين يصلحون لرسامة الكهنة (أي العدد المطلوب ليحلّ محلّ القساوسة المتقاعدين، أو المستقيلين، أو المتوفين). ووجد فيلارينو (Vilarino) التراجع نفسه في إسبانيا (Schoenherr, Young, and Vilarino, 1988; Vilarino and Tizon, 1998). وللاطلاع على انخفاض مشابه في إيطاليا، انظر (Garelli, 2003)، وفي ألمانيا انظر (Zulehner, 2002).

لماذا لا يلتحق بالكليات الدينية سوى عدد قليل جدّاً من الرجال؟ ولماذا يستقيل بعض القساوسة؟ أجرى هودج (Hoge, 1987) مسحاً لطلاب الكليات الكاثوليكية في الولايات المتحدة لتحديد الموانع الرئيسة التي تثني الرجال عن أن يصيروا قساوسة. ووجد أنّ مطلب العزوبة أو الامتناع عن الزواج كان أهم مانع، وأنه لو كانت العزوبة اختيارية، لزاد عدد الطلاب في الكليات الدينية بنحو أربعة أضعاف. كذلك سأل طلاب الكلية لو كانوا

سيهتمّون بالكهنوت في حالة وجود مدة خدمة من عشر سنوات أو خمس عشرة سنة، بدلاً من الالتزام مدى الحياة، ووجد أنّ كثيرين منهم سيكونون مهتمين في هذه الحالة بسلك الكهنوت. وقد تبيّن أن التراجع في عدد طلاب الكليات الدينية الكاثوليك في جميع الدول الصناعية الحديثة منذ عام ١٩٦٥ سببه التكاليف المتزايدة ـ مقارنة بالمكاسب ـ ليصبح الإنسان قساً في المناخ الاجتماعي والديني المتغيّر. وفي المقابل، لا نجد أيَّ انخفاض في عدد طلاب الكليات الدينية في البلدان النامية.

أجرى رودني ستارك (Rodney Stark) دراستين عن محددات المهن الكهنوتية للقساوسة في الولايات المتحدة. وقد وجد في الدراسة **الأولى** (١٩٩٨) أن في ١٧١ أبرشية، وفي الولايات الخمسين، كلما انخفضت نسبة الكاثوليك بين السكّان، زاد عدد الرجال الذين تمت رسامتهم قساوسة. وقد وجد هذا النمط أيضاً مع الإسهامات المالية للكنائس ـ أي أنها أعلى في أوضاع تكون فيها المِلة أقلية بين السكّان. وفيما يتعلّق بهاتين النتيجتين، يستدعي ستارك الحجة الكلاسيكية لآدم سميث عن أنّ التنافس ينتج منظّمات دينية أكثر نشاطاً، بينما ينتج الاحتكار منظّمات خاملة. وفي الدراسة **الثانية**، وجد ستارك وفينك (Stark and Finke, 2000) أنه كلما كانت الأبرشية محافظة من الناحية اللاهوتية، مقارنة بتقديرات خبراء، زادت فيها رسامة القساوسة بين الرجال. كذلك كلما كانت جماعة دينية من القساوسة (والراهبات) تقدّم مستوى مكثفاً من الحياة المجتمعية وفصلاً حاداً عن الحياة العلمانية، زاد عدد المنضمين إليها. ويفسّر الباحثان هذه الأنماط عبر المكاسب الاجتماعية والدينية الأكبر التي ينالها القساوسة (والراهبات) في الأبرشيات والجماعات التقليدية، مقارنة بالأبرشيات والجماعات الأكثر ليبرالية بعد المجمع الفاتيكاني الثاني؛ إذ توجد في هذه الأبرشيات والجماعات الليبرالية معدل أعلى للكلفة ـ الفائدة، ومن ثَم تجذب عدداً أقلّ للانضمام إليها.

ولا يزال تحليل معدلات الكلفة ـ الفائدة في ضمّ الرجال إلى الكهنوت موضوعاً ملحّاً للدراسة، سواء على المستوى العملي أو النظري. وهناك مناقشات متشدّدة مستمرة في الكاثوليكية، تؤكّد لنا أن التقاليد ينبغي أن يعاد تقديمها أو تنقيحها أو أنّ ثمة إصلاحاتٍ مطلوبة ـ وهي مناقشات يمكن توضيحها عبر دراسات سوسيولوجية. والموضوع الذي في حاجة إلى بحث

هنا هو الكلفة المالية للتحويل المحتمل إلى العزوبة الاختيارية فيما يخص القساوسة الأبرشيين.

ليس لنقص القساوسة الكاثوليك نظير وسط المِلل البروتستانتية الأمريكية. فلم تمر أيّ مِلة بروتستانتية بانخفاض كبير في رسامة الكهنة في العقود الأخيرة. وعموماً فإنّ العرض يفوق الطلب في المِلل الرئيسة كلها، باستثناء الكنيسة اللوثرية ـ مجمع ميسوري الكنسي (Lutheran Church-Missouri Synod) الذي لا تتم فيه رسامة النساء. ويجد الشباب من الجنسين في معظم المِلل البروتستانتية في مكاسب مهنة القيادة الدينية أمراً مثيراً للاهتمام، ومن ثَم توجد وفرة في طلاب الكليات الدينية، إذاً، مشكلة البروتستانت مختلفة، إنها مشكلة تعيين. فخريجو الكليات الدينية غالباً ما يكونون عالميين في نمط حياتهم، ويرفضون الخدمة في كنائس ريفية صغيرة، ومن ثَمّ تترك تلك الكنائس من دون كهنة، أو على الأقل من دون كهنة مدربين. ومعظم كنائس الولايات المتحدة البروتستانتية صغيرة، أقلّ من ١٠٠ مشارك منتظم، ومن ثَم لا يمكنهم تحمُّل الأعباء المالية لراعٍ متفرّغ، والنتيجة هي وجود «نقص» في الكهنة البروتستانت في الكنائس الصغيرة الهامشية، فيما توجد وفرة في الكهنة في الكنائس الموسرة الموجودة في ضواحي المدن (Chang, 2004).

الرضى والمعنويات

كرّست دراسة غريلي (Greeley) البارزة عام ١٩٧٢ حول القساوسة كثيراً من اهتمامها لرضى القساوسة، وهُويتهم، وأسباب الاستقالة في صفوفهم. وقد وردت التنبُّؤات أنّ قرار الاستقالة يكون بسبب الرغبة في الزواج، أو الشعور بالوحدة، أو القيم اللاهوتية الحديثة. وكان القساوسة الأكبر سنّاً ممّن يشعرون برضى في عملهم أقلّ ميلاً إلى الاستقالة. وقد كرر هودج وشيلدز وغريفن (Hoge, Shields, and Griffin, 1995) النموذج نفسه مع بيانات لمسح أجري عام ١٩٩٣ لقساوسة أمريكيين. وجاء النموذج التنبُّؤي مماثلاً، حتّى على الرغم من أن القساوسة في عام ١٩٩٣ كانوا أكبر سنّاً وأقلّ رغبة في الزواج. وكانت المعنويات أكثر ارتفاعاً في عام ١٩٩٣ عنها في عامي ١٩٧٠ و١٩٨٥، وذلك من بعض النواحي بسبب أنّ القساوسة الذين تمت رسامتهم كهنة حديثاً لم يعودوا يشعرون بأنهم أقلُّ فائدة.

في عام ٢٠٠٠ أجرى هودج (Hoge, 2002) مقابلات مع عيّنة من القساوسة الذين تمت رسامتهم كهنة في السنوات الثماني الماضية وقدّموا استقالتهم. ووجد أنّ هناك شرطين ضروريين لتقديم الاستقالة: أن يشعر القس بالوَحدة أو بعدم التقدير؛ (٢) أن يقع في الحبّ، أو يرفض حياة العزوبة، أو يمرّ بتجربة فيها خيبة أمل، أو (إذا كان مثليّاً) يريد شريكاً مثليّاً. وعلى خلاف المستقيلين في عام ١٩٧٠، لم يذكر أحد تقريباً من العينة التي أجري عليها البحث في عام ٢٠٠٠ أن صعوبة الكهنوت تكمن في هيكل سلطة الكنيسة. كذلك على خلاف ما جاء في عام ١٩٧٠، كانت رغبة القساوسة المثليين في شريك محل نقاش مفتوح في عام ٢٠٠٠.

وقد طرحت مسوح عديدة على القساوسة سؤالاً حول المصدر الأكبر لشعورهم بالرضى في الكهنوت. وقد خرجت المسوح بنتيجة متسقة؛ إذ يأتي الرضى في الغالب من جوانب تخص الأسرار المقدسة والطقوس العامة للوظيفة الكهنوتية، تليها فرص أن تكون جزءاً من حياة الناس. وهناك أدوار أخرى للقساوسة تشمل الفطنة الاجتماعية، والإدارة، وقيادة المجتمع، هي مصادر أقل أهمية للرضى.

من عام ١٩٧٠ إلى عام ٢٠٠١، رصدت المسوح التي أجريت على القساوسة الأمريكيين تحولاً في الهوية الذاتية عند القساوسة، من تيار نموذج «القائد الخادم»، الذي وجد بعد المجمع الفاتيكاني الثاني مباشرة، إلى النموذج «المذهبي» في التسعينيات (Hoge and Wenger, 2003). ويرى هذا النموذج المذهبي الذي ساد في الأربعينيات والخمسينيات المهمات المرتبطة بالطقوس العامة والأسرار المقدسة والتعليم مهمات محورية في الكهنوت، مع تأكيد قدسية القساوسة وانعزالهم. أما نموذج القائد الخادم فيؤكد في المقابل القيادة الروحية للمجتمع، والخدمة، وتعاون القساوسة مع عموم الناس. وقد ساد هذا النموذج وسط القساوسة الأمريكيين بداية من المجمع الفاتيكاني الثاني إلى أوائل الثمانينيات، حيث تبع ذلك اختيار النموذج المذهبي مجدداً بين القساوسة الشبّان، وهو تحوّل أسفر عن توتر بين الشباب والكبار وسط قساوسة اليوم. ولم يكن هناك تفسير ملائم قطّ لسبب التحول إلى النموذج المذهبي الذي بدأ في الثمانينيات، على الرغم من أنه مرتبط نوعاً ما بتأثير البابا يوحنا بولس الثاني والانخفاض الحاد في عدد المرشحين. وفي إنكلترا

وويلز، أجرى لاودن وفرانسيس (Louden and Francis, 2003) مسحاً حول القساوسة الأبرشيين، خارجين بنتائج شبيهة عن أن القساوسة الكبار والشباب أكثر تقليدية في العلوم الكنسية وفي تعريفهم الكهنوت أكثر من القساوسة الذين تمت رسامتهم في السبعينيات والثمانينيات.

النشاطُ الجنسيُّ والمثلية الجنسية

ينبع الاهتمام بالنشاط الجنسي عند القساوسة من العهود بالعزوبة كمطلب في الكهنوت الكاثوليكي الروماني، وهي عهود أفاد الباحثون عدم مراعاتها من جميع القساوسة (Wolf, 1989; Sipe, 2003; Phipps, 2004). ولم تبدأ الدراسة المستمرة لهذا الوضع إلا في السنوات الأخيرة، فكان أول وصف للممارسات الجنسية عند القساوسة هو وصف سايب (Sipe) الذي استند إلى ما قضاه من عقود محلّلاً نفسيّاً للقساوسة الأمريكيين. وقد قدّر أن نحو ٢٠ في المئة من القساوسة في أي زمن قد انخرطوا في علاقات غيرية أي مع الجنس الآخر، وأنّ نحو ٢٥ ـ ٥٠ في المئة لديهم توجُّه جنسي مثلي، بعضهم ناشطون. وقد هوجمت الاستنتاجات التي خلص إليها، بوصفها قائمة على عيّنات غير عشوائية. ولكنْ ثمة قادة كاثوليك آخرون في مناصب تؤهّلهم معرفة الوضع أعربوا عن اتفاقهم مع تقارير الباحث، وفي الثمانينيات حاول باحثون آخرون تقدير نسبة القساوسة الأمريكيين ممّن لديهم توجُّهٌ جنسي مثلي، وخرجوا بأعداد تتراوح بين ٢٥ و٥٥ في المئة (انظر: Wolf, 1989). ومع ذلك يظلُّ أثر المثلية الجنسية في الوظيفة الكهنوتية عند هؤلاء القساوسة من دون دراسة.

وقد تفجّرت فضيحة عن إساءة معاملة القساوسة للأطفال والشباب في الثمانينيات والتسعينيات. وكانت فضيحة المجتمع الكاثوليكي متمثلة في طريقة دفاع الأساقفة عن المهووسين بمعاشرة الأطفال والمراهقين وتوجيههم، أكثر منها في السلوك الجنسي نفسه. فقد نُشِرَت مراجعتان بحثيتان حول المشكلة أجراهما شوب (Shupe, 1998) وبلانت (Plante, 1999). ولاحقاً، نشرت لجنة تابعة للفاتيكان مراجعة للبحث الإكلينيكي والسوسيولوجي عن الانتهاك الجنسي الذي يمارسه القساوسة (Hanson, Pfäfflin, and Lütz, 2004)،

وقد وجد بحث جديد أجرته كلية جون جاي للعدالة الجنائية (John Jay College of Criminal Justice) تحت رعاية الأساقفة الكاثوليك أن ٤ في المئة من القساوسة نشطوا في العقود الخمسة الأخيرة اتهموا بانتهاكات جنسية للقاصرين.

وما يزال الجدال دائراً اليوم في الكنيسة الكاثوليكية حول التأثير المحتمل للمثلية الجنسية والعزوبة في اشتهاء معاشرة الأطفال. وقد خلصت مراجعة الفاتيكان التي ذكرناها إلى أن معاشرة الأطفال مُقترفة على نحو غير متناسب بواسطة المثليين، وهو ما تنكره سلطات كنسية أخرى، أمّا أيّ ارتباط بين العزوبة واشتهاء الأطفال فهو أقلُّ وضوحاً.

بحوثٌ حول رجال الدين في ديانات أخرى

تعدُّ الأبحاث السوسيولوجية حول الزعماء الدينيين في ديانات أخرى أقلَّ تطوراً؛ إذ لا يوجد، على حدّ علمي، سوى دراسة سوسيولوجية واحدة منشورة عن القساوسة الأورثوذكس الشرقيين ـ أجراها شولر، وسترومن وبريك (Schuller, Strommen, and Brekke, 1980) وهي جزء من دراسة متعددة الأبعاد عن أدوار الوظيفة الكهنوتية. ويتفق رجال الدين الأورثوذكس وعموم الناس على أن وظيفة حفظ الأسرار المقدسة ـ والطقوس العامة هي أمور محورية بالنسبة إلى الكهنوت ـ فيما يشبه النموذج المذهبي في الكاثوليكية ـ وأن قيادة المحفل الديني والمشاركة الاجتماعية قضايا ثانوية. والأهم هو أن القس ينفذ الواجبات الكنسية المقدسة من دون عناء، ويعلّم التقاليد، ويعيش حياة مقدسة نموذجية. ولكن على خلاف الكاثوليك، فإن رجال الدين العلمانيين الأورثوذكس قد يتزوجون، والغالبية العظمى منهم متزوجون (Allen, 2001).

أما البحث حول الحاخامات اليهود فهو نادر. لم تنشر دراسات كثيرة، ودارت الموضوعات الرئيسة حول وجهات نظر الحاخامات حول الزواج بين الأديان، والمعاملات الخارجية لليهود، والهوية اليهودية. وقد أجرى ماير (Mayer) مسحاً عام ١٩٩٧ للحاخامات الأمريكيين حول الزواج بين الأديان؛ حيث ذكر ٣٦ في المئة من الحاخامات أنهم سيترأسون قداساً لزواج بين

الأديان، لكن الأعداد تراوحت على نطاق واسع بين الصفر وسط الحاخامات الأورثوذكس والمحافظين إلى ٦٢ في المئة وسط حاخامات مدرسة إعادة البناء (Reconstructionist rabbis) (Mayer, 1997).

من الناحية التنظيمية، يشبه الحاخامات اليهود رجال الدين البروتستانت أصحاب الكنيسة الحرة، كونهم مسؤولين مباشرة أمام مجلس أمناء من العامة عن المحفل الذي يخدمونه؛ مع عدم وجود سلطة فرع أعلى (أي سلطة مِلّية). وقد أجرى كوهين وكريس ودافيدسون (Cohen, Kress, and Davidson, 2003) مسحاً على الحاخامات المحافظين والقادة من عامة الناس، وطلبوا من المجموعتين تقييم أهمية الأدوار المختلفة التي يجب أن يؤديها الحاخامات. وقد رأى الفريقان أن أدوار المربين اليهود والرعاة هي الأهم، وقدروا الأدوار الإدارية والإشرافية بوصفها أقل أهمية. وأفاد الحاخامات أنهم تمنّوا لو يستطيعون قضاء وقت أكثر في الدراسة والتدريب على الخدمة، وتخفيض الوقت المكرس لحضور الاجتماعات والقيام بمهمات إدارية.

ومثلما هو الحال مع المِلل البروتستانتية، تتنوع الفروع اليهودية في أمريكا في درجة الترحيب بالحاخامات من النساء. في الوقت الحاضر لا توجد أي نساء في الفرع الأورثوذكسي، بينما يوجد ١٢ في المئة من عدد الحاخامات نساء في الفرع المحافظ، و٢٢ في المئة في الفرع الإصلاحي، ونحو ٤٧ في المئة في فرع أصحاب إعادة البناء. ويجد النساء التعيين أصعب من الرجال، وهو وضع وصفته إحدى الحاخامات النساء بأنه «سقف من رقائق الماتزا» دلالة عن الهشاشة.

وعن الرهبان البوذيين اليابانيين كانت هناك دراسة أجراها جافي (Jaffe, 2001)، وكوفل (Covell, 2006)، وهوري (Horii, 2006)؛ إذ تبين أن التغيّر المجتمعي سبب ضغطاً على الرهبان، حارماً إياهم من مكانتهم المهنية الرفيعة وسلطة دامت قرناً أو قرنين. فقد نظّمت الحكومات حياتهم وأنشطتهم، خصوصاً بعد عام ١٩٤٥، وانهارت سلطتهم الدينية في أذهان الشباب اليابانيين. وكانت وظائفهم في الماضي من معلمين ومعالجين، قد استولى عليها المهنيون المحترفون. واليوم، صارت وظيفتهم الاجتماعية الرئيسة مرتبطة بالجنازات.

وحول الأئمة المسلمين فإن التراث في الأساس عقدي وتاريخي، وأنا لا أعرف سوى دراستين في السوسيولوجيا تشتملان على معلومات حول الأئمة. والأفضل هو مسح للمساجد في أمريكا أجراه باغبي وبيرل وفرويل (Bagby, Perl, and Froehle, 2001) بيّن أن المساجد، مقارنة بالكنائس المسيحية، لا تضمّ سوى فريق عمل محدود؛ وأن ٥٥ في المئة لا يشتمل على فريق عمل متفرغ بأجر، و١٠ في المئة فقط تشتمل على أكثر من اثنين مدفوعي الأجر. والإسلام لا يحوي هيكلاً مؤسسياً محدّد مذهبيّاً، ومن هنا فإنّ تدريب الأئمة وتثبيتهم وانتشارهم يتنوّع من دولة إلى أخرى.

٨١ في المئة من المساجد الأمريكية لديها إمام، غالباً ما تلقّى تدريبه خارج البلاد، أمّا النسبة الباقية فيقودها شخص من عامة الناس، متعلّم، وعلى استعداد للتطوّع. ومن بين جميع الأئمة، هناك ٥٠ في المئة تقريباً متفرغون، وقدرت نسبة الأئمة ذوي التعليم الإسلامي الرسمي بـ ٣٦ في المئة. وأحد الموضوعات المرتبطة بسوسيولوجيا المساجد هو التوتّر بين الأئمة المتدربين من الطراز القديم وقيم العامة التي ماثلت القيم الفردية والديمقراطية الأمريكية أو الأوروبية (Haddad, 2002).

أما من الناحية البنيوية، فإنّ معظم المساجد تشبه أبرشيات الكنيسة الحرة البروتستانتية، كون صنع القرار النهائي لا يقع في أيدي رجال الدين بل مجلس أمناء من عامة الناس. ولكن في ٢٨ في المئة من المساجد، يتمتّع الإمام بسلطة اتخاذ قرار نهائي، ولا يوجد مثيل مسلم للسلطة المِلية. ومعظم المساجد في الولايات المتحدة تأسّست حديثاً، منذ أن وقعت الهجرة الكبيرة للمسلمين بعد عام ١٩٧٠ فقط.

تفسيراتٌ لدور رجال الدين

لعل أفضل طريقة يمكن بها فهم التيارات في رجال الدين والقيادة هي تفسير النتائج البحثية في ضوء تغيّر اجتماعي واسع. وسوف أذكر أربعة موضوعات يعد فيها التفسير الأوسع غاية في الأهمية.

المساواة وفقدان السلطة

على مدار قرون، عرفت المجتمعات رجال الدين بطرائق مختلفة؛ ففي

اليهودية القديمة، كان الكهنة في قبيلة منفصلة (اللاويين) قد استمدوا الشرعية من تعاليمها ومكانتها. وفي الثقافة الهندوسية مثّلوا طبقة منفصلة (البرهمن) طوّرت شرعية مماثلة للاويين. وفي كاثوليكية العصور الوسطى، كان مطلوب من رجال الدين العزوبة لتجنّب التطوّر في أيّ أسر حاكمة أو قبائل، وكانوا يحصلون على مزايا خاصة من الحكام العلمانيين نظير الدعم الذي يقدّمونه للممالك القائمة. وإبان حركة الإصلاح الديني البروتستانتي، تعرضت المكانة اللاهوتية الخاصة التي تمتّع بها القساوسة للهدم بواسطة المذهب اللوثري «الكهنوت لكلّ المؤمنين» وهو ما أزال الرتب المقدّسة من قائمة الأسرار الكنسية المقدّسة، وأنزل رجال الدين من المكانة اللاهوتية المرتفعة. وفي الثورة الفرنسية، أزيلت مزايا القساوسة والأساقفة الكاثوليك السياسية والقانونية، وانتشرت حالة من معاداة الإكليريكية عبر أوروبا وأثرت بقوة في الآباء المؤسسين للولايات المتحدة.

ظلّت مهاجمة السلطة الإكليريكية قائمة في البلدان الغربية زهاء ثلاثمئة سنة، وما تزال مستمرة حتى اليوم. وفي البروتستانتية كان الهجوم قويّاً منذ حركة الإصلاح الديني، وهو ما يجعل الكهنة البروتستانت اليوم مدركين أنهم لا يملكون سوى سلطة محدودة وذلك فقط بفضل رسامتهم كهنة. وفي المقابل هم في حاجة إلى كسب سلطة شخصية مستمدة من رعيتهم عبر ما يقومون به من أعمال. وفي البلدان الحديثة نجد الثقافة الكاثوليكية تمضي في الاتجاه نفسه، عقداً وراء آخر، بسلطة أقل من التي منحها عامة الناس الكاثوليك للقساوسة والأساقفة. وتبيّن مسوح أجريت مع كاثوليك أمريكيين تحوّلاً تدريجيّاً باتجاه المساواة وسحب السلطة الكنسية بوساطة العامة من الناس (D'Antonio [et al.], 2007). وفي آسيا، نجد الرهبان البوذيين أيضاً يفقدون سلطتهم.

فماذا لو منح عامة الناس سلطة أقل لرجال الدين، كيف يغير هذا من الوظيفة الكهنوتية؟ كيف يغير من دور رجال الدين؟ هل ما يزال هناك دور لرجال الدين إذا كانت سلطتهم ضئيلة؟ ربما مع زيادة تعليم عامة الناس واستقلالهم في المستقبل، فإن المطالب والتوقّعات من رجال الدين ستكون أعلى ممّا كانت عليه في الماضي، ومن ثَم سيكون رجال الدين أقلّ قدرة على الاعتماد على المكانة المتمأسسة من أجل النفوذ («لا تنس، لقد تمت

رسامتي كاهناً»). ومن المحتمل أن تكون هناك أشكال جديدة من القيادة الدينية أقلّ ارتباطاً بالمِلل التقليدية مقارنة بما كان في الماضي (Carroll, 2006).

يُلقي هذا التيار بتحديات أمام سلطة قادة المِلل مثل الأساقفة والسينودس، ما يؤدّي إلى هياكل أقلّ تراتبية، ومن ثَم، من الوارد أن تصبح المِلل في المستقبل شبكات أكثر منها تراتبيات قوية. فضلاً عن ذلك، فإنه في الولايات المتحدة، يشهد نمو الكنائس غير التابعة لمِلة وتيرة أسرع من نمو تلك الكنائس التي تنتمي إلى مِلة. والمشكلة التي تلوح في الأفق في هذا التيار بعيداً عن السلطة المِلية هي احتمال عدم ملاءمة إشراف رجال الدين ونظامهم، وهو ما يفتح الباب للفضائح والاحتيال، ومن ثَم، ينبغي النظر بعين الحذر والعناية إلى تفكيك الهياكل المِلية.

وصولُ الكاهنات

مثلما ذكرنا سابقاً، ارتفع عدد الكاهنات ارتفاعاً شديداً منذ السبعينيات في كثير من المِلل، وليس كلها. وإكليروس النساء ما زال غير مقبول في الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، والكنيسة اللوثرية ـ مجمع ميسوري الكنسي، واليهودية الأورثوذكسية، وعدد قليل من الهيئات البروتستانتية الإنجيلية. وقد استغرق الأمر من رجال الدين وقتاً طويلاً قبل أن يقبلوا النساء مقارنة بما جرى في مهن ووظائف أخرى، ومنها القانون والطبّ والعمل الاجتماعي والأكاديمي. وكان القبول الأكبر للنساء في مهن أعلى تعليماً قد شكل ضغطاً على المِلل الباقية التي لا تقبل النساء ـ خصوصاً الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. ومن شأن التيارات الاجتماعية الواسعة لتمكين المرأة أن تمارس ضغطاً على جميع التقاليد الدينية.

المثلية الجنسية

في التسعينيات ظهرت قضية جديدة: أينبغي رسامة الأشخاص المثليين جنسيّاً صراحة لوظيفة كهنوتية أو ككهنة أم لا. هل المثلية الجنسية المعلنة هي شيء مسموح به في تعاليم الكتاب المقدّس؟ هل نمط الحياة هذا عائق أمام الوظيفة الكهنوتية أم لا؟ هل هناك صور خاصة من الكهنوت تلائم

المثليين، بل تلائمهم بتفرد، أم لا؟ هكذا اندلع خلاف حام في العقود الأخيرة في جميع المِلل المسيحية، وهو جدال أحدث انشقاقات وإعادة ترتيب الصفوف، ومن ثم يحتاج الأمر إلى بحث موسع. وفي الوقت نفسه، تبيّن اقتراعات أجريت على مستوى وطني في الولايات المتحدة تزايد قبول نمط الحياة المثلية (Hoge and Wenger, 2003: 107). ولا شك في أن هذه التيارات الاجتماعية الواسعة ستشكل ضغوطاً على الكنائس.

العولمة

أصبحت معوقات التواصل في العالم اليوم وحدوده أقل كثيراً عمّا كانت في أي وقت مضى، أخذ تدفّق المعلومات الدولية والسفر عبر الحدود الدولية سرعة غير مسبوقة، وقد جعل الإنترنت الاتصال الدولي أسهل وأسرع؛ فاتصال المسيحيين مع أتباعهم في مناطق أخرى من العالم أصبح أكثر من ذي قبل، والحكومات الوطنية الحديثة تحث مواطنيها على أن يكون لديهم نية حسنة تجاه جميع الديانات. كما أن الحدود القديمة بين الديانات تختفي، ومن هنا تجد أعضاء مِلل معينة يتساءلون: «ما أهمية أن يكون عضواً في ملتنا؟»

بالتواصل المطول عبر الأديان، تظهر القضية اللاهوتية حول العالمية أو الكونية أكثر من أي وقت مضى. كيف لدين معيّن أن يرتبط بالأديان الأخرى، مع المحافظة في الوقت نفسه على هويته؟ ما سلطة الكتاب المقدّس أو القرآن في الظروف الجديدة؟ لم يعد أي كاهن في مقدوره الوعظ بأن من لا يقبلون يسوع المسيح سيذهبون إلى الجحيم؛ لأن هذا سينطبق على كل هذه الملايين من الناس التي ولدت في بلدان أخرى، ولم يسمعوا قط عن يسوع المسيح، ومن ثَم، يتعيّن عليهم بسهولة الخلود في الجحيم.

ولا شكّ في أنّ مشاكل النسبية ستلوح بصورة أكبر من أيّ وقت مضى في المجتمع الجديد المتعولم، مؤثرة في رجال الدين وعموم الناس على حدٍّ سواء، وسوف تواصل المِلل تشريع رجال الدين عبر قواعدها وطقوس الرسامة، ولكن سلطة هذه المِلل لا يمكن أن تظلّ كما هي من دون المساس بها؛ إذ إنّ السلطة الممنوحة إلى رجال الدين عبر الرسامة ستكون أضعف ممّا كانت عليه، كما أن قدر الولاء الذي يشعرون به تجاه مِللهم سوف يضعف بدوره.

وفي الوقت نفسه، يمكن أن يلقي رفع المستويات التعليمية لأعضاء الكنيسة بالتحديات أمام آراء رجال الدين. ومثلما ذكر أحد القساوسة الكاثوليك الأمريكيين في محاضرة له «تذكّروا أننا لم يكن لدينا ناس من العامة متعلّمون إلا من مئة سنة فقط». وسوف يشعر المرء من عامة الناس بقيود أقلّ من الأسرة والعرق والتراث عند اختياره مجتمعات دينية (مثل الكنائس) وسوف يشعر أنه مخوّل اختيار ما يروق له أو أن يسقط كل شيء من ذهنه.

خلاصة القول، إن التيارات الاجتماعية والثقافية تشكل ضغوطاً جديدة على الأدوار التقليدية لرجال الدين وتعريفاتها. فالدراسة السوسيولوجية لرجال الدين تحتاج إلى إعداد الناس كافة لتحولات قادمة، ونحن في حاجة إلى بحث جديد، سواء بربط مفاهيمه ونظرياته ببحث سوسيولوجي أوسع أو بالبحث في واقع اجتماعي جديد.

ومن ثَم، يصبح من المطلوب في البحث الجديد التحقيق في فقدان السلطة التقليدية، والعلاقات الأكثر مساواة بين رجال الدين وعامة الناس والأدوار المتقلصة لرجال الدين في مجتمع أكثر تبايناً؛ إذ إنّ بعض الأدوار التقليدية أخذت تدريجياً في الزوال، في الوقت الذي يحتمل كسب أدوار جديدة. ونحن أيضاً في حاجة إلى بحث في أمور نساء الإكليروس ومثليه ورجاله خارج أي مِلة، كذلك مطلوب البحث في التقاليد الدينية خارج مجال البحث التقليدي ـ المسيحية في البلدان المتحدثة بالإنكليزية وأوروبا. فلا يذكر أنّ هناك أكاديميين كثيرين قد قاموا بدراسات سوسيولوجية حول القساوسة الأورثوذكس، أو الأئمة المسلمين، أو الرهبان البوذيين أو الهندوس. جملة واختصاراً: يحتاج علماء المستقبل إلى ربط هذا الفرع المعرفي ربطاً أفضل بالعمل الأكاديمي الدائر حول المنظمات والمهن والحركات السياسية والعولمة؛ ومن ثم يتطلّب الأمر منهم التوسع في هذا الأمر ليشمل مزيداً من الأمم والتقاليد.

المراجع

Allen, Joseph J. (ed.) (2001). *Vested in Grace: Priesthood and Marriage in the Christian East*. Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press.

Bagby, Ihsan, Paul M. Perl, and Bryan T. Froehle (2001). *The Mosque in America: A National Portrait*. Washington, DC: Council on American-Islamic Relations.

Blanton, Priscilla W. and M. Lane Morris (1999). "Work-Related Predictors of Physical Symptomatology and Emotional Well-Being among Clergy and Spouses." *Review of Religious Research:* vol. 40, pp. 331-348.

Blizzard, Samuel W. and H. B. Blizzard (1985). *The Protestant Parish Minister: A Behavioral Science Interpretation*. Storrs, Conn.: Society for the Scientific Study of Religion.

Brunnette-Hill, Sandi and Roger Finke (1999). "A Time for Every Purpose under Heaven: Updating and Extending Blizzard's Survey on Clergy Time Allocation." *Review of Religious Research*: vol. 41, Fall, pp. 48-64.

Carroll, Jackson W. (2006). *God's Potters: Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.

_______ , Barbara Hargrove, and Adair T. Lummis (1981). *Women of the Cloth: A New Opportunity for the Churches*. New York: Harper and Row.

Chang, Patricia M. Y. (2004). *Assessing the Clergy Supply in the 21st Century*. Durham, NC: Duke Divinity School Pulpit and Pew Project.

Chaves, Mark (1997). *Ordaining Women: Culture and Conflict in Religious Organizations*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cohen, Steven M., J. S. Kress and A. Davidson (2003). "Rating Rabbinic Roles: A Survey of Conservative Congregational Rabbis and Lay Leaders." *Conservative Judaism*: vol. 56, pp. 71-89.

Covell, Stephen G. (2006). *Japanese Temple Buddhism: Worldliness in a Religion of Renunciation*. Honolulu: University of Hawaii Press.

D'Antonio, William V. [et al.]. (2007). *American Catholics Today*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.

Fichter, Joseph H. (1954). *Social Relations in the Urban Parish*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

_______ (1961). *Religion as an Occupation*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

Francis, Leslie J., and Susan H. Jones (eds.) (1996). *Psychological Perspectives on Christian Ministry*. Leominster: Gracewing.

Garelli, Franco (ed.) (2003). *Sfide per la Chiesa del Nuovo Secolo: Indagine sul Clero in Italia*. Bologna: Società Editrice il Mulino.

Greeley, Andrew M. (1972). *The Catholic Priest in the United States: Sociological Investigations*. Washington, DC: United States Catholic Bishops Conference.

Haddad, Yvonne Y. (2002). *Muslims in the West: From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press.

Hanson, R. Karl, Friedemann Pfäfflin, and Manfred Lütz (2004). *Sexual Abuse in the Catholic Church: Scientific and Legal Perspectives*. Vatican City: Libreria Editrice Vaticana.

Hoge, Dean R. (1987). *The Future of Catholic Leadership: Responses to the Priest Shortage*. Kansas City, MO: Sheed and Ward.

_______ (2002). *The First Five Years of the Priesthood: A Study of Newly Ordained Catholic Priests*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

_______ and Jacqueline E. Wenger (2003). *Evolving Visions of the Priesthood: Changes from Vatican II to the Turn of the New Century*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press.

_______ and _______ (2005). *Pastors in Transition: Why Clergy Leave Local Church Ministry*. Grand Rapids, MI.: Eerdmans.

_______, Joseph J. Shields, and Douglas L. Griffin (1995). "Changes in Satisfaction and Institutional Attitudes of Catholic Priests." *Sociology of Religion*: vol. 56, no. 2, Summer, pp. 195-213.

Horii, Mitsutoshi (2006). "Deprofessionalisation of Buddhist Priests in Contemporary Japan." *Electronic Journal of Contemporary Japanese Studies*: vol. 14, March.

Jaffe, Richard M. (2001). *Neither Monk nor Layman: Clerical Marriage in Modern Japanese Buddhism*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Kennedy, Eugene C. and Victor J. Heckler (1972). *The Catholic Priest in the United States: Psychological Investigations*. Washington, DC: United States Catholic Bishops Conference.

Lehman, Edward C. (1993). *Gender and Work: The Case of the Clergy*. Albany, NY: State University of New York Press.

________ (2002). *Women's Path into Ministry: Six Major Studies*. Durham, NC: Duke University Pulpit and Pew Project.

Louden, Stephen H., and Leslie J. Francis (2003). *The Naked Parish Priest: What Priests Really Think They're Doing*. London: Continuum.

Mayer, Egon (1997). *What Do Rabbis Think and Do about Intermarriage? Highlights of a New Survey of the American Rabbinate*. New York: Jewish Outreach Institute.

Mills, E. W. and J. P. Koval (1971). *Stress in the Ministry*. Washington, DC: Ministry Studies Board.

Moberg, David O. (1984). *The Church as a Social Institution*. 2nd ed. Grand Rapids, MI: Baker Books.

Nesbitt, Paula D. (1997). *Feminization of the Clergy in America: Occupational and Organizational Perspectives*. New York: Oxford University Press.

Phipps, William E. (2004). *Clerical Celibacy: The Heritage*. New York: Continuum.

Plante, Thomas G. (ed.) (1999). *Bless Me Father for I Have Sinned: Perspectives on Sexual Abuse Committed by Roman Catholic Priests*. Westport, CT: Praeger.

Schilderman, Hans (1998). *Pastorale Professionalisering*. Kampen: Kok.

Schoenherr, Richard A. and Lawrence A. Young (1993). *Full Pews and Empty Altars: Demographics of the Priest Shortage in United States Catholic Dioceses*. Madison: University of Wisconsin Press.

Schoenherr, Richard A., Lawrence A. Young, and José Pérez Vilarino (1988). "Demographic Transitions in Religious Organizations: A Comparative Study of Priest Decline in Roman Catholic Dioceses." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 27, no. 4, December, pp. 499-523.

Schuller, D. S., M. P. Strommen, and M. L. Brekke (eds.) (1980). *Ministry in America*. San Francisco: Harper and Row.

Shupe, Anson D. (ed.) (1998). *Wolves within the Fold: Religious Leadership and Abuses of Power*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Sipe, A. W. Richard (2003). *Celibacy in Crisis: A Secret World Revisited*. New York: Brunner-Routledge.

Stark, Rodney (1998). "Catholic Contexts: Competition, Commitment, and Innovation." *Review of Religious Research*: vol. 39, no. 3, March, pp. 197-208.

_______ and Roger Finke (2000). "Catholic Religious Vocations: Decline and Revival." *Review of Religious Research:* vol. 42, no. 2, December, pp. 125-145.

Vilarino, José Pérez and José L. Sequeiros Tizon (1998). "The Demographic Transition of the Catholic Priesthood and the End of Clericalism in Spain." *Sociology of Religion*: vol. 59, no. 1, Spring, pp. 25-35.

Weber, Max (1993 [1922]). *The Sociology of Religion.* Boston, MA: Beacon Press.

Wheeler, Barbara G. (2001). "Fit for Ministry: A New Profile of Seminanains." *Christian Century*: 11 April, pp. 16-23.

Wolf, James G. (ed.) (1989). *Gay Priests.* New York: Harper and Row.

Young, Lawrence A. (1998). "Assessing and Updating the Schoenherr-Young Projections of Clergy Decline in the United States Roman Catholic Church." *Sociology of Religion*: vol. 59, no. 1, Spring, pp. 7-23.

Zikmund, Barbara B., Adair T. Lummis, and Patricia Mei Yin Chang (1998). *Clergy Women: An Uphill Calling*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

Zulehner, Paul M. (2002). *Priester in Modernisierungsstress*. Ostfildern: Schwabenverlag.

قراءات مقترحة

Carroll, Jackson W. (2006). *God's Potters: Pastoral Leadership and the Shaping of Congregations*. Grand Rapids, MI: Eerdmans

Chang, Patricia M. Y. (2004). *Assessing the Clergy Supply in the 21st Century*. Durham, NC: Duke Divinity School Pulpit and Pew Project.

Hoge, Dean R. and Jacqueline E. Wenger (2003). *Evolving Visions of the Priesthood: Changes from Vatican II to the Turn of the New Century*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press

Zikmund, Barbara B., Adair T. Lummis, and Patricia Mei Yin Chang (1998). *Clergy Women: An Uphill Calling*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

القسم السابع

العلمنة
وإعادة إنتاج الدّين ونقله

الفصل الثالث والثلاثون

معنى العلمانية ومجالها

كارل دوبلير

لم يستخدم الآباء المؤسسون للسوسيولوجيا مصطلح «العلمنة» (secularization) أو بالأحرى نادراً ما استخدموه. أمّا الأجيال اللاحقة من السوسيولوجيين فقد استخدموا المصطلح بمعدل أكبر، لكنهم ألصقوا به معاني مختلفة (Shiner, 1967). وظل الأمر هكذا حتى أواخر ستينيات القرن الماضي، عندما تطورت نظريات سوسيولوجية عديدة حول العلمنة، أبرزها ما قدّمه برغر (Berger)، ولوكمان (Luckmann)، وويلسون (Wilson)، مشيرين إلى عمليات صاغها كل من دوركايم (التمييز) وفيبر (العقلانية) وتونيز (Tönnies) (الجماعة ـ المجتمع (Gemeinschaft-Gesellschaft)). وهي نظريات أدّت لاحقاً إلى نقاشات حول صوابها وعموميتها، فقد رفض بعض السوسيولوجيين مصطلح العلمنة تماماً، حتى إنهم سمّوه بـ«مذهب» ينبغي أن يُذهب به «إلى مقبرة النظريات الفاشلة» (Stark, 1999: 270)؛ واتخذ آخرون دور المدافعين عنه بشراسة (Wallis and Bruce, 1992; Wilson, 1985; 1998). ولفهم هذه التقييمات المتناقضة، علينا النظر تحديداً فيما يقصده المؤلفون المختلفون بالعلمنة؛ إذ يجادل كل من ستارك (Stark, 1999)، وسواتوس وكريستيانو (Swatos and Christiano, 1999) في أن التنبّؤَ بالعلمنة متعلق بتراجع «التقوى الفردية» مستشهدين في ذلك بعدة مؤلّفين تنبّؤوا بموت التديّن الفردي، ورافضين هذا على أساس بيانات تاريخية وإمبريقية حديثة. على النقيض، يشدّد كلٌّ من ويلسون، ووالیس (Wallis) وبروس (Bruce)، على المستوى الأكبر، حيث كان الدين قد فقد سلطته الاجتماعية على تنظيم ما يسمّى الأنظمة الفرعية العلمانية للمجتمع، مثل السياسة والاقتصاد والأسرة والتعليم والقانون. وعلى الرغم من ذلك يظلّ هناك مستوى من التغيّرات

الممكنة يمكن تحليلها: ما ردودُ أفعال الفاعلين المتدينين؟ هل يقبلون على مضض التغيرات التي تحدث على المستويين الفردي والمجتمعي، أم يتصدون لها، وإذا فعلوا ذلك، كيف؟ وتشير الأسئلة السابقة إلى ثلاثة مستويات من التحليل ـ المستوى المجتمعي أو الأكبر، والمستوى التنظيمي أو المتوسط، والمستوى الفردي أو الأصغر ـ وإلى التفاعل المحتمل بينها. ولأن العلمنة تدرك بوصفها عملية تغيير اجتماعي تحدث على ثلاثة مستويات، فإننا في حاجة إلى وضع أساس تاريخي يمكننا بناء عليه أن نقيم التغيّرات في الدور الاجتماعي للدين، والشيء نفسه فيما يتعلق بوضع تعريف للدين يمكننا على أساسه تقدير هذه التغيّرات الدينية. وسوف أبدأ أولاً بمناقشة هذه النقاط التمهيدية قبل الإسهاب في نظرية العلمنة.

بقدر ارتباط الأمر بالتغيّرات الحادثة في دور الدين الاجتماعي، فإنّ الأساس قد لا يكون درجة التدين عند الناس؛ لأن هذا من شأنه أن يتضمّن مقارنة بين الناس في مختلف المواقف: الإجبار الديني في الماضي مقارنة بالحرية الفردية في الحاضر (Le Bras, 1963: 448-449; Delumeau, 1975). ومن ثَم يجب أن يكون مستوى المقارنة هو المستوى المجتمعي: عصر النظام الاجتماعي المعتمد دينيّاً، الذي كان في الغرب، عصر إينوسنت الثالث (Innocent III) (القرن الثالث عشر) عندما سيطرت الكنيسة على «العمليات الرسمية من اتصال سياسي وقضائي وتجاري واجتماعي» (Wilson, 1976: 9-10). ومن ثَم، فإن تعريف العلمنة يعني ضمناً أن السلطات الدينية التي يتمتع بها الدين المتمأسس قد فقدت سيطرتها على النظم الفرعية الأخرى، وهو ما يعني أيضاً تميز وظيفي بين الدين وما يسمّى النظم الفرعية العلمانية. وفيما يتعلق بتعريف الدين، كنت قد جادلت بأنه بغرض دراسة عملية العلمنة، لا يمكننا استخدام تعريف وظيفي؛ لأن أيّ نسق للمعنى يؤدي ما يسمّى وظائف دينية سيسمّى ديناً (Dobbelaere, 2002: 49-52). وفي الواقع، نحن في حاجة إلى تعريف جوهري وحصري وواقعي للدين كخط أساس، وهو ما قد ينص على: نسق موحَّد من المعتقدات والممارسات المتعلقة بواقع فوق تجريبي ومتعالٍ تصنفه سلطة دينية توحّد جميع من يناصرها في مجتمع أخلاقي واحد. ومن ثَم، نصل إلى تعريف العلمنة الآتي: هي عملية، تصبح بموجبها النظم الدينية القديمة المتعالية والمهيمنة مقتصرة، في المجتمعات

الحديثة المميزة وظيفيّاً، على كونها نظاماً فرعياً بين نظم فرعية أخرى، فاقدة في هذه العملية ادعاءها هيمنتها على النظم الفرعية الأخرى. ويشير هذا التعريف بالطبع إلى المستوى المجتمعي أو الأكبر، موضحاً أن السلطات الدينية التي كانت تتمتع بها الديانة المتمأسسة فقدت السيطرة على النظم الفرعية من سياسة واقتصاد وأسرة وتعليم وقانون... إلخ.

الخلفية النظرية للعلمنة

يبدأ التفسير السوسيولوجي للعلمنة بعملية التميّز الوظيفي: يصبح الدين نظاماً فرعياً إلى جانب نظم فرعية أخرى. وفي الحقيقة، ليست العلمنة إلا نتاج لعملية عامة من التميّز الوظيفي في النظام الفرعي الديني؛ فالمجتمعات الحديثة، في واقع الأمر هي في الأساس متمايزة عبر خطوط وظيفية، وقد طوّرت نظماً فرعية مختلفة (مثل الاقتصاد والسياسة والعلوم والتعليم). وهذه النظم الفرعية متشابهة من جهة ـ لأن المجتمع، إذا جاز القول، يحتاج إليها جميعاً بالدرجة نفسها ـ وهي غير متشابهة من جهة أخرى ـ كونها تؤدي وظيفتها الخاصة (إنتاج المنافع والخدمات وتوزيعها، واتخاذ قرارات ملزمة، وإنتاج معرفة صحيحة، وتعليم). ومن ثَم تعتمد استقلاليتها الوظيفية بالطبع على بيئتها والتواصل مع النظم الوظيفية الأخرى. ولضمان هذه الوظائف واتصالها ببيئتها، جاء إنشاء المنظمات (مشاريع، وأحزاباً سياسية، ومراكز أبحاث، ومدارس وجامعات). وفي كل نظام فرعي وفي علاقاته بالبيئة يقوم الاتصال على وسيط للنظام الفرعي (مال وسلطة وحقائق ومعلومات ومهارات). وتعمل كل منظمة بدورها وفق القيم الخاصة بالنظام الفرعي (منافسة وفصل بين السلطات، وثقة وصدق، وحقائق) ومعاييرها الخاصة بها. وفيما يتعلق بالدين، فإن هذه المنظمات تطالب باستقلاليتها وترفض القواعد المعتمدة دينياً، أي استقلالية النظم الفرعية. على سبيل المثال، الفصل بين الكنيسة والدولة، وتطور العلوم بوصفها منظوراً علمانياً مستقلاً، وتحرير التعليم من السلطة الكنسية. وفي تشخيص فقدان النفوذ الديني على ما يسمّى النظم الفرعية العلمانية، كان أعضاء المنظمات الدينية أول من تحدث عن العلمنة، أو تحرر العلماني.

وقد كان لتراجع السلطة الدينية عن النظم الفرعية الأخرى ـ أي

استقلالية الأخيرة ـ أن يسمح بتطور العقلانية الوظيفية؛ إذ فقد الاقتصادُ روح الجماعة الدينية الخاصة به (Weber, 1920: 163-206). وأصبح تقييم الأهداف والوسائل يتم على أساس الكلفة ـ الكفاءة. وهذا الموقف الاقتصادي النموذجي، بما ينطوي عليه من ملاحظات وتقييمات وحسابات وتخطيط ـ تقوم كلها على الاعتقاد بأن العالم عملية قابلة للحساب، والتنبّؤ، والسيطرة (Wilson, 1976; 1985) ـ غير مقيد بالنظام الاقتصادي وحده. فقد تمت عقلنة النظام السياسي أيضاً تاركة مساحة ضئيلة للسلطة التقليدية والكاريزمية، وقد طوّر الإنتاج والتوزيع الاقتصادي منظمات اقتصادية كبيرة الحجم طُبّق فيها التنظيم العلمي للعمل الصناعي (تايلورية(*) (Taylorism)) الذي أدّى إلى تطوير خطوط التجميع (الفوردية(**) (Fordism))؛ وهذا ما انصبّ مُجتمِعاً في تطوير الدول الحديثة لإداراتها العقلانية. ولأن هذه الهياكل تطلّبت مزيداً من المتدربين على العلوم والتقنيات العقلانية، فقد تغير المنهج التعليمي، وكان للمقاربة العلمية في التعامل مع العالم وتعليم المعرفة التقنية أن يحل على نحو متزايد محلّ التكوين الأدبي ـ الديني. وكان لتطور التقنيات القائمة على العلم أثر أيضاً في الحياة اليومية: فأصبحت المهمات المنزلية مُمكننة تدريجيّاً وتعمل بالكمبيوتر. وكانت نتائج هذه التطورات هي نزع السحر عن العالم وإضفاء الطابع المجتمعي على النظم الفرعية.

أولاً، نزع السحر عن العالم. كان العالم والجسد البشري قد اعتُبرا على نحو متزايد من العمليات القابلة للحسابات والتصنيع، ونتيجة للتخطيط المتحكم به (أي بفضل أطفال الأنابيب والجراحة التجميلية)، وهو ما لم يولد أدواراً جديدة فحسب، بل مواقف عقلانية ونقدية أساسية وجديدة ومعرفة جديدة. الأطروحات المجردة حلّت محلّها الفرضيات العلمية، والكتاب المقدّس حلّت محلّه الموسوعات المعرفية، والوحي حلّت محلّه المعرفة. وفي رأي أكوافيفا (Acquaviva, 1979)، فإن هذا الشكل الجديد من المعرفة قد اتخذ صيغة موضوعية في لغة جديدة غيّرت صورة الواقع، ومن ثَم ألغيت المفاهيم ما قبل المنطقية ومن بينها المفاهيم الدينية. وقد أضاف

(*) مبادئ أو ممارسة الإدارة العلمية (المترجم).

(**) نظام الإنتاج الضخم الذي كان رائده شركة فورد للسيارات بداية القرن العشرين (المترجم).

الإعلام الجماهيري مستخدماً هذه اللغة الجديدة، بعداً راديكالياً إلى هذا التطور جاعلاً منه ظاهرة اجتماعية.

ثانياً، تمّ إضفاء الطابع المجتمعي أيضاً على النظم الفرعية، أو يمكن القول إن هذه النظم أصبحت أكثر ارتباطاً بالمجتمع. فالعالم المنظم «قائم على علاقات الدور غير الشخصي، وتنسيق المهارات، وأنماط من السلوك رسمية وتعاقدية في الأساس لا تسفر فيه الفضيلة الشخصية، في تميزها عن التزامات الدور، سوى عن نتائج صغيرة» (Wilson, 1982: 155). وفي مثل هذه النُظُم، وبحسب ويلسون، لم تعد السيطرة قائمة على الأخلاق والدين، بل صارت ذات طابع غير شخصي، أي صارت مسألة تقنيات روتينية وموظفين مجهولين ـ قانونيون، وفنيون، ومستخدمو الآلات والحاسوب والإلكترونيات ـ مثل السيطرة على السرعة بواسطة الكاميرات من دون يد بشرية وكذلك الأمر بالنسبة إلى الفيديو في المتاجر. وهكذا فقد الدين واحدة من وظائفه الكامنة المهمة: فلطالما كانت المراقبة تتم فيما بين الأشخاص، مستندة إلى الأخلاق والقيم الجوهرية القائمة على الدين؛ أما الآن فقد حلت بطاقات الائتمان محل الثقة والواقي الذكري محل الأخلاق الجنسية.

العلمنة المجتمعية والتنظيمية وردود الأفعال

إن عملية العلمنة (secularization) أو (laicization) بالفرنسية الظاهرة[1] هي المعتادة الآن في بلدان كانت الكنيسة الكاثوليكية فيها ذات هيمنة أقرب إلى الاحتكار (Champion, 1993: 592-593). وكان النزاع يدور حول وصاية رجال الدين على أشياء مختلفة منها الدولة والثقافة والتعليم وإعانة الفقراء والمقابر ومكتب التسجيل. كان العلمانيون معادين للإكليريكية، ولكن غير معادين بالضرورة للدين، وتضمن الصراع تشكيلين جماعيين متعادين. في حرب شطري فرنسا (la guerre des deux France) كان العلمانيون الجمهوريون

(١) يشير التقسيم الثنائي العلمنة الظاهرة ـ الكامنة إلى تمييز مرتون (Merton, 1957: 51) بين تبعات الأعمال الاجتماعية الظاهرة منها والكامنة. والتبعات الظاهرة هي «المقصودة والمتعرف إليها»، أما الكامنة فهي «لا مقصودة ولا متعرّف إليها».

ضد «الأصوليين (intégristes)»؛ وفي إسبانيا كان معادو الإكليريكية ضد رجل الدين؛ وفي بلجيكا الليبراليون الراديكاليون والاشتراكيون ضد الكاثوليك؛ وفي إيطاليا الليبراليون معادو الإكليريكية ضد الكنيسة؛ وفي البرتغال القوى العلمانية ضد الكنيسة.

في فرنسا، بدأت الحركة العلمانية في نهاية القرن التاسع عشر بقوانين أدخلت تدريجيّاً الفصل بين الكنيسة والدولة وطورت قانوناً مدنيّاً لم يذكر الدين: بدأت الدولة والأسرة والعقود... إلخ تُنظم على نحو مستقل تماماً عن معايير الكنيسة الكاثوليكية، وتضمن ذلك تحويل مكتب التسجيل من الأبرشية إلى البلدية، وهو ما علمن شهادات الميلاد، والزواج، والوفاة؛ مجرّداً الكنيسة من دورها الطبّي الديني؛ ومؤسّساً «المدرسة العلمانية العامة» (l'École publique laïque). وقد أجبرت مدارس الدولة بواسطة القانون على أن تكون «علمانية» و«محايدة» فيما يتعلّق بالعقائد المختلفة التي أصبحت تعتبر «شخصية وحرة ومتغيرة» (Champion, 1993: 593-595).

كان دوركايم مساهماً بشدة في نشر «الروح العلمانية» (esprit laïque)؛ فعند تعيينه في السوربون عام ١٩٠٢، في علم التربية، حاضر أمام معلمي المدارس المستقبليين، ومن ثم ذاعت أفكاره على مستوى مدارس الدولة في فرنسا. وبحسب لوك (Lukes, 1977: 359-360):

> اعتقد دوركايم أن علاقة العلوم الاجتماعية بالتربية كانت علاقة نظرية وممارسة؛ وفي هذا الصدد فإنّ [السوسيولوجيا] هي المنوط بها أن تصير بديلاً عقلانيّاً عن الدين التقليدي. وينبغي من ثم تشبّع المعلمين بـ«وجهة النظر السوسيولوجية» وأن ندفع الأطفال إلى التفكير حول «طبيعة المجتمع، والأسرة، والدولة، والالتزامات القانونية والأخلاقية الرئيسة، والطريقة التي تتشكّل بها هذه الظواهر المختلفة».

تبيّن الحالة الفرنسية بوضوح أن العلمنة ليست عملية تلقائية، بل هي نتاج الأعمال والصراعات الإنسانية (Baubérot, 2005). فقد حقّق علمانيو الجمهورية الفرنسية السيطرة السياسية على البرلمان، ومكّنوا النواب من علمنة النظم الفرعية المهمة، وهو ما أسفر على المستوى المتوسط عن وجود منظمات معلمنة مثل المحاكم في النظام القضائي؛ والمستشفيات في النظام

الطبي؛ والمدارس في النظام التعليمي. ويشير المثال أيضاً إلى أهمية النظام التربوي: شكلت رؤية دوركايم العالمية المعادية للدين هيئة العاملين في التعليم، الذين قاموا بدورهم في تنشئة الأجيال الصغيرة على رؤية علمانية للعالم.

ثمة حالة أخرى مثيرة للاهتمام في هذا الصدد هي بلجيكا؛ إذ كان لمحاولة علمنة البلد، بشكل ظاهر، تبعات مثيرة؛ فبعد استقلال بلجيكا عام ١٨٣٠، عمل الليبراليون والكاثوليك معاً على تنظيم الدولة. ولكن بعد الفترة الأولى من التعاون، أعلن الجناح الليبرالي الراديكالي، تحت تأثير المحافل المعادية للإكليريكية، عن استيائه من التراتبية الكاثوليكية التسلطية ووصاية القساوسة على الثقافة وإعانة الفقراء. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وتحت تأثير الأغلبيات البرلمانية المتغيّرة، كان الليبراليون الراديكاليون قادرين على تطبيق سياسة علمانية بمساعدة حزب اشتراكي ناشئ، ومن ثَم تمكنوا بواسطة القانون من تقليص تأثير الكنيسة في العمل الخيري، وإعانة الفقراء، وتوزيع المنح الدراسية، حتى المقابر تعلمنت، وأخيراً مدارس الدولة. وقد طبقت هذه السياسة عبر ترشيح متقن لحكام الأقاليم، ومفوّضي المقاطعات، وعُمد المدن وأعضاء بلدياتها، وهنا أدت الصحافة دوراً مهمّاً في تشكيل آراء واضحة وتعبئة السكان، وهو ما تضمّن في الغالب اضطرابات في الشوارع. أمّا الكنيسة، فقد جاء ردّ فعلها شديداً في العظات، وعبر جلسات الاعتراف، ورفض القيام بالقرابين المقدسة.

أثار الصراع على المدارس حفيظة القادة الكاثوليك مما حدا بهم إلى تأسيس مدارس خاصة، وهو ما أسرع من إرساء ركيزة كاثوليكية. وحقيقة الأمر أنّ ردّ الفعل الكاثوليكي على التمييز الوظيفي جاء في صورة تمييز قطاعي: فقد أسّسوا ركيزة كاثوليكية عبر مضاعفة الخدمات في تلك القطاعات التي لم تعد منظمة حول أيديولوجية كاثوليكية، قوامها مدارس (من مرحلة الحضانة حتى الجامعة) والمستشفيات ومنظمات الشباب والكبار، ومنظمات ثقافية، واتصالات جماهيرية، ونقابات عمالية، وصناديق العلاج الطبي، ومصارف، وتعاونيات. . .إلخ. ولمأسسة هذه الركيزة، كان لزاماً أن تكون هذه القناة المشتركة مترابطة مع حزب سياسي مسيحي يستطيع حماية تطوير هذه الركيزة بل الترويج لها (Rokkan, 1977). ولم يحدث هذا التطور

في بلجيكا وحدها، بل أيضاً في النمسا، وسويسرا، وهولندا، حيث أرسيت كذلك ركيزة بروتستانتية (Righart, 1986).

على الرغم من ذلك، فإنّ العلمنة المجتمعية والتنظيمية، ليست دائماً نتاج الأفعال الظاهرة. فقد تحدث أيضاً نتيجة لأفعال معينة تنتج بصورة غير مباشرة أو كامنة تأثيراً معلمناً، والمثال الجيد على هذه الحالة هو إدخال الساعة. فتطوّر العلم، والصناعة، واتساع التجارة، من القرن الثاني عشر فما بعد، لم يكن لينتظم بواسطة التسلسل الزمني للأديرة الذي كان قائماً على قرع الأجراس. فقد كان المرء في حاجة إلى قياس للزمن أكثر دقة، وفي مطلع القرن الرابع عشر، تحقق أخيراً ذلك باختراع الساعة، وهو ما فرض نظام توقيت علماني يشاهد من أعلى برج في المدينة بحيث يراه الجميع. وفقد التوقيت الكنسي أهميته، وانفصل الزمن أيضاً عن طبيعته التي منحه إياها الرب والتي كانت تقدمها الساعة الشمسية. وبمجرد ما بدأت الساعة في تنظيم الوقت، أصبح الزمن تحت تصرف الناس وانفصل عن دورة التوقيت الديني. وفي القرن التاسع عشر، كانت السكك الحديدية تفرض تنسيقاً صارماً للتوقيت، وتلاها الراديو.

شهدت نهاية خمسينيات القرن العشرين بداية تغيّر محوريّ آخر في الارتكاز المسيحي؛ إذ شكلت دمقرطة التعليم الثانوي بعد الحرب العالمية الثانية عبئاً مادياً ثقيلاً على نظام المدارس الكاثوليكي. وقد لبّت الدولة احتياجاته المادية عبر الدعم (١٩٥١)، ولكن القانون وضع في الوقت نفسه حدّاً أدنى لمؤهلات المعلمين. ولم يعد القساوسة والشخصيات الدينية مؤهّلين بما يكفي، على أساس دراساتهم في اللاهوت والفلسفة، لتدريس مجالات معينة، وهو ما أسفر عن ضمّ معلمين مدربين في الجامعات لم تعد مرجعيتهم الكنيسة بل مهنتهم. وهو الشيء الذي انطبق على المستشفيات الكاثوليكية، حيث حلّت الممرضات من عامة الناس محلّ الشخصيات الدينية، وهو ما أفقد الكنيسة السيطرة على الممارسات الطبّية. وفي المستشفيات الكاثوليكية، أصبحت الأخلاق الكنسية الخاصة فيما يتعلّق بالإجهاض والتعقيم والتلقيح الصناعي وتحديد النسل تدريجياً محلّ جدال تحت ضغط العقلانية الطبية. وأشار الأطباء إلى تعقيد هذه المشكلات وخصوصية مجالها؛ وسعوا لحلّها عبر استخدام إطار أخلاقي

أوسع ومعرفتهم المتخصصة. بمعنى آخر، كانت دمقرطة التعليم وحرفية التدريس والمهن الطبية قد عززت بصورة كامنة أو غير مباشرة علمنة المؤسسات الكاثوليكية. وقد أدت عوامل أخرى أيضاً دوراً في ذلك (Dobbelaere, 1988: 83-90)، ولكن المسألة هنا هي أنّ الدمقرطة والاحترافية كانتا عاملين مهمين في علمنة كامنة للمؤسسات الكاثوليكية (Dobbelaere, 1979).

غير أنّ العلمنة ليست فقط من «صنع الإنسان» بل هي أيضاً قابلة لأن تأتي بمردود عكسي. وهذا ما اتّضح جليّاً في روسيا منذ انهيار النظام الشيوعي، عندما حدث فراغ أيديولوجي، فقد شدّد أغادجانيان (Agadjanian, 2006: 179) على أن «الدين انبعث للحياة بعد اندثار الاتحاد السوفياتي، وذلك عبر المعسكرات الدينية والعلمانية، بوصفه من السرديات الكبرى التي اعتقد أنها ذات مضمون رمزي قوي متوافر لدى الباحثين عن هُوية جماعية (بادئ ذي بدء في البحث عن «فكرة وطنية»). وقد انطبق الشيء نفسه على بلدان أورثوذكسية شرقية أخرى، وهنا يؤكّد بورويك (Borowik, 2006: 272) أن «الدين في جميع حالات أوروبا الشرقية ربما أصبح أكثر أهمية لما يقدّمه من أداة لإعادة بناء الهوية السياسية والجيوسياسية في عصر ما بعد الاتحاد السوفياتي عندما لم تعد الهويات السياسية الأقدم في القرن العشرين التي تعود إلى ثورة أكتوبر قابلة للتحقق». وقد كان لاستخدام الدين هذا بوصفه مصدراً للهوية تبعات أكثر حدة في يوغسلافيا السابقة، حيث أسفرت الحرب العرقية الداخلية عن تأسيس ثلاث دول منفصلة: صربيا الأورثوذكسية، والبوسنة المسلمة، وكرواتيا الكاثوليكية (Voyé, 2006a: 141-142). لكن إلغاء العلمنة هذا لم يكن مرتبطاً فحسب بمشكلة الهوية؛ إذ حدثت أيضاً أشكال من إلغاء التمييز بين الدين وما يسمّى النظم الفرعية العلمانية. في رومانيا، على سبيل المثال، خوّلت الأديان المعترف بها تنظيم طبقات اختيارية من التعليم الديني في المدارس العامة، وأجري تعديل على الدستور الروماني أجيز في استفتاء تشرين الأول/أكتوبر عام ٢٠٠٢، يقرّ بحقّ الكنائس في تأسيس مؤسساتها الخاصة بها من تعليم علماني، وإتاحة إمكانية ـ ولكن من دون إجبار ـ الدعم المالي من الدولة للمدارس الملية (Flora and Szilagyi, 2005: 133-134).

العلمنة الفردية

في التراث السوسيولوجي منذ الستينيات، بدأت دراسات حول العلمنة الفردية في الظهور مع أعمال أكوافيفا (Aquaviva, 1979)، وبرغر (Berger, 1967)، ولوكمان (Luckmann, 1967)، ومارتن (Martin, 1978)، وويلسون (Wilson, 1969). ومن هنا يعدّ بيان لهمان (Luhmann, 1977: 172)، بأن البنية الاجتماعية وليست الفردية هي المتعلمنة، مثيراً للجدال. ففي الوقت الذي لا يمكن أن يتحدى فيه معظم السوسيولوجيين الجزء الأول من بيانه، فإن بعضهم سوف يشكّك في الجزء الثاني مثل نورس وإنغلهارت (Norris and Inglehart, 2004). وعلى الرغم من ذلك لم يكن برغر (Berger, 1999)، ودايفي (Davie, 2002)، ومارتن (Martin, 2005)، وستارك (Stark, 1999)، هم من سيشيرون إلى الحمى الدينية في الولايات المتحدة ـ التي تنازع عليها سوسيولوجيون آخرون (مثل ديميراث (Demerath, 2001) ـ وفي العالم الأوسع ورفضوا النموذج الشامل للعلمنة الفردية، في الوقت الذي قبلوا فيه أن تكون أوروبا إلى حدّ كبير قد تعلمنت على المستوى الأصغر، أي الفردي. ولهذا السبب، فإنهم يصفون أوروبا بالاستثناء، على الرغم من أن دايفي (Davie, 2002) تضع هذا في منظور نسبي عبر توضيح استمرار المعتقدات الدينية «والتأثر الديني»، وعبر الإشارة أيضاً إلى ما تدعوه «ديناً بديلاً»: يستند فيه الناس إلى رأس المال الديني في أوقات الشدة في حياتهم الفردية والجماعية ـ على سبيل المثال للاحتفال بطقوس المرور.

بتطبيق التعريف الذي قدمناه سابقاً حول علمنة المجتمع على المستوى الفردي، أفترض أن العلمنة الفردية تعني أن السلطات الدينية قد فقدت السيطرة على المعتقدات والممارسات والمبادئ الأخلاقية عند الأفراد. فإذا قبل المرء هذا التعريف، لن تعني العلمانية الفردية آنذاك اضمحلال الدين في حدّ ذاته، أو انحلالاً في تقوى الفرد وممارساته؛ لأن الإشارة إلى فقدان سطوة السلطات الدينية للديانات المتمأسسة في السيطرة على التدين الفردي أمر محوري في التعريف. ومن ثَم، فإن التأثر الديني الفردي المستمر، ليس رداً لنظرية العلمنة، بل تأكيداً لها، مثلما هو استخدام مصطلح «الروحانية» في مقابل مصطلح «الدين» والدراسات التي تستخدم مصطلحات «البريكولاج الديني» (religious bricolage) أو «تدين الانتقاء والاختيار» أو «ديناً حسب

الطلب» (religion à la carte). والواقع أنّ الروحانية تتضمن معنى أنّ المركزي فيها هو «أنا وتجاربي» وليس المؤسسة الدينية. والروحانية ليست جامدة عقائدياً، بل هي مرنة؛ إنها بحث شخصي: «أنا على الطريق»؛ والله ليس «آخر راديكالي» (Otto, 1950)، ليس متعالياً بل محايث، «الله في الداخل» (Voyé, 2006b). وفي دراسة للتوفيقية الدينية، وجد دوبلير وتوماسي وفوايه (Dobbelaere, Tomasi, and Voyé, 2002)، على أساس عينات مأخوذة من أجل دراسة التعددية الدينية والأخلاقية الأوروبية (European Religious and Moral Pluralism study (RAMP)) في بلدان غرب ووسط أوروبا، أنه لا يوجد نموذج محدّد من المعتقدات والممارسات التوفيقية مرتبط ارتباطاً نموذجياً بالبلدان، أو الأديان، أو الأشخاص ذوي خصائص اجتماعية معينة، مثل رجال مقابل نساء، أو أجيال مختلفة، أو مناطق ريفية مقابل حضرية، يمكن رصده. وقد كانت النماذج ذات خصوصية غريبة: صنع الأفراد أعمالهم المختلفة من البريكولاج وتوليفاتهم من عناصر متغايرة تماماً.

ثمّة جانبٌ آخرُ من العلمنة الفردية هو علمنة العقل، أو التصنيف (compartmentalization)(*) فربما كان للعلمنة المجتمعية أثر في الطريقة التي يرى بها الأفراد أنفسهم العلاقة بين الدين ومجالات الحياة الأخرى: الفضاء التعليمي، والاقتصادي، والقضائي، والأسري، والطبّي، والسياسي، والعلمي. والسؤال هنا: هل يعتقد الناس أن الدين المؤسسي ينبغي أن يعلم هذه النظم الفرعية المارقة، أم أنّ هذه النظم مستقلّة، وأن تدخّل الدين فيها ينبغي تجنّبه وعدم السماح به؟ في دراسة استقصائية ضمت ١٢,٣٤٢ مقابلة في أحد عشر بلداً أوروبياً بين غربي وشرقي، كان قياس التصنيف قائماً على رؤى الناس حول العلاقة بين الكنيسة والدولة، والقانون والدين، والدين والتعليم، وعلى قبولهم الدعم المالي من أجل مدارس دينية وهيئات دينية (Billiet [et al.], 2003: 141-142). وكانت نتيجة تحليل التراجع متعدد المستويات إلى الدين (multi-regression analysis) هي أن الأشخاص أصحاب المستوى المرتفع من الالتزام بكنيستهم يفكّرون أقل في ضوء العلمنة وأقل معارضة

(*) إحدى الدفاعات النفسية تستخدم لتجنّب التنافر المعرفي، أو عدم الراحة النفسية والقلق الناجم عن وجود صراع بين القيم، والإدراك، والعواطف، والمعتقدات، وما إلى ذلك داخل نفس الفرد. لمزيد من التفاصيل راجع المصطلح بالإنكليزية على موسوعة ويكيبيديا (المترجم).

لأثر الدين في النظم الفرعية الأخرى من الأشخاص ذوي الدرجة المنخفضة في الالتزام بالكنيسة، أو غير الملتزمين من الأساس. وقد حقّق غير الملتزمين بالكنيسة درجة عالية في قبول عملية التصنيف، وكانوا أكثر ميلاً إلى منع تأثر المؤسسات العلمانية بالنفوذ الديني. ولم تظهر فروق بين أعضاء الكنيسة الكاثوليكية والبروتستانتية (Billiet [et al.], 2003: 152-153).

كيف نفسّر تفرّد الدين؟

إذا كان بمقدورنا فهم التصنيف بوصفه انعكاساً للعلمنة المجتمعية على الطريقة التي يفكّر بها الناس، فكيف يمكننا تفسير تفرّد الدين؟ لا بدّ من العودة إلى النظرية التي ذكرناها سابقاً كيف نفهم هذه المسألة؛ إذ إن تفرّد الدين ليس نتيجة لموقف معادٍ للدين، بل محصّلة التمييز الوظيفي في المجتمع. ويشدّد لهمان (Luhmann, 1977: 232-242) هنا على أن المجتمع المتميز وظيفياً يقطع الروابط المجتمعية والتراتبية؛ ونتيجة لذلك، يصبح «العزو» (ascription) عقيماً، ويصبح لكل شخص إمكانية وصول متكافئة للوظائف والمنافع والخدمات، على الرغم من أن هذا لا يحدث في الوقت نفسه أو بالأسلوب نفسه. فالاحتواء التام أمر مستحيل بالطبع؛ لأن الناس ليسوا متساوين في الكفاءة، ولا لديهم القدرة نفسها على ملء المناصب؛ لذا يظهر الهيكل المهني، الذي يقدم الجميع مبدئيّاً بمهنة واحدة فقط. أما في الماضي، فكانت المناصب الاجتماعية «تنسب» إلى أساس الطبقة الاجتماعية للأسرة التي ولد المرء فيها، أو النوع الاجتماعي، أو السنّ... إلخ. واليوم نجد المناصب الاجتماعية تخصّص على أساس «الإنجاز»، ويمكن أن نجد أمثلة على ذلك في ردود الأفعال الحديثة على المحسوبية وأيضاً في الترويج لتحرير المرأة، ومن ثم، فإنّ الاحتواء التام ليس ممكناً، في جميع النظم الفرعية، إلا عندما يكون هناك، إلى جانب الأدوار المهنية، ما يسمّيه لهمان أدواراً تكاملية (Komplementärrollen): على سبيل المثال جمهور (Publikum) ـ لنقل موقف المستهلك (في الاقتصاد)، والناخب (في النظام السياسي) والطالب (في النظام التعليمي)... إلخ ـ يسمح للأفراد بالمشاركة في جميع النظم الفردية ولو بصورة ظرفية ولوقت محدود. بهذه الطريقة يمكن للمدرس المحترف أن يشارك في جميع النظم الفرعية الأخرى بأدوار تكاملية؛ بوصفه

مستهلكاً في الاقتصاد وناخباً في السياسة وصاحب دعوى في النظام القضائي، ومؤمناً في الهيئات الدينية.. إلخ.

ولكن بين الأدوار التكاملية من المطلوب أيضاً الحفاظ على التمييز الوظيفي، ومن دون ذلك سيختفي التمييز بين النظم الفرعية. وهذا ما يعني أنه لا يمكن «إجبار» الناس على الزواج وفقاً لوضعهم الاقتصادي، ولا أن يتلقوا التعليم بناء على الطبقة الاجتماعية لآبائهم، وأن يصوّتوا في الانتخابات بحسب عضويتهم في الكنيسة. وهذا ما يفسّر سبب عدم قدرة السلطات الكنسية في البلدان الحديثة على إجبار أعضائها على التصويت لحزب معيّن تحت تهديد ارتكابهم معصية أو خطيئة كبرى في حال عدم القيام بذلك؛ حدث ذلك في بلجيكا للمرة الأخيرة في الخمسينيات. وعلى الرغم من ذلك، هل التمييز بين الأدوار التكاملية ممكناً، وهل يمكن السيطرة عليه؟ يشير لهمان أنه غير ممكن، ومن ثَم، تصبح «خصخصة القرارات» مكافئاً وظيفيّاً. بمعنى آخر، تظهر الخصخصة بنيوياً بوصفها نتيجة للتمييز الوظيفي والاحتواء؛ لأنه لا يمكن السيطرة على الفصل الصارم بين الأدوار التكاملية أو فرضه قسراً. ومن خلال خصخصة القرارات، يصبح الهدف هو التحييد الإحصائي لتركيبات الدور في أدوار تكاملية. وهذه التركيبات لا تحدث إلا على مستوى فردي، عدا ذلك من شأنها أن تدمّر التمييز الوظيفي، وهي لا تسود إلا لدوافع شخصية، وقد لا تكون مفروضة اجتماعياً. فالخيارات الفردية في المجال الديني ـ تراجع المشاركة، والبريكولاج، والنماذج الفردية الغريبة من التوفيقية والروحانية ـ هي نتيجة للتغيرات الهيكلية في المجتمعات الحديثة: التمييز الوظيفي والاحتواء. وحقيقة الأمر، يصبح المعتقد قراراً خاصاً: كان عدم الإيمان سابقاً مسألة خاصة؛ والآن الاعتقاد هو الذي أصبح كذلك. والبصيرة في هذه التغيرات الهيكلية الاجتماعية، في احتواء معين، إنما تسمح لنا أيضاً فهم بعض الانتقادات لبعض الكنائس: هل من الممكن، بناء على هذه التغيّرات، الحدّ من قبول رجال الدين على أساس العزوبة، أو التفضيلات الجنسية، أو النوع الاجتماعي، وهل من المقبول ألا تسمح بعض الكنائس بزواج رجال الدين التابعين لها؟

النظام الفرعي الديني:
علمنة تنظيمية أم مؤسساتية؟

تأتي العلمنة أيضاً على المستوى التنظيمي للأديان. فهي تمثّل تكيّف الدين مع الظروف الجديدة الواضحة على سبيل المثال في التيارات الحديثة في المسكونية (ecumenism) (Wilson, 1969: 168-205) وعلى الرغم من ذلك، فإنّ العلمنة التنظيمية، التي دعاها لوكمان (Luckmann, 1967: 36) «العلمنة الداخلية» ليست جديدة. ويمكن فهم الإصلاح الديني البروتستانتي بوصفه إعادة ظهور قوي لما تقدّمه تحديداً هذه القوى المعلمنة في أسفار العهد القديم التي «احتوتها» الكاثوليكية. و«يمكن القول إذا جاز التبسيط إن البروتستانتية جرّدت نفسها بقدر الإمكان من الأمور الثلاثة الأقدم والأقوى المصاحبة للمقدّس ـ السرّ، والمعجزة، والسحر» (Berger, 1967: 111). ومثلما ذكرنا سابقاً، إنّ فيبر دعاها «نزع السحر عن العالم» (Weber, 1958: 105). وهو تيارٌ مثير للاهتمام؛ لأنه يبيّن بوضوح أنّ الصور العكسية لتيار ديني معيّن ممكنة. وسوف نرى هذا مجدّداً في الحركات الدينية الجديدة (New Religious Movements (NRMs)) التي ظهرت في الجزء الأخير من القرن العشرين.

بعض هذه الحركات الدينية الجديدة، مثل كنيسة التوحيد، والعائلة (Family)، وحركة هاري كريشنا (ISKCON)، تسعى لإعادة القدسية إلى العالم ومؤسّساته بإعادة الربّ ثانية إلى مختلف الجماعات العاملة في النظم الفرعية مثل العائلة والاقتصاد، بل السياسة كذلك. وقد دعا واليس (Wallis, 1984) ذلك بمسمّى «الديانات الجديدة الرافضة للعالم». وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الأغلبية العظمى هي من نوع آخر، إنهم «مُقرّون بالعالم». تراهم يقدّمون لأعضائهم وسائل باطنية للحصول على شفاء فوري وتلقائي ونجاح ورزق وروحانية مرتفعة، وذهن صافٍ. وتقدّم ديانة ماهيكاري (Mahikari) أوميتاما (omitama) أو تعويذة؛ وتأمّل متعال (Transcendental Meditation (TM))، وتعويذة شخصية للتأمل؛ ومراجعة من الساينتولوجيا بمقياس إلكتروني؛ وحركات القدرات البشرية الكامنة (Human Potential Movement) التي تعرض علاجات، أو اجتماع مجموعات أو مراكز صحية وروحانية بديلة؛ وتقدم قوة الخلق (Elan Vital) المعرفة التي تتكشف بواسطة المهراجا أو أحد معلّميه المعيّنين.

وقد حاجّ لوكمان محقاً (Luckmann, 1990) في أن في كثير من الحركات الدينية الجديدة انخفض مستوى التجاوز أو التعالي؛ وقد أصبحت «دنيوية». أما الديانات التاريخية، فهي في المقابل، ترى بوصفها أمثلة على «التعالي العظيم» مشيرة إلى شيء مختلف عن الواقع اليومي، على الرغم من حقيقة أنها قد كانت وما زالت مستمرة في كونها منخرطة ولو بقدر أقل في الشؤون الدنيوية، ويؤكد ذلك الهياكل الارتكازية التي أرستها. غير أن مرجعيّتها كانت دوماً متعالية: على سبيل المثال تعويذات للشفاء وللنجاح في الامتحانات أو العمل، أو تعويذات للحصول على توأم الروح (une âme soeur). ومعظم الحركات الدينية الجديدة التي تقرّ بهذا العالم يبدو أنها لا تبلغ سوى مستوى «التعالي المتوسط». فهي تمدّ جسراً بين الزمان والمكان، وتروّج للتواصل الذاتوي البيني، لكنّها تظلّ على مستوى محايث للواقع اليومي. ومن ثم، فبعضها مثل التأمّل المتعالي، تزعم أنها روحانية أكثر منها حركات دينية. وما نسجّله في كثير من الحركات الدينية الجديدة هو التغيّر في المرجعية: النهائي والمطلق أصبح «دنيوياً».

وينبغي لهذا التغيّر المسجّل أن يدرك بوصفه علمانية تنظيمية: في تلك الحركات المسماة الحركات الدينية الجديدة، لم يعد المقدس «تعالياً عظيماً». وقد نواجه اعتراضاً بأن هذا التقييم مبنياً على تعريف جوهري للدين دافعت عنه سابقاً. وعلى الرغم من ذلك، حتى عندما نتبنّى تعريفاً وظيفياً للدين، فإننا نتوصّل إلى استنتاج ما حول الحركات الدينية الجديدة، وقد ذكر لهمان (Luhmann, 1977: 46) أنّ «مشكلة تزامن عدم التحديد واليقين» هي الوظيفة المعتادة للدين. وبالفعل، إن معظم الديانات الجديدة المقرة بالعالم ليست معنية في حقيقة الأمر بمشكلات التزامن بين التعالي والتحايث؛ لأنها لا تركز إلا على المحايث، وعلى الحياة اليومية، وعلى العلماني. وهي متكيّفة مع العالم العلماني، وتمثّل، مثلما سأجادل، صورة من العلمنة التنظيمية.

وعلى الرغم من ذلك، فإن إصلاحيّي الدين ليسوا هم فقط من يعلمنون النظرة الدينية، بل أيضاً عامة الناس غير المحترفين. مثال على ذلك في العلمنة الكامنة التي وردت في دراسة أجراها فواييه حول زينة أعياد الكريسماس في قرية والونية (Walloon) في بلجيكا (Voyé, 1998: 299-303).

منذ عقدين من الزمن، أكد إيزامبرت (Isambert, 1982: 196) بالفعل الانزلاق المتزايد من «الأساس النصوصي المقدّس والطقوسي لميلاد المسيح الذي كان قد توجّه بمجمله نحو التجسّد والافتداء ـ أيهما يسبق ـ»، إلى «الطفل المسيح». والحقيقة أن الطفل المسيح قد حلّ في قلب الاحتفالات الأسرية بأعياد الكريسماس وكذلك في الزينة التي عرضت في المدن، ففي القرية الوالونية التي تمّت عليها الدراسة، تستدعي الزينة مزيداً من الانزلاق بعيداً: لافتات، ميدان واسع أقيم على المروج أمام منازل أنيرت في المساء، مثلت شخصيات والت ديزني الكارتونية. وعندما سأل فواييه لماذا لم يضعوا مغارة الميلاد؟ أجاب الاثنان اللذان بدآ العرض واللذان حاولا تنسيقه: «بعض الجيران يفكّرون في الأمر. . . ولكنّنا أخبرناهم «إذا وضعنا مغارة الميلاد، علينا أن نجد وسط شخصيات ديزني زوجاً من الحيوانات لديها مولوداً صغيراً. لأننا سوف نلتزم بشخصيات والت ديزني» (Voyé, 1998: 300). وهنا لا يمثل الكريسماس ترتيباً موجهاً إلى الأطفال فقط، مثلما يشدّد فواييه عن حق، بل إننا «مع شخصيات ديزني لم نعد في التاريخ، بل في حكايات خيالية ومجال العجائب. [حكايات خيالية] يمثّلها أشخاص مع كائنات خيالية» (Voyé, 1998: 302). وهذه الزينة تنقل ضمنيّاً فكرة أنّ الكريسماس قصة خيالية عجيبة منفصلة عن فكرة التجسّد ـ الافتداء الأصلية التي تحملها رسالة الكريسماس الدينية. ولكن بوضع هذه الزينة، فإنّ الناس يعلمنون بصورة كامنة الرسالة المسيحية.

الموجةُ الثانيةُ الحديثةُ من العلمنة الظاهرة

إن تعددية الموقف الديني في الغرب هي إحدى تبعات علمنة السكان؛ ففي جميع هذه البلدان نجد حضوراً لملل مسيحية مختلفة، وعلى الرغم من اختلاف سبل العضوية في هذه الملل اختلافاً شديداً؛ فإن الأهم في ذلك هو انخفاض مشاركة الأعضاء في كنائسهم. فمنذ أواخر القرن العشرين، أصبح المسلمون ثاني أكبر مجتمع ديني، وهو ما يرجع في الأساس إلى الهجرة الاقتصادية. ونتيجة لذلك، يوجد الآن عدد متزايد من المسلمين من الجيل الثاني مواطنين وطنيّين. كذلك نجد أن للحركات الطائفية والحركات الدينية الجديدة التي لا تُعدُّ ولا تُحصى، مثلما رأينا، حضوراً، على الرغم من أنها

ما زالت لا تمثّل إلا نسبة صغيرة فقط من إجمالي السكان. لكنّ الأهمّ من ذلك هو النموّ السريع في عدد من هم غير منتمين إلى كنيسة، خاصة وسط الأجيال الأصغر سناً. ويشير السياسيون إلى هذه التعددية للتشديد على تعددية نظرة السكّان الدينية والأخلاقية، واستخدام هذا كدافع لتغيير القوانين ذات الخلفية المسيحية النموذجية. فقد مررت القوانين المدنية الجديدة في البرلمانات، على سبيل المثال، «تحرير» الطلاق (بلجيكا وفرنسا وهولندا وإسبانيا)، والإجهاض (بلجيكا وفرنسا وهولندا والبرتغال وإسبانيا) والقتل الرحيم (بلجيكا وهولندا) ومأسسة الزاوج بين المثليّين (بلجيكا وهولندا وإسبانيا). وترتبط هذه القوانين بمسائل شديدة الحساسية عند الكنائس المسيحية، ولا سيما الكنيسة الكاثوليكية، لأنها تسير ضد المبادئ التقليدية الأساسية لمذاهبها وأخلاقها: الزواج وحدة غير قابلة للتفريق بين رجل وامرأة، والحياة والموت يعتمدان تماماً على الربّ، والربّ وحدَه.

هل العلمنة ظاهرةٌ غربية؟

في بعض الأحيان يشار إلى العلمنة، عادة، بأنها ظاهرة غربية، وقد أظهرت دراسة أجراها باس (Pace, 1998) بأنّ العلمنة على المستوى المجتمعي تحدث أيضاً في العالم الإسلامي. وقد ميّز الباحث بين عمليتين: «العلمنة من أعلى» و«العلمنة من أسفل»، وتتيح دراسته لنا رؤية العلاقة البينية بين الاثنتين: فكل نوع يدعم الآخر.

في **العملية الأولى**، بدأ فصل السياسة عن العوامل الدينية جزئيّاً في العالم الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر، ووصل هذا الفصل إلى ذروته في خمسينيات القرن العشرين فصاعداً، بعد نهاية الهيمنة الاستعمارية. وهناك وقعت قطيعة كاملة وصادمة مع التقاليد الدينية ـ مثلما حدث بسبب كمال أتاتورك وحزب البعث في سورية والعراق، وهو ما أثار تطوّر حركات أصولية قوية ـ أو نقل وظائف الدين إلى مجال السياسة ـ مثلما حدث في شمال أفريقيا وشبه القارة الهندية. «أصبح هناك تبنٍّ لتنوّع من الحلول السياسية. . . لكنّها جميعاً كانت تؤول إلى المشكلة الأساسية نفسها المتمثّلة في الحداثة: كيف نبني دولة حديثة باقتصاد قادر على المنافسة في السوق الدولية، وجهاز إدارة مستقل (مناصب عامة، ومدارس، وخدمات اجتماعية،

ومستشفيات. . . إلخ)، قاعدة قوة لقيادات قامت على ما يعتبر تقليديّاً «سياسيّاً» (Pace, 1998: 168-169).

في **العملية الثانية** ـ العلمنة من أسفل ـ ثمّة تغيّرٌ في المواقف تجاه التقليد الإسلامي. وقد عزّز هذه العملية أربعة صراعات أسفرت عن علمنة للعادات وسط الأجيال الأحدث سناً (Pace, 1998: 170-173): **الأول**: الصراع بين الريف والمدينة؛ إذ خلقت المدينة طبقات جديدة، ذات موقف مختلف حيال التقاليد الدينية وأكثر استعداداً لتقبّل خيارات وقيم جديدة؛ **الثاني**: الصراع على نموذج أبوي يتنافس من أجله أبناء وبنات، خاصة في شمال أفريقيا؛ **والثالث**: وصول النساء إلى المهن، وهو ما أضعف «الروابط القديمة التي حدّت من نشاط المرأة الاجتماعي وألزمتها مساحة ضيقة قوامُها المنزل أو الحمام العام (Pace, 1998: 171)؛ وأخيراً الصراع **الرابع**: الذي ينشأ من الهجرة وقد أثّر في النماذج الإسلامية للأسرة والتناسل والتعليم والمجتمع والدين عند المهاجرين ومن هم وراءهم ممن يقارنون أنفسهم بأبنائهم المهاجرين، أو أقاربهم، أو أصدقائهم (Pace, 1998: 171-2).

رداً على ميول العلمنة في العالم الإسلامي، نجد موجة من الراديكالية الإسلامية ظهرت في أوروبا وجنوب آسيا وجنوب شرقها تتضمّن جماعات مثل التبليغ(*) التي هي أكثر تقوى، والجماعة الإسلامية وحزب التحرير، التي لها أيضاً أهداف سياسية (Clarke, 1998: 9 and 13-15). وهذه الحركات هي الوجه النقيض للعلمنة وسط الشباب المسلم، ممن ما زالوا ربما يربطون أنفسهم بالتقاليد الإسلامية بوصفها مصدر القيم التي تضفي معنى على حياتهم، ولكن من دون ممارسة لها على أساس منتظم (Cesari 2000: 92-4).

خاتمة

تفسّر نظرية العلمنة بناء على التمييز الوظيفي تياراً ثابتاً، لكنها تفسح مجالاً للتباينات؛ لأن التيارات التاريخية لا يمكن تفسيرها تماماً عبر عامل عرضي واحد، حتى عندما يكون هذا العامل مهماً. وقد أكد مارتن (Martin, 1978: 3) بحق أن المركب الثقافي الخاص الذي تعمل فيه العمليات

(*) الدعوة والتبليغ ـ جماعة سلفية دعائية أقرب إلى المبشرين (المترجم).

المرتبطة بالتمييز الوظيفي يؤدي دوراً مهماً أيضاً. وعلى الرغم من ذلك، فإن رفض نظرية العلمنة على أساس الأمثلة المضادة من دون مراعاة المستويات المختلفة من التمييز الوظيفي للبلدان التي نقارن بينها يُعدّ أمراً غير سليم منهجياً.

لا يدرس الباحثون جميعاً العلمنة الفردية في إطار نظرية متكاملة من التمييز الوظيفي. فهناك دراسة مهمة للغاية أجراها نوريس وإنغلهارت (Norris and Inglehart, 2004: 4-5) تعد مثالاً جيداً على هذا: إذ يربط الباحثان تلاشي الممارسات والقيم والمعتقدات الدينية بمدى تملك الناس إحساس بالأمان الوجودي - أي «الشعور بأن البقاء مضمون بدرجة تكفي لأخذه أمراً مسلّماً به». وهنا يبرز سؤال بحثي مهم: هل يرتبط مستوى الأمان الوجودي بدرجة التمييز الوظيفي؛ نظراً إلى أن البلدان الأكثر تقدماً قد تتمتع بدرجة أعلى من التمييز الوظيفي والعقلانية الوظيفية؟ ويبدو إذاً أن الاختبار المهم للغاية من أجل تفسير العلمنة الفردية سيكون دراسة مقارنة بين البلدان ذات المستويات المختلفة من التمييز الوظيفي (Dobbelaere, 2007).

وأخيراً، هل نتوقّع استمرار العلمنة الظاهرة؟ قد تمنحنا دراسة التصنيف التي أجراها بيلييه وآخرون (Billiet [et al.], 2003) إجابة عن هذا السؤال؛ إذ وفقاً لهذه الدراسة التي تضمّنت إحدى عشرة دولة أوروبية (راجع ما سبق)، فإن مستوى التصنيف وعلمنة العقل، ترتبط بمدى التزام الأفراد بكنائسهم. فالتصنيف هو الأدنى في فئة الأعضاء النواة وهو يزداد مع انخفاض المشاركة؛ فالناس غير المنتمين إلى كنائس لديهم أعلى درجة من التصنيف. وفي الفصل الذي يقارنان فيه درجات العلمنة الفردية على مستوى العالم، يبيّن نوريس وإنغلهارت (Norris and Inglehart, 2004: 72) بصورة مقنعة أن الحضور الأسبوعي للقداديس، والصلاة اليومية - واعتبار الدين «مهمّاً جدّاً» تكون الأعلى في المجتمعات الزراعية والأدنى في المجتمعات ما بعد الصناعية، مع احتلال المجتمعات الصناعية مكاناً متوسطاً بين الفئتين. أضف إلى ذلك، أن المشاركة الدينية في دول الاتحاد الأوروبي، أخذت في الانحدار من عام ١٩٧٠ إلى ١٩٩٨ (Norris and Inglehart, 2004: 72). وعلى أساس هاتين الدراستين، قد نتوقّع أن العلمنة الظاهرة ستزداد في الاتحاد الأوروبي في السنوات القادمة. وثمة مؤشراتٌ واضحة على هذا؛ ففي

إسبانيا يوجد جدال مكثف حول تشريع الإجهاض تحت ظروف معينة، بينما في مناطق معينة نجد أن ما يسمّى بالقتل الرحيم قد أصبح قانونياً بالفعل. وفي فرنسا، تعدّ مشكلة القتل الرحيم موضع جدال عام حامي الوطيس. وهذان اثنان من عدد من المبادئ الأخلاقية الأساسية والمقدسة التي اعتبرت يوماً ما معالم جوهرية للمجتمع الديني أصبحت الآن معرضة للتحدي حتى في البلدان التي كانت حتى وقت قريب أكثر البلدان كاثوليكية في أوروبا، وفي البرازيل «الكاثوليكية» يعد تشريع الإجهاض أيضاً محلّ جدال محموم.

المراجع

Acquaviva, Sabino (1979). *The Decline of the Sacred in Industrial Society*. Oxford: Basil Blackwell.

Agadjanian, Alexander (2006). "The Search for Privacy and the Return of Grand Narrative: Religion in a Post-Communist Society." *Social Compass*: vol. 53, pp. 169-184.

Baubérot, Jean (2005). *Histoire de la laïcité en France*. 3rd enlarged ed. Paris: Presses Universitaires de France (Collection Que sais-je)

Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday and Company.

________ (1999). "The Desecularization of the World: A Global Overview." in: Peter Berger (ed.). *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, pp. 1-18.

Billiet, Jaak [et al.] (2003). "Church Commitment and Some Consequences in Western and Central Europe." in: Ralph Piedmont and David Moberg (eds.). *Research in the Social Scientific Study of Religion*. Leiden and Boston: Brill, vol. xiv, pp. 129-159.

Borowik, Irena (2006). "Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in PostSoviet Countries." *Social Compass*: vol. 53, pp. 267-278.

Cesari, Jocelyne (2000). «La querelle des anciens et des modernes: le discours islamique en France.» dans: Felice Dassetto (ed.), *Paroles d'Islam: Individus, sociétés et discours dans l'Islam européen contemporain*. Paris: Maisonneuve et Larose, pp. 87-100.

Champion, Françoise (1993). «Les Rapports Église-État dans les pays européens de tradition protestante et de tradition catholique: essai d'analyse.» *Social Compass*: vol. 40, pp. 589-609.

Clarke, Peter (1998). "Islam in Western Europe: Present State and Future Trends." in: Peter Clarke (ed.). *New Trends and Developments in the World of Islam*. London: Luzac Oriental, pp. 3-41.

Davie, Grace (2002). *Europe: The Exceptional Case: Parameters of Faith in the Modern World*. London: Darton, Longman and Todd Ltd.

Delumeau, Jean (1975). «Déchristianisation ou nouveau modèle de christianisme?.» *Archives de sciences sociales des religions*: vol. 20, pp. 3-20.

Demerath, Jay III (2001). *Crossing the Gods: World Religions and Worldly Politics*. Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press.

Dobbelaere, Karel (1979). "Professionalization and Secularization in the Belgian Catholic Pillar." *Japanese Journal of Religious Studies*: vol. 6: 39-64.

_______ (1988). "Secularization, Pillarization, Religious Involvement, and Religious Change in the Low Countries." in: Thomas Gannon (ed.). *World Catholicism in Transition*. New York; London: Macmillan, pp. 80-115.

_______ (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P. I. E. Peter Lang.

_______ (2007). "Testing Secularization Theory in Comparative Perspective." *Nordic Journal of Religion and Society*: vol. 20, no. 2, pp. 137-147.

_______, Luigi Tomasi and Liliane Voyé (2002). "Religious Syncretism." in: Ralph Piedmont and David Moberg (eds.). *Research in the Social Scientific Study of Religion*, vol. XIII. Leiden; Boston, MA: Brill, pp. 221-43.

Flora, Gavril, and Georgina Szilagyi (2005). "Church, Identity, Politics: Ecclesistical Functions and Expectations toward Churches in Post-1989 Romania." in: Victor Roudemetof, Alexander Agadjanian, and Jerry Pankhurst (eds.). *Eastern Orthodoxy in a Global Age*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press, 109-43.

Isambert, François-André (1982). *Le Sens du sacré: Fête et religion populaire*. Paris: Alcan.

Le Bras, Gabriel (1963). «Déchristianisation: Mot fallacieux.» *Social Compass*: vol. 10, pp. 445-452.

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

_______ (1990). "Shrinking Transcendence, Expanding Religion." *Sociological Analysis*: vol. 51, pp. 127-138.

Luhmann, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Lukes, Steven (1977). *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. Harmondsworth: Penguin Book.

Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.

________ (2005). *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate.

Merton, Robert K. (1957). *Social Theory and Social Structure*. Rev. enlarged ed. Glencoe, Ill.: Free Press.

Norris, Pippa, and Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Otto, Rudolf (1950). *The Idea of the Holy*. Translated by John W. Harvey. 2nd ed. London: Oxford University Press.

Pace, Enzo (1998). "The Helmet and the Turban: Secularization in Islam." in Rudi Laermans, Bryan Wilson, and Jaak Billiet (eds.). *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, 165-175.

Righart, Hans (1986). *De katholieke zuil in Europa: Een vergelijkend onderzoek naar het ontstaan van verzuiling onder katholieken in Oostenrijk*, Zwitserland, België en Nederland. Meppel: Boom.

Rokkan, Stein (1977). "Towards a Generalised Concept of "Verzuiling": A Preliminary Note." *Political Studies*: vol. 25, pp. 563-570.

Shiner, Larry (1967). "The Concept of Secularization in Empirical Research." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 6, pp. 207-220.

Stark, Rodney (1999). "Secularization, R.I.P." *Sociology of Religion*: vol. 60, pp. 249-273.

Swatos, William Jr., and Kevin Christiano (1999). "Secularization Theory: The Course of a Concept." *Sociology of Religion*: vol. 60, pp. 209-228.

Voyé, Liliane (1998). "Death and Christmas Revisited. Beyond Secularization: A Search for Meaning." in: Rudi Laermans, Bryan Wilson, and Jaak Billiet (eds.). *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, pp. 287-305.

________ (2006a). «Religion et politique en Europe.» *Sociologie et sociétés*: vol. 38, pp. 139-163.

________ (2006b). «Vers une deWnition de la spiritualité.» Working Paper LV1, ANSO, Université Catholique de Louvain.

Wallis, Roy (1984). *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge & Kegan Paul.

________ and Steve Bruce (1992). "Secularization: The Orthodox Model." in: Steve Bruce (ed.). *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford: Clarendon Press, pp. 8-30.

Weber, Max (1920). *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen: Mohr.

_______ (1958). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated Talcott Parsons. New York: Charles Scribner's Sons.

Wilson, Bryan (1969). *Religion in Secular Society*. Harmondsworth, Baltimore, and Ringwood: Pelican Books.

_______ (1976). *Contemporary Transformations of Religion*. Oxford: Oxford University Press.

_______ (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

_______ (1985). "Secularization: The Inherited Model." in: Philip Hammond (ed.). *The Sacred in a Secular Age*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 9-20.

_______ (1998). "The Secularization Thesis: Criticisms and Rebuttals." in: Rudi Laermans, Bryan Wilson, and Jaak Billiet (eds.). *Secularization and Social Integration*. Leuven: Leuven University Press, pp. 45-65.

قراءات مقترحة

Berger, Peter (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday and Company.

Dobbelaere, Karel (2002). *Secularization: An Analysis at Three Levels*. Brussels: P. I. E. Peter Lang.

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

Luhmann, Niklas (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.

Martin, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.

Norris, Pippa, and Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Wilson, Bryan (1982). *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

الفصل الرابع والثلاثون

الأجيالُ والدين

ويد كلارك روف

في دراسة متخصّصة غير منشورة كتبت في عام ١٩٨٢ تدعو المؤرّخين إلى إعطاء مفهوم الأجيال مزيداً من الاهتمام، يستشهد أنطوني إيسلر (Anthony Esler) بكلمات دانييل كالاهان (Daniel J. Callahan) كما يأتي:

في مراحل عملية النموّ، نلاحظ جميعاً عاجلاً أم آجلاً أننا جزء من جيل، ولعلّ الملامح الأولى لهذا غالباً ما تفاجئنا؛ فقد نلاحظ بحسب الموضة السارية أننا لا نبدو مستجيبين للأشياء بالطريقة التي يستجيب بها من هم أكبر سناً منا، حتّى على الرغم من أنّنا قد نظن أننا نتشارك القيم العامة نفسها ونتحدّث اللغة نفسها. أو قد نجد أن أولئك الكتّاب والأفكار التي فتنت آباءنا ومعلّمينا لا تحرّك فينا ساكناً... وفي الوقت نفسه قد نصل تدريجيّاً إلى إدراك أنّنا لسنا وحدنا. ذلك أن ما يبدو استجابة خاصة جدّاً يتكشّف لنا أنها استجابة شائعة (Callahan, 1965: 3).

يتصرف العلماء الاجتماعيون اليوم بتعقل أفضل مع التعقيدات التي ينطوي عليها مفهوم الأجيال، ولكن يظلّ تمسُّك كالاهان بالديناميات السيكولوجية الأساسية يسير على النهج السليم إلى حدّ كبير. ولعلّ من مفاتيح استيعاب المفهوم وتقديره أن نعترف بأنّ الناس يرون العالم ويستجيبون له بصورة مختلفة تماماً عن غيرهم الأكبر سنّاً، لكنّ علينا أن ندرك أيضاً أن رؤاهم واستجاباتهم المميزة ليست مجرد رؤى شخصية وغريبة في تفرّدها، بل مشتركة على نحو واسع مع الآخرين من ذوي الأعمار والتجربة الاجتماعية المشابهة. ذلك أنّ الأبعاد الاجتماعية الرأسية منها والأفقية تدخل في غمار تشكيل وعي الجيل ـ بوصفها صيغة واحدة (gestalt)

لتجارب الحياة تجسدت فيما يتعلق بصيغة أخرى. وإذا تصوّرنا المفهوم عن جيل معين بهذه الكيفية، فإنه يصير متضمّناً عملية معقّدة وإبداعية من التشكّل الثقافي ـ الاجتماعي. ومن منظور إنتاج الثقافة، وهو منظور مستحدث تماماً في الدوائر السوسيولوجية اليوم، قد يقال إنّ الهُويّات المرتبطة بالأجيال، ورؤاها العالمية وقيمها تظهر في صورة بنى دينامية، ولقاءات فعلية بين ماضي ثقافي وحاضر معاد تعريفه.

لاقت مناشدة إيسلر لإيلاء الأجيال مزيداً من الاهتمام في التحليل الأكاديمي والتعليقات نجاحاً متفاوتاً. فقد أفاد الصحافيون والروائيون والسياسيون والمعلّقون العموميون سواء بسواء من المفهوم بطريقة انطباعية، وحقّقوا ذلك إلى درجة مهمة منذ سيتينيات القرن العشرين. فنراه يكتب في هذا السياق «إنه أثناء الاضطراب بين الأجيال في الستينيات أصبح جميع كتّاب الأعمدة في الصحف ومعلّقو التلفزيون بل عملياً جميع المواطنين ـ في منزلة السلطة الخاصة به وحده فيما يتعلّق بـ«الفجوة بين الأجيال»» (Esler, 1982: 2). وقد انطبع في أذهان الأوروبيين أنّ شيئاً ما قد تغيّر وذلك في أعقاب الحرب العالمية الثانية، عندما تمت خسارة كثير من الشباب الجنود، واستفاق العالم على وقائع اجتماعية وسياسية جديدة ـ ومن ثَم، كانت الفجوة بين الأجيال فجوة ديمغرافية وعلامة تاريخية في آن واحد؛ ففي الولايات المتحدة، كان لأثر جيل الانفجار السكاني (Boom Generation) بعد الحرب صدى على مستوى المجتمع كلّه منذ ولادتهم، وخاصة في أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات، عندما أصبح هذا الجيل معروفاً بثقافة مضادة مرئية وأحياناً راديكالية تماماً تميّزهم عن الفئات الأكبر سنّاً، بل حتّى اليوم ومع بدء تقاعد أعضاء هذا الجيل، ثمّة جدالٌ كبير حول الطريقة التي سيعرّفون بها من جديد معنى مواطنة كبار السن في المرحلة الأخيرة من حياتهم. فقدر كبير في الأخبار الدائرة على مدار السنوات الخمس عشرة الماضية، أيضاً، كانت حول أبناء الجيل إكس (Generation Xers)، وهو جيل الفئة العمرية (cohort) الأقل شهرة الذي جاء بعد جيل الانفجار السكاني، وكذلك حول من ينتمون في السنوات الأحدث إلى جيل الألفية الجديدة ممن تقدّم بهم العمر في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. وهكذا، ولأسباب مختلفة، وجه قدر كبير من الاهتمام إلى الأجيال بوصفها ترتبط بالتغير الاجتماعي والثقافي والسياسي على مدى الخمس والسبعين سنة

الماضية؛ فضلاً عن الحروب التي قامت بدور علامات رئيسة وعوامل مثل الدور المتسع للإعلام الجماهيري والتأثير الهائل للتلفزيون، والاقتصاد العالمي شديد التوسع، وثقافة الاستهلاك المتزايدة، كلها عوامل أسهمت في اتساع الوعي بالفئات الجيلية المتميزة.

أما في العالم الأكاديمي، فلم ينل مفهوم الجيل الاهتمام المتوقع، «ثمّة مصطلحاتٌ قليلة أثيرت مراراً وتكراراً ـ لكنها لم تدرس دراسة كافية ـ على مدار العشرين سنة الماضية مثل مصطلح «أجيال»، هكذا كتب ستيفن غراوبارد (Stephen R. Graubard) في عام ١٩٧٩ في عددٍ من الصحيفة التابعة للأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم **ديدالوس** *Daedalus* كان مكرّساً لاستكشاف المصطلح (Graubard, 1979: vii). ومنذ ذلك الوقت أصبح هناك بعض التقدّم، ولكن ظلت فكرة الأجيال مخادعة، ولم تأخذ في العادة سوى إشارة عابرة في التراث الأكاديمي؛ كذلك أينما يظهر المفهوم، عادة ما يكون من أجل أغراض وصفية في مقابل الأغراض النظرية. وفي إطار العلوم الاجتماعية لم يحقّق المفهوم المكانة التي يمكن مقارنته على أساسها، إذا جاز القول، مع الطبقة الاجتماعية، أو جماعة المكانة(*) أو العرق، أو الإثنية. وهنا تظهر المشكلة ذات شقين: **أولاً**، أن المفهوم يفتقد الوضوح المفاهيمي، و**ثانياً**، صعوبات القياس التجريبي. وبافتقاده الوضوح، فإن المصطلح يتمتع بدرجة منخفضة من القوة التنبُّئية و/أو التفسيرية مثلما يرى

(*) جماعة المكانة (status group) هم جماعة من الاشخاص الذين حققوا مستوى من الهيبة الاجتماعية على أساس المعايير القائمة والفاعلة في الجماعة الأكثر اتساعاً التي ينتمون إليها، من حيث إن المنتمين إلى جماعة مكانة واحدة ينظرون إلى بعضهم بعضاً بوصفهم متكافئين ويتفاعلون في إطار هذه الجماعة بشكل يكاد يكون كلياً، وهم يعيشون أساليب الحياة نفسها وهي الاساليب التي تميزهم عن الآخرين، ويوضح فيبر أنه بينما تعرف الطبقة من خلال علاقتها بإنتاج السلع، فإن جماعة المكانة تتحدد بطريقة الاستهلاك أو أسلوب الاستهلاك. وتتميز جماعات المكانة بعضها عن البعض أساساً بأسلوب الحياة الذي ينعكس على نشاطات المرأة واستهلاك السلع والخدمات، فمثلاً الذهاب إلى مركز ثقافي أو ديني يحظى بقيمة أعلى من الذهاب إلى ملهى ليلي، كما أن للمكانة مؤثراتها التي تشير إليها في أماكن العمل كالفروق في الأثاث والتجهيزات وغير ذلك. انظر ماكس فيبر وتحليله للطبقات والتكوين المجتمعي عبر كتاب: Terry N. Clark and Seymour Martin Lipset, *The Breakdown of Class Politics*.

انظر أيضاً قاموس المصطلحات السوسيولوجية عند ماكس فيبر، عبر هذا الرابط: <https://bit.ly/2Prfsap> [المترجم].

العلماء الاجتماعيون؛ وعلى الرغم من ذلك، فإنهم يضعون المصطلح في قائمة مفرداتهم، مثلما يتّضح جليّاً في نقاشات النماذج الجيلية المرتبطة بعدد واسع من الموضوعات مثل الأنماط الثقافية، وتلقّي الإعلام، والسياسة والأيديولوجيا، والرأي العام، والدين والروحانية المتناثرة في التراث البحثي. ومن ثَم، على الرغم من إثارة المصطلح، فإنه ما زال يُعامل بوصفه «شبه بناء» أكثر من معاملته بوصفه مفهوماً مهماً في المفردات السوسيولوجية. ومن ثَم، فهو لم يتلقَّ ما يستحقّه من تنقيح، وظل نوعاً ما في طيّ الإهمال المفاهيمي.

القضية الثانية وهي تشكّل تحدّياً بطريقة أخرى. هل يمكن تطبيق المصطلح عبر الزمان والمجتمعات بطريقة مماثلة؟ وهذا ما يثير أسئلة حول كيفية تعيين جيل معين زمنياً وكيفية وصف التأثيرات المشكِّلة للنظرة الجيلية والأثر في المجتمع. وما يجعل البناء أصعب على التطبيق نسبياً، هو السؤال الأكبر حول الحداثة والكيفية التي يمكننا بها فهم تطور «المجتمع الحديث». هل يمكننا افتراض الديناميات الجيلية المقارنة عبر المجتمعات الحديثة؟ أم ترى أن المفهوم الأحدث والأكثر تحبيذاً حول «الحداثات المتعددة» يمكن أن يحول دون هذه الإمكانية؟ وعلى الرغم من الأسئلة المعلقة من دون إجابات مثل هذه، فإن هناك إجماعاً على أن الحدود الجيلية قد أصبح لها دلالة أعظم في المجتمعات الحديثة: فمع فقْد حكومة الجدارة، والميراث التقليدي للظرف والمكانة سلطتها على حياة الأفراد، ظهرت حالة أكثر سيولة في الهويات الاجتماعية؛ إذ نجد أن المجموعات المناظرة والثقافة الجماهيرية صار لها أثر كبير في الأفراد وفي تشكيل الحدود بين الأجيال تفوق ما كان في الماضي. ولا يمكننا أيضاً غضّ الطرف عن الوتيرة الشديدة للابتكار التكنولوجي في السياق الحديث وصعود الثقافة ذات التوجّه الاستهلاكي بمخزونها السخي الذي لا ينضب من العلامات الاجتماعية والثقافية؛ ففي مجتمع أقدم وأكثر استاتيكية، يكون تعاقب الفئات العمرية، مثلما تقول آني كريغل (Kriegel, 1979: 25) «هو استبدال الشيء بالشيء نفسه»؛ أما في ظروف التغيّر الاجتماعي والثقافي الأعظم، يصبح هذا التعاقب من ثم «هو استبدال شيء آخر بالشيء نفسه، عبر الإزاحة أو الإضافات الابتكارية». وتواصل الباحثة ملاحظتها من دون أن يجانبها الصواب قائلة إنه

في الموقف الأخير «لا تعد المسافة بين الفئات العمرية آنذاك مجرد مرور للوقت... بل هي محصّلة التغييرات التي تفرض التفرّد على جيل بفعل عاداته وسلوكه. فالجيل هنا يعرف بوصفه جيل الكهرباء أو التلفزيون أو الجينز».

من المعتاد في العلوم الاجتماعية وجود ندرة في الاهتمام بتاريخ المفهوم الجيلي. ولمصلحة توسيع الحوار بين المؤرخين والسوسيولوجيين وعلماء السياسة وغيرهم، فإن النقاش الذي سيأتي ينقسم إلى قسمين، **الأول** يركز على تطور المفهوم نفسه وقياسه، **والثاني** يحلّل التيارات الجيلية في النماذج الدينية.

المفهوم والقياس

تعود تواريخ التفكير الجيلي إلى الأزمنة الإنجيلية، عندما كرر أصحاب المزامير استخدام عبارة «من جيل إلى جيل» وكتب الواعظ في سفر الجامعة أن «جيلاً يذهب، وجيلاً يأتي، لكن الأرض تظلّ إلى الأبد». ويظهر مفهوم جيل اجتماعي في بداية الفكر الغربي ـ عند هوميروس، وعند هيرودوتس، وأفلاطون وأرسطو. فقد ظهر الجيل (generation) في صورة مفهوم في الفكر الغربي من خلال جذره في اليونانية (genos)، الذي ربما يعد أفضل تعريف له هو «المجيء إلى الوجود». وبوصفه أبسط من تمييز الميلاد البيولوجي أو حتى تتابع النسل، فإن الجذر يعني ضمناً عتبة دائمة التحول في الزمن ـ لحظات يأتي فيها شيء جديد في المجتمع أو الكون إلى الوجود. وبهذا المعنى، يحمل لفظ (genos) مجالاً واسعاً من المعاني و«علامات الحياة» التي تميز جدة الحياة في سياق اجتماعي معين. «مثل فعل يكون» مثلما تكتب لاورا ناش (Nash, 1979: 2)، «جيل يتطلب صفة يضفيها السياق، تنبّؤاً بالنسبية، قبل أن يصبح له معنى. والمفردة تستخدم أحياناً مع شعور بالرضى عن النفس («جيلي»)، وأحياناً بعدوانية («جيلكم»)، بل وأحياناً بعطف، مثلما يتعهّد تليماخوس (Telemachus) بصداقته لبسيستراتوس (Peisistratus) بسبب عمرهم المتماثل، حيث يتميز الجيل بالولاء، وزمن الحياة، وامتداد السنين، والتشابه مع جماعة ما والاختلاف أو الغيرية عن البقية». وتعليقاً على تصوير جيل معين في الإلياذة، نراها تشير إلى أن معنى الجيل يمتدّ إلى

ما وراء الأسرة، وذلك لأن الهدف من الولاء وأساس الهوية الاجتماعية يشمل إحساساً بالإنجاز البطولي وسط من هم في عمر مماثل: جيل كان معرفاً إلى حدٍّ كبير في ضوء بسالته وقوته مثلما يظهر في ساحة المعركة. وبحكم قِدم الأصول اليونانية الأولى التي ينطوي عليها هذا التعريف فقد اعتمد في معناه الدقيق اعتماداً كبيراً على توسيع الصفات الإنسانية لتشمل العمر في محيطات اجتماعية معينة.

كذلك يمثّل التمييز بين الأجيال العائلية وأجيال الفئة العمرية عنصراً مهماً للغاية لعملية تطور المفهوم. فجيل الفئة العمرية الواحدة (cohort generation) ليست له صلة مباشرة بعلم الوراثة أو النسب، بل يشير في المقابل إلى جميع الأفراد الذين أصبحوا موجودين في فترة تاريخية معينة. وقد ظهرت توضيحات أكبر حول مفهوم جيل الفئة العمرية في القرن التاسع عشر عندما أولى فلاسفة اجتماعيون مثل أوغست كونت وجون ستيوارت مل اهتماماً لدور الجماعات المصنفة على أساس العمر في تحقيق تغيّر اجتماعي. فالأجيال الأصغر تنفصل عن الأكبر، وذلك من ناحية بسبب التمرّد، ومن نواحٍ أخرى بسبب اعتناقهم قيماً ورؤى جديدة، تتعلّق بالتغيّرات في حياة المجتمع؛ أو ربما حدث الاعتناق مثلما يقول ستيوارت مل عندما «تعلّمت مجموعة جديدة من البشر، ونمت بعد مرحلة الطفولة، وأخذت بتلابيب المجتمع» (Strauss and Howe, 1991: 438). وبالمثل، لدينا أيضاً الموضوع الذي بلوره جيداً فيلهلم دلتاي (Wilhelm Dilthey): وهو القيم والمعتقدات والمواقف التي يحملها جيل ما يميل إلى توحيدها ويظل في الوقت نفسه منذ الصغر وأوائل المراهقة حتّى سنّ الشيخوخة. في هذه التأمّلات عرض دلتاي تعريفاً عميقاً للجيل: «علاقة من المعاصرة بين أفراد، أي بين من لديهم طفولة مشتركة، ومراهقة مشتركة، والذين تتداخل أكثر سنوات عمرهم الرجولية قوة وحيوية جزئياً. يمكننا القول إنّ هؤلاء الرجال ينتمون إلى الجيل نفسه» (Strauss and Howe, 1991: 438). ومرة أخرى ما يتأكّد هنا هو الحيوية والقوة والبسالة المرتبطة بالرجولة في عصر كان تصور مثل هذه الصفات فيه أنها موحّدة لجيل ومن ثَم ظلت معهم في الذاكرة.

هناك شخصيتان في القرن العشرين كانتا مؤثرتين تأثيراً خاصاً في تشكيل نظرية الجيل الحديثة: خوسيه أورتيغا إي غاسيت (José Ortega y Gasset)

الفيلسوف الإسباني، وكارل مانهايم، السوسيولوجي الألماني. وقد كتب أورتيغا أنّ «الجيل هو أسلوب وجود متكامل، أو إذا فضّلتَ القول، هو طريقة في العيش، ترسخ نفسها عند الأفراد بطريقة لا تمحى» (ورد الاقتباس في: Marias, 1970: 19). ومن ثَم انصب تشديد أورتيغا على تبديل «العقليات» ضمن المجتمع، وكذلك على قوة الروابط التي تربط بين أعضاء يتشاركون رؤية عالمية خاصة. وفي الفترات «التراكمية» تأتي هذه التبديلات محدودة، ومن ثَم يشعر جيل جديد بنفسه إلى درجة ملحوظة بوصفه جيلاً مع جيل سابق؛ ثم تأتي الفترات «السجالية» عندما يكون هناك، مثلما صاغها خوليان مارياس (Julian Marias) أحد أتباع أورتيغا، «أجيال صراع، تطيح بما هو قديم وتنشئ أشياء جديدة» (Marias, 1970: 96). وهذا التمييز مؤشر على تفكير أكثر حداثة حول وتيرة التغيرات بين الأجيال وحقيقة أن ثمة أجيالاً تترك أثراً أكبر بكثير في المجتمع ممّا تتركه أجيال أخرى. وأيّاً كانت درجة التميز، فإن أورتيغا، على الرغم من ذلك، ينظر إلى كل جيل لاحق على أنه ذو تأثير في تشكيل مجتمع جديد. وهو هنا لا يشدد على حفنة من القادة المؤثرين ولا ببساطة على الكتلة العظيمة من أتباعهم؛ بل يتصور بالأحرى المجتمع بوصفه تشكّلاً اجتماعياً متكرراً ينتج من «تسوية دينامية بين الكتلة والفرد»، وهذه الدينامية المجتمعية بوصفها المصدر الرئيس هي «المسؤولة عن حركات التطور التاريخي» (Marias, 1970: 95). وللتبسيط، يمكن القول إنه يرى الطاقة ناشئة عن تفاعل فئة عمرية واحدة جديدة من القادة والجماهير وهذه الطاقة الجديدة بوصفها تحدد اتجاه التغيّرات التي تشمل المجتمع كله. وتعدّ مفاهيم أورتيغا خادعة، وهي من وجهة نظر العالم الاجتماعي المعاصر من الصعب تثبيتها إمبريقيّاً؛ وعلى الرغم من ذلك؛ فإن فهمه للإعادة المستمرة لخلق الثقافة على مرّ الزمن والتحوّلات المتواصلة في المراكز المجتمعية التي تحقّقها الفئات العمرية المتماثلة عبر الأجيال هو فهم يتميّز بنفاذ البصيرة. فشيء من هذه الدينامية التطورية تصفها المؤرّخة الدينية المعاصرة أماندا بورترفيلد (Porterfield, 2000: 12) عندما تكتب أن «الميراث الذي أسّسته أجيال قديمة يستمر في حياة الأجيال الجديدة وأفكارهم، معززاً كل ما هو جديد ومؤطّراً إياه، وفي الوقت نفسه تواصل الأجيال الجديدة من المفسّرين إيجاد صور جديدة عن الماضي باستمرار». الميراث يستمر ولكن في إطار استعادته ضمن جدة الحاضر.

كان الفيلسوف الاجتماعي الألماني كارل مانهايم أفضل من عبّر عن مفهوم سوسيولوجيّ حول الجيل واستُخدمت اقتباسات من كتاباته أكثر من أي أكاديمي آخر على مدار نصف القرن الماضي لما قدّمه من نظرية مميزة في الأجيال؛ إذ بكتاباته أوائل القرن العشرين في فترة شهدت كثيراً من التمزق الاجتماعي في أوروبا، نراه سكّ مصطلح «محيط الجيل» (Generationslagerung)، لافتاً الانتباه إلى السياقات الاجتماعية والتاريخية للأجيال. وقد تحدث عن «مشكلة الأجيال» (Mannheim, 1952)، غير مكتفٍ بالطريقة التي تحدد فيها هذه الأجيال ثغرة كبيرة في النظام المعياري بل أيضاً حقيقة أن الأجيال حاملة لثقافات ورؤى عالمية مختلفة. وبالاستشهاد به على مستوى أكثر تحديداً، نراه تحدث عن «وحدة اجتماعية» أي قاعدة من الناس مستندة إلى الفئة العمرية تتشارك «موقعاً مشتركاً في البعد التاريخي للعملية الاجتماعية» (Mannheim, 1952: 289) وعندهم «مجال محدد من التجربة المحتملة، بما يهيئها لوضع معين متميز من الفكر والتجربة، ونمط متميز لفعل مرتبط تاريخياً» (Mannheim, 1952: 304). وقد دفع في اتجاه توضيح أكثر دقة للرابط بين تعريف جيل معين للواقع الاجتماعي وطريقة تحركه أو تصرّفه. ويقدّم لنا السوسيولوجي روبرت وثنو (Wuthnow, 1978: 125) وصفاً منهجياً لـ«وحدة الاجتماعية» عند مانهايم، ملاحظاً أنه إلى جانب (١) الموقع الاجتماعي التاريخي المشترك، و(٢) الوضع المتميز من الفكر والتجربة، وما يرتبط بهما من فعل اجتماعي، فإن الأجيال لديها أيضاً (٣) «مصير مشترك»، أو مصلحة خاصة، تماماً مثل مصلحة طبقة اجتماعية اقتصادية معينة، فضلاً عن (٤) «هوية للاستجابات، أي أُلفة معينة تحدث بطريقة يتحرك بموجبها الجميع ويتشكّلون بتجاربهم المشتركة». ويمضي روبرت في التشديد على ما هو من الأهمية البالغة في فهم دور الأجيال في المجتمع: إذ حالما ترتبط معاً بوصفها وحدة اجتماعية، فإنها تصبح «وسيلة (وسائل) للتعبئة ونشر التغيير» ومثلما يقول ـ التأمل في رؤى مانهايم ـ بوصفها «نذيراً لقطع في العملية الاجتماعية».

هناك عدة ملاحظات مطابقة فيما يتعلّق بتعريف مانهايم: **أولاً**؛ إن الفئة العمرية الواحدة تتحول إلى جيل عبر تفاعل اجتماعي وسط أعضائها وغرس هوية مميزة؛ فالأجيال «جماعات عمرية متضمنة في عملية تاريخية

اجتماعية»، وقد كتب مانهايم (Mannheim, 1952: 292)، مشدّداً على أهمية الديناميات الاجتماعية الغريبة لفئة عمرية معينة. **ثانياً**؛ إن الأحداث التاريخية والتطورات الاجتماعية لن تؤثر في جميع أعضاء جيل ما بالطريقة نفسها؛ وثمة مستويات فرعية من دوائر الأنصار في كل جيل تحمل رؤى متناقضة ومتصارعة. فالتفاعل الاجتماعي وسط طلاب الجامعة من الطبقة المتوسطة، على سبيل المثال، كان مهماً للغاية في تشكيل رؤى أبناء جيل الانفجار السكاني بعد الحرب العالمية الثانية (المولودين من عام ١٩٤٦ إلى ١٩٦٤) وساعد على تشكيل ثقافة التمرد في أواخر الستينيات التي كانت أقل اعتناقاً - بل في الواقع كانت في الأغلب مرفوضة - من قِبل طلاب الطبقة العاملة والأقليات من الفئة العمرية نفسها. ومن هنا فإن الهويات الجيلية متغيرة، سياقياً، وكذلك متناقضة. **ثالثاً**، في المجتمع المعاصر قد تتعين الهويات الجيلية من الخارج، خاصة بواسطة الإعلام، وغالباً يكون تعيين الهوية الجيلية من خلال قيام الأعضاء أنفسهم بمنحها لذواتهم بقدر تعيينها من الخارج إن لم يكن أكثر منه (Williams and Nussbaum, 2001: 144-146). ومن ثَم تصير نماذج التفاعل الاجتماعي المشكّلة للهوية شديدة التعقيد، متضمنة الاستجابة للصور والرسائل التي يروجها الإعلام، والتفاوض معها. وهذا ما يشكّل بوضوح عنصراً مهماً للغاية في تحديد الهويات الجيلية واستمرارها في المجتمعات المعاصرة المتقدمة.

وبالتطرق إلى ما وراء التوضيح المفاهيمي، توجد تحديات ذات صلة متضمنة في تطبيق هذا التصنيف في البحث الإمبريقي. فقد جادل أورتيغا، على سبيل المثال، بأن الأجيال تولد على مسافة خمسة عشر عاماً بعضها من بعض، ولكن هذا تأكيد نبع بصعوبة من بحث منهجي ودقيق. فالقضية الفعلية هي كيف تحدد أو ترسم زمنياً جيلاً معيناً في سياقه الاجتماعي والتاريخي. وعادة ما يشدد المؤرخون على وجود قادة أقوياء، وعلى المسافة الزمنية التي يأخذونها في تشكيل روح جماعة جيلية ونظرة عامة؛ أما السوسيولوجيون من ناحية أخرى، فهم أكثر ميلاً إلى تحليل كتل أكبر من البيانات الاجتماعية في بحث أنماط إمبريقية، باحثين عن تحولات مهمة في القيم وأساليب الحياة عند عامة الناس بمجملهم. وقد مضى بعض المفسرين بعيداً إلى حد الإشارة إلى وجود أنماط دورية للنظرة الجيلية والأسلوب - أي، ثيمات متكررة

تميزها. فقد خاض وليام شتراوس ونايل هاو (Strauss and Howe, 1991) على سبيل المثال مشروعاً طموحاً، بقراءة التاريخ الأمريكي كاملاً بل والتوغل حقيقة في المستقبل بوصفه سلسلة من الدورات الجيلية، من اليقظات الروحانية التي تلتها أزمات علمانية؛ ونراهما قد ذهبا بعيداً بتحديد نطاق السنين التي تحدد الجيل ـ وذلك عبر سبعة عشر جيلاً كاملاً قاما بتعريفها ـ بجعله يتراوح بين ١٧ و٣٣ سنة، أو متوسط ٢٣,٤ سنة لكل منها. ولكن الدورات الدينية والثقافية لا يسهل تحديدها؛ ولا هو من الواضح على الإطلاق بأن أنماط دورات الحياة السائدة (المثالية) تتبعها بالضرورة دورات حياة متنحية (قوامها ردّ الفعل). بينما تعدّ بعض جوانب الدورات الجيلية قابلة للملاحظة إمبريقياً، فإن نموذج شتراوس وهاو بالغ الامتداد، وأكثر فرضاً على التاريخ من التوصل إليه عبر الاستقراء بأيّ أسلوب حازم.

فيما يتعلق بالباحثين الإمبريقيين، فإنّ مسألة وضع الحدود بين الأجيال تمثل إشكالية إلى حد كبير جداً، وربما هذا هو السبب في أن كثيراً من الباحثين والمعلّقين الاجتماعيين لا يفيدون من المفهوم إلا بقدر قليل. **أولاً**، لا يوجد أساس موحّد حتى فيما يتعلّق بتصنيف الأجيال؛ ففي الولايات المتحدة من الشائع التحدّث عن «جيل الكساد» المعرف وفق ظروف اقتصادية، و«الجيل الأعظم» (GI Generation) المعروف بالحرب العالمية، و«جيل الانفجار السكّاني» تأسيساً على معدلات التناسل المرتفعة، و«جيل إكس» نظراً إلى غياب تعريف أكثر وضوحاً للخصائص الثقافية، و«جيل الألفية» المسمّى هكذا لتلاقي فئة عمرية في سنّ النضج في العقد الأول من الألفية الجديدة. وربما جيل الانفجار السكّاني هو الأسهل في التحديد الإمبريقي، وذلك لاتفاق الباحثين على أن معدل المواليد ارتفع بشدة غالباً في السنوات التي تلت مباشرة الحرب العالمية الثانية؛ ولكن الاتفاق يقلّ فيما يتعلّق بالنقطة الفاصلة في سنوات الميلاد أي متى انتهى هذا الجيل ومتى بدأ ما يسمّى جيل إكس. ولكن هذه هي الحال في تعريف الحقب الثقافية التاريخية عموماً، وفيما يتعلق بالأجيال يجب على الباحثين اتخاذ مقاربة براغماتية من نوع أو آخر فيما يتعلّق بالقرارات حول القياس الإمبريقي؛ إذ إن قيمة المفهوم ونفعه في التحليل الاجتماعي يستند بصورة أقلّ إلى السهولة التي يمكن بها تمييز الحدود الفاصلة بين الأجيال بوضوح أكثر مما هو

حاصل في افتراض أن هوية معينة للجيل، حتى في حال صعوبة تحديدها، يمكن أن تتميز بطرائق مختلفة ومهمة في فهم قيم فئة عمرية معينة، ونظرتها وسلوكها. وهنا يقدّم البحث دليلاً ساطعاً على صوابية هذا الافتراض: عند سؤال الناس عن التأثيرات الاجتماعية المهمة في حياتهم، فهم يستدعون، عموماً، ذكريات مهمة لأحداث وظروف مروا فيها في سنوات مراهقتهم وأوائل العشرينيات من عمرهم. وفيما يتجاوز مجرد التجارب الشخصية والعائلية، فهم يتذكرون أحداثاً وطنية ودولية؛ وهذه الذكريات النابعة من السنوات التكوينية هي التي تدوم، متضمنة إدراكات معرفية واستجابات انفعالية أو مشاعرية (Schuman and Scott, 1989; Roof, 1993: 3-5).

غير أن تصنيف تأثير الجيل من خلال دورة الحياة والحقبة الزمنية ليس بأمرٍ هين - بل تراه مستحيلاً بالمعنى المطلق؛ إذ تشير دورة الحياة إلى تلك التغيّرات المرتبطة بمراحل في نموذج التقدّم في السنّ؛ أمّا تأثيرات حقبة معينة، فهي تشير إلى تأثيرات لحظة معينة من الزمن تؤثّر في الأفراد داخل مجتمع ما، بصرف النظر عن سنّهم أو جيلهم؛ ومن ثَم آثار الجيل تختلف في أنها تشير تحديداً إلى أثر التجارب التاريخية والمرتبطة بالتنشئة الاجتماعية في جماعة عمرية معينة أصبحت جزءاً من هُويّتها مع تقدّم أفرادها في العمر. ولا يمكن تفكيك مجموعات التأثير الثلاث هذه إلا بصورة تقريبية، ولكن التمييزات هذه يجب أن تبقى في أذهاننا؛ إذ ينبغي للباحثين أن يكونوا دقيقين فيما يتعلّق بهذه الحقائق المتداخلة. والأمور المهمة على نحو خاص في هذا السياق، والتي غالباً ما تسقط من الاهتمام بوصفها عوامل في التأثير في الهُويّات الجيلية، هي الانفعالات المرتبطة بتجارب مشتركة على نطاق واسع وفي الغالب مرتبطة بصدمة ما، مثل الحرب، والانهيار الاقتصادي، والاغتيالات السياسية، والوقائع الوطنية والتكنولوجية، وموت المشاهير: حزن، وخوف، وقلق حول الأمن، والاغتراب والوعي بمدى الضعف، وما شابه ذلك. ودوام الذكريات لا يرجع فحسب إلى أنها مطبوعة بعمق، بل لأنها مشحونة بالانفعالات، ونابعة من إطار ضخم قوامه التجارب الجيلية والشخصية المرتبطة بالحياة الأسرية، والتجارب الجنسية، والنوع الاجتماعي ونمط الحياة، والسياسة، والاضطهاد والتمييز، والآمال والأحلام حول المستقبل واللقاءات مع المقدس. وبصاغيتنا لمصطلح «الجيل» بهذه الطريقة،

نجده يشير إلى مجموعة ضخمة وغالباً دقيقة من التأثيرات المشكِّلة لميول الناس التي يحملونها معهم طوال حياتهم.

تياراتٌ دينية

جيل ما بعد الحرب العالمية الثانية

كان الاهتمام بالأنماط الجيلية في الدين، قد تحقق في الولايات المتحدة بقدر أكبر بكثير من أي مكان آخر. فعلى مدار السنوات العشرين الماضية انصبّ تركيز السوسيولوجيين بشكل خاصّ على جيل الانفجار السكّاني الهائل بعد الحرب العالمية الثانية، الذي ولد تقريباً في الحقبة الممتدة من عام ١٩٤٦ إلى ١٩٦٤، وهو لم يسترع انتباهاً خاصّاً لمجرد ضخامة أعداده وحقيقة أنه مؤسس لتيار في الولايات المتحدة، بل لأنّ أعضاءه شبّوا في وقت تميّز بقدر كبير من الاختمار الاجتماعي والثقافي. آنذاك كانت هناك قائمة من التغيّرات الاجتماعية الواسعة الشهيرة: ثقافة الشباب المضادة، وحركة الحقوق المدنية، والاحتجاجات على حرب فيتنام، وحركة المرأة وتغيّرات دور الجندر، والوعي البيئي المتنامي، وأثر اغتيال الرئيس كينيدي ولا سيما في الفئة العمرية الأقدم في هذا الجيل، وفضيحة ووترغايت (Watergate) واستقالة الرئيس نيكسون ـ على الرغم من ضآلة أهميتها ـ في الجماعة العمرية الأصغر. وكما يمكن أن نتوقّع، فإنّ هذه الأحداث والحركات القائمة على عنصر الشباب في تلك الفترة حقّقت قدراً هائلاً من التضامن الاجتماعي والآمال المثالية في تحقيق عالم أفضل؛ أما في أوساط الأعمار المتقدمة من جيل الانفجار السكاني فقد انخفض مستوى الثقة في المؤسّسات الاجتماعية والتعويل عليها، خاصة المؤسّسات السياسية، بل والدينية أيضاً، وظلّت منخفضة نسبيّاً حتى مع تقدّم هذا الجيل في السنّ. وقد أسهمت التقدّمات التكنولوجية لا شك إسهاماً مهماً في تحوّل القيم، ووجهات النظر وأساليب الحياة: كان هذا أول جيل ينمو مع التلفزيون وإدراكه الخاص للعالم والذي تشكل من خلال الصور اليومية؛ وكان أيضاً الأول في التمتّع بإمكانية الوصول إلى تنظيم النسل الآمن. لقد شبّ هذا الجيل في حقبة التوسع الاقتصادي ما بعد الحرب، وفي سنّ يافعة كان أعضاء هذا الجيل مستهدفين كمستهلكين من الشركات التسويقية. أضف

إلى ذلك، إنّ أبناء الطبقة المتوسطة دخلوا في سن الرشد وكان تحت تصرفهم وسائل جديدة وكافية للقيام بمعاملات مالية: بطاقة الائتمان، التي غيّرت جذرياً بالطبع القيود التقليدية المفروضة على الإشباع الفوري المفتوح على إمكانات جديدة لتحقيق الذات. ومنذ ذلك الوقت لم يعد العالم هو العالم نفسه.

كثير من الشباب الذين نضجوا في ذلك الوقت تربّوا على تقاليدَ عقائدية ارتدّت عن الكنائس والمعابد الدينية وانحرفوا بعيداً عن الإيمان القوي بالله من أجل استكشاف أكثر انفتاحاً وفي الغالب موقف لاأدري (agnostic) فيما يتعلّق بالأمور الدينية. وقد أجريت دراسة منطقة خليج سان فرانسيسكو (San Francisco Bay Area Study) في عام ١٩٧٣ في محيط معروف بأنه مركز رئيس لاختمار الشباب، وتوصلت إلى أنّ المؤشّر على «انخراط ثقافي مضاد» كان أفضل نذير للردة الدينية مقارنة بالسنّ أو دورة الحياة؛ فآثار السنّ ودورة الحياة في الدين كانت في حقيقة الأمر في حدّها الأدنى إحصائيّاً، وهو ما يشير إلى أنه في وقت الفجوات الثقافية الشديدة، متضمّناً ذلك الرفض الواسع لقيم الطبقة المتوسطة، يظهر «العامل الجيلي» بأهمية ودلالة خاصة. وقد خلص روبرت وثنو (Wuthnow, 1978: 138-139) من المسح السكّاني العام بأن «الفجوة الجيلية الحالية فيما يخص الالتزام الديني بين الشباب وكبار السن في منطقة خليج سان فرانسيسكو هي محصلة انخراط الشباب بدرجة أكبر من كبار السن في الثقافة المضادة، وذلك بدلاً من كونه نتيجة أنواع أخرى من الفروق بين الشباب وكبار السن. وكان تحليله هو أول تحليل إحصائي دقيق لأثر ثقافة الشباب في الدين، محاولاً فيه ضبط الخليط المعقّد الذي تميّزت به هذه الفترة من دورة حياة وتأثيرات جيلية، ومن ثَمّ، أعطى دعماً قويّاً للحجّة الدائرة حول الجيل كعامل في دراسة الدين.

أماطت دراسات لاحقة على أجزاء أخرى من الولايات المتحدة اللثام عن نماذج أقلّ حدّة، لكنّها دعمت كثيراً تفسيرات وثنو. وفي مسح ومقابلات متعمقة أجريتها بنفسي في عام ١٩٩٨ ـ ١٩٩٩ في أربع ولايات ـ نورث كارولاينا، وأوهايو، وكاليفورنيا، وماساتشوستس ـ وجدت أن ثلثي أعضاء هذا الجيل تقريباً وفقاً لما جاء في البيانات، عزفوا عن المشاركة الفعالة في الكنيسة أو الكنيس، أو المعبد مدّة سنتين أو أكثر في مرحلة ما

من مراحل نموّهم (Roof, 1993). ولا نعرف كيفية مقارنة ذلك مع الفترات الأخرى في التاريخ الأمريكي؛ وعلى الرغم من ذلك، فبالنظر إلى أن تسعة من كلّ عشرة أشخاص في المسح قالوا إنهم حضروا قداديس دينية أسبوعياً في الفترة الممتدة من الثامنة إلى العاشرة من عمرهم، فإنّ معدّل العزوف يظهر مرتفعاً جدّاً. ومثلما ورد في نتائج دراسة وثنو المبكرة، فإنّ التعرّض لقيم الثقافة المضادة أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات أثبت أنه أفضل مؤشر على تراجع المشاركة الدينية. وحول المؤشّرات ذات الصلة فيما يتعلّق بأهمية الوصول لمعتقدات المرء الخاصة به، سواء أكان حضور الطقوس الدينية ضرورياً لأن تكون مسيحيّاً أو يهوديّاً «صالحاً» أم لا، وكذلك الرؤى حول قواعد الأخلاق في الكنائس والمعابد اليهودية، كانت هناك تحوّلات يعتدّ بها في النظرة إلى أبناء جيل الانفجار السكّاني مقارنة بفئات عمرية أخرى من الأمريكيين الذين ولدوا قبل الحرب العالمية الثانية. غير أنّ هذه التحوّلات في المشاركة الدينية المؤسسية، والقيم والنظرة العامة، ينبغي أن ننظر إليها في سياقها الاجتماعي الصحيح؛ إذ إن الأعضاء الأكبر سنّاً من هذا الجيل كانوا متأثّرين بثقافة الامتثال للأعراف المناهضة للشيوعية في أثناء الحرب الباردة في الخمسينيات وأوائل الستينيات. وقد بلغوا سن الرشد في زمن يمكن اعتباره انحرافاً، وهو عصر مضطرب يقع بين زمن سابق أقلّ توتّراً بكثير ـ عشرينيات القرن العشرين ـ وما سيتبع لاحقاً ويصبح معروفاً وما زال يذكر بأنه «الستينيات».

شجّع السياق الاجتماعي على وجود خليط من أنماط دينية، وضحت بخاصة مع نضج أبناء جيل الانفجار السكّاني؛ إذ عاد كثير منهم ـ نحو الربع ـ إلى المشاركة الناشطة في المحافل الدينية وجماعات أخرى بمجرد أن تزوجوا وانخرطوا في تربية أطفالهم. وحتى من بين هؤلاء كان هناك من لم يعودوا إلى النشاط مجدّداً عندما أجريتُ أنا وزملائي مقابلات معهم في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات، وعبّر كثير منهم عن اهتمام ديني شديد؛ وعندما طرح السؤال إذا كانوا سيشاركون مجدّداً في أيّ محفل ديني، ردّ ٧٠ في المئة منهم بأنه «من المحتمل جدّاً» أو «محتمل». ولكن ظلّت نسبة ٤٢ في المئة منهم عازفة عن المشاركة. وفي جولة ثانية من المقابلات مع الأشخاص أنفسهم في عام ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦، وجدنا مجموعة مختلفة جدّاً

من الأنماط الدينية وكتلة سكّانية أكثر استقطاباً نوعاً ما (Roof, 1999). وقد أفاد عدد أكبر نسبيّاً بحضوره القداديس أسبوعيّاً في المسح الأخير، ونسبة أكبر قليلاً أفادت أنّها غير منخرطة دينياً على الإطلاق. وقد زاد الحضور الأسبوعي بدرجة طفيفة عند البروتستانت الإنجيليين وعند تيار البروتستانت الرئيس، وظلّ الأمر نفسه تقريباً فيما يتعلّق بالكاثوليك الرومان. وقد كان هناك تغيّرٌ طفيفٌ فيما يتعلّق باليهود من أبناء جيل الانفجار السكاني، وهم من كانوا من الناحية التاريخية يسجلون مستويات منخفضة في تحديد هويتهم المجتمعية المشتركة (انظر أيضاً Waxman, 2001). وعدد كبير من تيار البروتستانت الرئيس والكاثوليك تخلّوا عن القناعة بالمزاعم الحصرية للمسيحية (انظر أيضاً النماذج المشيخية التي وثّقها هودج وجونسون ولويدنز Hoge, Johnson, and Luidens, 1994: 61). ولكن النتيجة الأكثر دلالة في هذا الاستطلاع الأخير كانت السيولة الهائلة في الأساليب الدينية ـ والتي تتحدى استدلالات بسيطة فيما يتعلّق بـ«إحياء ديني» و«انجراف علماني» فيما يتعلّق بهذا الجيل في أواسط التسعينيّات. ومن بين الذين عرفوا بالعائدين في عام ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩ أغلبية منهم زعموا تجربة الميلاد من جديد، ٤٣ في المئة منهم فقط قالوا لاحقاً إنّهم واظبوا على حضور القداس حتّى ولو مرة واحدة كلّ شهر؛ وكثيرون قالوا إنّهم لم يعودوا يعرفون ما يؤمنون به. ومن بين الذين استطلعنا رأيهم في المسح الأول وصنّفوا أنهم عازفون، ذكر ثلثهم أنهم حضروا القداس أسبوعيّاً أو أكثر؛ ونحو نصفهم قالوا إنّهم كانوا مؤمنين أشدّاء. ووفقاً لأي قياس مؤسسي كان تحت تصرفنا، فإنّ نحو الثلث فقط ممّن انعزلوا بدرجة عالية ذات مرة عن الدين المنظم ـ عبر كل تقاليد العقائد الرئيسة ـ يمكن وصفهم الآن أنهم عازفون.

ظهر التعبير عن السيولة أيضاً في خليط من الثيمات الدينية والروحانية. وقد أفاد عدد كبير من أبناء جيل الانفجار السكّاني إيمانهم بالتقمص والاهتمام بتعاليم سكان الشرق الأمريكي وتعاليم سكان أمريكا الأصليين، وتجميع هذه غالباً مع تقاليدهم الدينية الموروثة؛ وقد ذكر ١٠ في المئة منهم تقريباً أنهم كانوا «روحانيين ولكن غير متدينين». وقد تميزت الثقافة الروحانية في هذا الزمن، بأنها ذاتية وقابلة للتغير في صفتها، وقد وجدت تعبيراً عنها في لاهوت «الرحلة» و«الاستشفاء». وكانت أغلبية الأشخاص في ذاك الوقت

في مسح عام ١٩٨٨ ـ ١٩٨٩ قد أشاروا إلى تفضيلهم «أن يكونوا بمفردهم يمارسون التأمّل» في مقابل «العبادة مع الآخرين»، وهو مؤشّر على نمط روحاني شديد الفردية منصبّ على ما يدور داخلهم. وذكر ٦٠ في المئة منهم أنّهم يفضّلون «استكشاف كثير من التعاليم المختلفة» فيما ذكر ٢٨ في المئة منهم أنهم يفضّلون «الالتزام بمعتقد واحد». وفي وقت المسح اللاحق، قل انتشار هذه الخيارات نوعاً ما، على الرغم من وجود دليل واضح على استمرار السيولة الدينية والهُويّات المتغيرة باستخدام اللغتين الدينية والروحانية، وبالطبع مزيج من الاثنين. وتأسيساً على تصنيف متقاطع للهُويات الدينية والروحانية، فقد وصلنا إلى المجموعة الرئيسة الآتية من القواعد المكوّنة لأبناء جيل الانفجار السكّاني في عام ١٩٩٥ ـ ١٩٩٦: ١٥ في المئة أصحاب جمود عقائدي؛ ٣٣ في المئة مسيحيون مولودون من جديد؛ ٢٦ في المئة عامة المؤمنين؛ و١٤ في المئة مؤمنون بما وراء الطبيعة والباحثون فيها؛ و١٢ في المئة علمانيون، ونقصد بـ«العلمانيين» المستجيبين ممّن عرفوا أنفسهم بأنهم غير متدينين ولا روحانيين. واستبعاد هؤلاء الأخيرين إلى جانب الدوغمائيين الذين قالوا إنّهم لم يكونوا روحانيين والمؤمنين بما وراء الطبيعية والباحثين فيها ممن قالوا إنهم ليسوا متديّنين، فإنّ الغالبية العظمى أو ٥٩ في المئة، فهموا روحانيتهم على أنها معبّر عنها في صور دينية تاريخية، والغالب الأعمّ في المحافل الدينية المعتمدة. وهذه المنظومة الرباعية، على الرغم من أنها مبسطة بوضوح، فإنها تقدّم رسماً مختلفاً تماماً لخريطة المشهد الديني ـ الروحاني في الولايات المتحدة عن الانتشار المعتاد لمجتمعات عقائدية طائفية أو بروتستانتية ـ كاثوليكية ـ يهودية.

تمتدُّ الأنماط الدينية فيما يتعلّق بجيل ما بعد الحرب العالمية الثانية إلى ما وراء الولايات المتحدة إلى بلدان غربية أخرى، على الرغم من أنها كانت أقلَّ وضوحاً. وثمّة دراسة عبر قطرية شملت تسعة بلدان ـ أستراليا، وبريطانيا وفرنسا وألمانيا وهولندا وبلجيكا وإيطاليا واليونان والولايات المتحدة ـ تشير إلى ضعف المؤسّسات الدينية عموماً، لكنها تلمّح أيضاً إلى تيّارين متناقضين نوعاً ما؛ إذ يشير الدليل في هذه البلدان إلى أن هذا الجيل هو «حامل» الطرائق الأكثر شخصية والمصمّمة فردياً للتعبير الديني والروحاني: ولكن

فيما يتعلّق بآخرين، على الرغم من أنهم العدد الأقلّ من الناس، فقد لاحظنا إعادة تنشيط لأنماط تقليدية أقدم من الإيمان والممارسة. وهذا ما جاء التعبير عنه بوصفه إعادة اكتشاف لثيمات تقليدية معينة كانت جذّابة للأفراد وكذلك بوصفه تأكيداً للمعتقد في بنى جماعية جديدة (انظر: Roof, Carroll, and Roozen, 1995). وبأخذ الصورة كاملة، أمكن الوقوف على خمسة ملامح للمشهد الديني والروحاني الجديد:

١ ـ تشديد واسع على الخيار الفردي والتكيف مع الحاجة الشخصية النابعة من اهتمامات سيكولوجية ووجودية؛

٢ ـ خليط من القوانين أو خلق أنساق للمعنى متعدّدة الطبقات مأخوذة من رموز وتعاليم عبر تقاليد دينية وروحانية متنوعة؛

٣ ـ تيارات معبّرة جسدياً مثل تيارات العصر الجديد (New Age) الصوفية، من ناحية، والانجذاب إلى حركات محافظة وطائفية، خاصة البروتستانتية والكاريزمية، من ناحية أخرى؛

٤ ـ قدر كبير من الانتباه للجانب التجريبي من الدين والتشديد على النمو الشخصي والتفعيل الذاتي؛

٥ ـ ثيمات معادية للمؤسسية والتراتبية مع تشديد على الجوانب الشخصية والتجريبية للمعتقد والممارسة.

الجيل أكس

نقل الجيل اللاحق الكثير من التيارات نفسها، لكن كان عند أبنائه أيضاً ما يميزهم من خصائص؛ إذ إنهم ولدوا جميعاً في سنوات بين أواسط الستينيات وأوائل الثمانينيات، وكانوا في سنوات تكوينهم معاصرين لأحداث أقلَّ حدّة سواء على المستوى الوطني أو الدولي مقارنة بسابقيهم، غير أنهم تعرّضوا لمستويات أعلى من التعددية الدينية والتمزّق الأسري؛ وقد صارت بدائل التقاليد الدينية واختلاف الأنماط الأسرية من المسلّمات. وكانت الموسيقى حيزاً مركزياً لتجربتهم، وغالباً ما كانت كلمات الأغنيات معبّرة عن تجارب أسرية غير متناغمة وعن مطالب لهُوية أكثر تميّزاً؛ وهم بالعيش في ظلال جيل الانفجار السكّاني الذين حظوا باهتمام كبير، فإنهم كانوا على

وعي كبير بما لا يمثلهم ساعين في المقابل لتأكيد من هم. وقد تربوا وسط ثقافة إلكترونية واعتمدوا كثيراً عليها: الكمبيوتر، وقناة الأغاني الفضائية، والإنترنت، وألعاب الفيديو. ليس هناك جيل «مثقل بالصور» مثلهم، ليس بمعنى كونهم معرضين للمخيلة البصرية بل أيضاً بمعنى تجوّلهم وسط الصور والتكيف مع عوالم متغيرة للمعنى والمغزى، «عوالم افتراضية» مثلما يُطلق عليها. ومقارنة بالأجيال السابقة، كان أبناء هذا الجيل أكثر إدراكاً لما يصفه محلّلُ الاتصالات نايل بوستمان (Neil Postman) بأنه التحول التاريخي من ثقافة الطباعة المرتبطة بالذهن الطوبوغرافي إلى ثقافة مرئية تتميز بالمتخيلات السريعة الخاطفة والمنطق غير الخطي (Postman, 1986: 30-63). فبينما سخرت الطباعة نفسها للترتيب العقلاني والمتماسك للأفكار والمعتقدات والحجج، فإنّ الثقافة المرئية تعتمد بشدّة على العاطفة والمخيلة والتعلّم بالتجربة. فيقال إنّ «النظر إيمان» و«الشعور إيمان» كلاهما يتولّى مكانة البداهة الإبستيمولوجية إلى جانب البدهيات الأكثر تقليدية للقراءة والسمع. ولا شكّ في أنّ أثر هذا التغير قد أصبح محسوساً أكثر في أوساط المتعلّمين وأبناء الطبقة الوسطى من جيل أكس عنه عند الآخرين من الجيل نفسه، وهو ما يساعد على تفسير وعيهم الروحاني الأكثر اتساعاً والسهولة التي يتفاوضون بها وسط زوايا الرؤية واللغة المختلفة ويدمجون بعضها ببعض عند وصف من هم من الناحية الدينية والروحانية. وفي هذا الصدد، فإنّ مفهوم جيل أكس، أو الجيل الذي يظلّ بطرائق عديدة مجهولاً، يعدّ وصفاً ملائماً.

تشير الدراسات البحثية حول الدين عند هذا الجيل إلى ملامح الحفاظ على هذه الخصائص العامّة. ويجب ـ مثلما يؤكّد ميلر وميلر (Miller and Miller, 2000) ـ عدم غضّ الطرف عن التنوّع الهائل لأنماط التدين الشعبي، التي يتراوح نطاقها بين الاهتمام العادي بالروحانية وبين عدد هائل من الاهتمامات الموجودة في الالتزامات الخمسينية والأصولية والمسيحية الإنجيلية؛ إذ شاعت صور مهجّنة من الأنماط الروحانية والدينية، مع هامش من دوائر الأنصار التي تفضّل وشم المسيح والمشاركة في كنائس منزلية، ونوادي قوطية، وعصابات. وقد نظر كثيرٌ من أعضاء هذا الجيل إلى الاستيعاب الانتقائي للمعتقدات والممارسات الدينية من التقاليد المختلفة عن

تقاليدهم، على الأقلّ في مقتبل عمرهم، على أنها شيء مفضّل، وفي الغالب مجدّد روحاني. ويلاحظ باحثون مختلفون أن أبناء الجيل أكس يبحثون عن الدفء وحسّ الجماعة في المحافل الدينية وغيرها من أنواع المجتمعات؛ إذ يحاولون إعادة بناء العلاقات التي كانت لأيّ سبب من الأسباب قد تفتّت في السنوات الأولى، وأنهم عموماً أكثر توجُّهاً إلى الجماعة مقارنة بأبناء جيل الانفجار السكّاني الذين سبقوهم. ونرى أبناء الجيل أكس مشدودين إلى خدمات العبادة التي تفيد من الإعلام المتنوّع وغرس وعي متعدّد المدارك بالمقدّس - أي خبرات تشكّلت بالموسيقى والفنّ الشعبي، والتصميمات على الكمبيوتر، والفيديو، والموسيقى التصويرية. وكثير منهم يبحث في استعادة العناصر الصوفية في التقاليد الدينية و/أو يسعى لها، مستخدمين الشموع، والبخور، والترنيم، وفي الغالب بدمج هذه العناصر في الطقوس العامة الحديثة على نحو مبدع. ومثلما لاحظ بودوان (Beaudoin, 1998) وميلر وميلر (Miller and Miller, 2000)، فإن الأمر الأكثر أساسية يظلّ متمثلاً في تحويل النموذج القياسي الذي تتفسّخ بمقتضاه عملية فصل عقلانية التنوير القديمة بين العقلِ والجسد، وهو وضع يتسبّب هنا في اندلاع طاقة إبداعية وتجريبية. ومن ثَم يصبح المسعى هنا إلى خبرات أعمق وأكثر تغييراً من الشفاء عبر التعبير الجسدي حيث يندمج الحسّي والروحاني معاً في كلٍ ذي معنى.

نظرةٌ عامّةٌ على ثلاثة أجيال

توجد مشاريع بحثية عديدة تقدّم معلومات وصفية عبر الأجيال، اثنتان من هذه الدراسات في الولايات المتحدة وواحدة في بريطانيا. وقد حققت الدراسات الثلاث نتائج متشابهة تماماً فيما يتعلّق بالتيارات السائدة للاستقلالية الدينية الشخصية الزائدة والأنماط الروحانية الأكثر تعبيرية. وكان المسح الوطني عبر الهاتف الذي أجراه كلٌّ من دو أنطونيو، وديفيدسون، وهودج وماير على الكاثوليك الأمريكيين (D'Antonio [et al.], 2001)، على سبيل المثال، قد بيّن هبوطاً في الرؤى والممارسات الكاثوليكية التقليدية عبر الأجيال الثلاثة. كانت الفروق الكبرى التي لاحظوها هي التي وقعت بين الفئة العمرية ما قبل المجلس الفاتيكاني الثاني والفئة المعاصرة له (تقريباً جيل ما قبل الانفجار السكاني وأثنائه)، وقد شبّت الفئة العمرية الأولى

بتشديد أقوى على طاعة «الكنيسة الوحيدة الصحيحة» وأهمية الامتثال لتعاليم الكنيسة إذا أراد المرء أن يكون كاثوليكيّاً «صالحاً». وتوثّق دراستهم الفروق الصغرى والدالة في الوقت نفسه بين الفئة العمرية المعاصرة للمجلس الفاتيكاني الثاني (أبناء جيل الانفجار السكاني) والفئة العمرية ما بعد المجلس الفاتيكاني الثاني (جيل أكس) على هذه القضايا نفسها. وفيما يتعلّق بالرؤى المعيارية حول الهُوية الكاثوليكية، يوجد تراجع مستمر عبر الأجيال فيما يتعلّق بأهمية الأسرار المقدّسة، والتعاليم حول مريم العذراء بوصفها أمَّ الربّ، والانتماء إلى جماعة كاثوليكية، وبخاصة فيما يتعلّق بسلطة الفاتيكان التعليمية. ويقول الباحثون إنّ «هذه الفروق تشير إلى تحول مستمر من مستويات أعلى إلى مستويات أدنى للجماعة ومن الانصياع للتعاليم التقليدية إلى درجة أعلى من الاستقلالية» (D'Antonio [et al.], 2001: 129). وقد شدّدوا أيضاً على أنّ كثيراً من الكاثوليك المتمسكين بالعقيدة الكاثوليكية ليسوا بالضرورة ملتزمينَ بدرجة عالية بالكنيسة المؤسسية؛ وهذا ما ينطبق بخاصة على الفئات العمرية الأحدث سناً (وهو شيء لا يقتصر بالطبع على الكاثوليك). وكاثوليك جيل أكس يقدرون أشكالاً معيّنة من الجماعة في الأبرشيات، خاصة إذا كانت الروابط التي توحّدهم متأثرة بالقيم والأنماط والقضايا التي تهمّ جيلهم. وتتمسّك الأبرشيات الكاثوليكية بشبابها ممّن يمارسون هذه النوعية من التكيفات.

يوثّق استطلاع عامّ للسكّان في نورث كارولاينا وجنوب كاليفورنيا أجراه كارول وروف (Carroll and Roof, 2002) لاتفاق متزايد عبر الأجيال على بندَين مهمّين: **الأول**؛ هو أنّ «أيّ فرد ينبغي أن يصل إلى المعتقدات الدينية باستقلال عن جماعات الكنيسة»، و**الثاني**؛ هو أنّ «الناس ممّن يجعلون الربّ في حياتهم لا يحتاجون إلى كنيسة أو جماعة دينية». وفي الولايات المتحدة وكثير من بلدان العالم الغربي، نجد الاستقلالية الشخصية في الأمور الدينية والروحانية محلَّ فخر شديد وتمارس على نطاق واسع. وعند سؤالهم «هل من الأفضل استكشاف ديانات كثيرة أو التركيز على تعاليم تقليد ديني واحد؟» اختار أبناء جيل الانفجار السكّاني وقطاع كبير من أبناء جيل أكس الشقّ الأول مقارنة باختيار أبناء ما قبل جيل الانفجار السكّاني؛ والمفاجئ بعض الشيء وعلى عكس الإدراك الشعبي، فإنّ عدداً أقلّ من أبناء جيل

الانفجار السكّاني وعدداً أقلّ من جيل أكس، يعرفون أنفسهم بوصفهم كاثوليك إنجيليين. ومقارنة بمن هم قبل جيل الانفجار السكاني، فإنّ الجيلين اليافعين كليهما يفضلان خدمات العبادة التعبيرية والرافعة للروحانية. وهم أيضاً أقلّ انجذاباً إلى المحافل الدينية التي تميّز تمييزاً حادّاً بين الديني والعلماني، وينجذبون أكثر إلى تلك المحافل التي تخاطب قضايا العدالة الاجتماعية. وعموماً، تعدّ الفروق الثقافية والدينية أكبر بين جيل الانفجار السكّاني والجيل السابق عليه. وفيما يتعلق بأبناء جيل الانفجار السكاني وجيل أكس، فإن المقاييس الكمية للتدين والروحانية وفق الاستخدام المعتاد في الدراسات البحثية تخفق في الإمساك بفروق دقيقة حقيقية في نمط الالتزام وعمقه بين الاثنين، والاستثناء الرئيس هو التوجّه الجماعي الأكبر لأبناء جيل أكس الأعضاء في الكنائس والمعابد اليهودية أو المشاركين فيها.

ومن الدراسات التي أجريت حديثاً دراسة بريطانية (Voas and Crockett, 2005) وجدت أن الجيل أفضل مؤشّر على تيار الهبوط سواء في المعتقد الديني أم الانتماء وهو يفوق في أفضليته مؤشر سن المستجيب أو الفترة الزمنية. ومثلما جاء في بحث وثنو حول الشباب في سان فرانسيسكو، تعدّ هذه الدراسة ضمن دراسات قليلة في بريطانيا تحاول تصنيف هذه التأثيرات المميزة. وعلى عكس الدراسات في الولايات المتحدة، فإن هذه الدراسة، على الرغم من ذلك، تؤكّد أنّ التراجعات الشديدة في المشاركة الدينية بدأت قبل الستينيات مباشرة. والشيء المرتبط ارتباطاً وثيقاً بالتغيّرات الجيلية لأي فئة عمرية، التي وجدوها أيضاً، هي الأثر الشديد لتديّن الأبوين، أو عدم تدينهم. وتشير البيانات هنا أنّ نصف تديّن الأبوين تقريباً وفق مؤشرات الباحثين انتقل بنجاح إلى الأطفال، بينما غياب الدين دائماً ما يمرّر إلى الأطفال. ولا تقارن هذه الدراسة البريطانية بتلك الدراسات في الولايات المتحدة؛ لأنّ الفئات العمرية المرتبطة بأجيال معينة تسجّل وفق فترات كل عشر سنوات وليس ثقافيّاً أو حسب الحقبة. أضف إلى ذلك، أنه لا توجد بيانات متوافرة فيما يتعلّق بالمعتقد الديني غير المعياري، و/أو الاهتمام بالروحانية الشخصية؛ والتيارات في هذه المجموعة الأخيرة من المرجّح أن تكون كاشفة جداً. ولكنّ الشيء الذي لا يمكن فقدانه هو الرسالة الكلية التي تحملها الدراسة، رسالة مطابقة بشدة لدراسات أخرى استشهدنا بها في هذه

المقالة، وهي أنّ الفئات العمرية الجيلية تعدّ من أهم ناقلات القيم والممارسات الدينية، وأن دور الآباء في تمرير هذه القيم والممارسات لأطفالهم هو دور في غاية الأهمية. ومن ثَم، هناك حاجة إلى بحث أكثر منهجية لاستكشاف التباينات في نقل الأنماط الدينية بين الأجيال عبر قوميات مختلفة.

الأجيالُ والمؤسساتُ الدينية

بالمثل، هناك حاجة إلى مزيد من البحث فيما يتعلّق بتغيير أشكال المؤسسات الدينية، وفيما يتعلق بالمحافل خاصة في صلتها بالأنماط الجيلية. فنقص هذا النوع من البحوث هو أمر مفاجئ، وذلك في ظلّ الحقيقة البسيطة بأنّ المجتمعاتِ الدينية ليست راكدة وغير متغيّرة، بل هي تتكيّف كما هو متوقع مع تغيّر السكّان والمحيط الاجتماعي، والقيم الثقافية نفسها. ونحن على علم من الناحية التاريخية أنّ ثمّة تحوّلاتٍ مهمة وقعت في الجماعات الدينية التطوعية مثلما وجدنا في الولايات المتحدة. فيشير بروكس هوليفيلد (Holifield, 1994) على سبيل المثال إلى أربعة نماذج محفلية رئيسة تتطوّر تدريجياً على مدى فترات مختلفة من تاريخ البلاد استجابة للتغيّر في الأوساط الاجتماعية والثقافية: **المحفل الشامل** الذي نظم لمجتمع بأكمله؛ و**محفل العبادة** الذي يقدم أسلوباً مميّزاً من العبادة والموسيقى والطقوس العامة؛ و**المحفل الاجتماعي** الذي قدّم مجالاً من الأنشطة والفرص للزمالة فضلاً عن العبادة؛ و**المحفل التشاركي** الشائع تماماً اليوم، ويشدد على مبادرة عامة الناس وصنع القرار في المجتمع.

يشير ظهور النموذج التشاركي من التجمّعات الدينية في العصر الحديث إلى مدى إمكانية تأثير عامة الناس في المؤسسات الدينية وكيفية ممارسة هذا التأثير فعلياً وبصورة تصاعدية، وهو ما يرتبط ارتباطاً خاصاً بأجيال ما بعد الحرب العالمية الثانية. وعموماً فإنه في الفترة منذ أواسط القرن العشرين، ارتفعت الأصوات من أجل مزيد من إسهام الناس في تشكيل الأجندات السياسية والدينية، ومن أجل درجة أكبر من «التعددية التشاركية» على حدّ وصف وليام هاتشيسون (Hutchison, 2003). وبالإضافة إلى تعددية دينية متنامية، هناك تجريب لصور دينية استجابة لحساسيات دينية وروحانية. ومثال

على ذلك «كنيسة الساعي» (seeker church) التي انحرفت عن صور الكنيسة التقليدية لتجذب جمهوراً مستهدفاً قوامُه من هم غير منتمين إلى كنيسه في ثقافة ما بعد مسيحية، وبخاصة من مواليد جيل الانفجار السكّاني (كثير منهم كانوا ذات يوم من مرتادي الكنائس). وقد شقت الكنائس المسيحية الإنجيلية الطريق في تأسيس هذه المؤسسات، مستخدمة الموسيقى المعاصرة والدراما والسينما استخداماً إبداعياً، مخاطبة الشكوك والمزاج الباحث المتسائل. كما سعى الوعظ في هذه الكنائس لأن يكون غير هجومي؛ وكذلك تميزت أنماط العبادة بصفة اللارسمية، مركزة على الإيجابية والترفيه. وتقدم كنائس الساعي مجالاً واسعاً من الجماعات الصغيرة، مع تشديد خاصّ على الرحلات الروحانية والشفاء اللاهوتي. وتشدّد هذه المحافل في ابتكارها وحساسيّاتها مع الساعين على الأصالة الشخصية والنمو ومن ثم تمأسس الخيار في النمط الديني إلى مدى أكبر من الكنائس التقليدية. وتعرف هذه الكنائس بصورة شائعة بوصفها «كنائس كبرى» بسبب حجمها (Sargeant, 200)، وتعرف كذلك باسم كنائس «ما بعد الطائفية» أو كنائس «النموذج الجديد» (Miller, 1997). وعلى الرغم مما تشير إليه هذه التعيينات من بعض الفروق في النمط، فإن جميع هذه الكنائس متشابهة في تشديدها على أبعاد الإيمان التجريبية، وجماعات صغيرة من الكهنة، وعبادة معاصرة، والتشديد على المشاركة الجسدية وليس المعرفية فحسب في العبادة.

بدأ ظهور الكنائس المرتبطة بالجيل أكس وكذلك الكُنس في أواسط الثمانينيات، مخصّصة لمخاطبة اهتمامات وقضايا معينة تهمّ هذا الجيل الشابّ. وقد استهدفت أيضاً أعضاء غير منتمين، بل وفاقت بعض هذه المحافل كنائس الساعي في محاولة خلط الثقافة الشعبية بالروحانية؛ وبعضها ذهب بعيداً ناعتةً نفسها بـ«كنائس الجيل» فيما يرقى إلى قطيعة رئيسة مع المجتمعات الدينية التاريخية. وتأسيساً على الموسيقى والرقص والفنّ والسينما والتصميمات باستخدام الكمبيوتر، والموسيقى التصويرية، والمدوّنات، وغيرها، تسعى خدمات العبادة فيها لإيجاد بيئات روحانية معبرة جسديّاً ومتعددة الحواسّ. فالعبادة والأنشطة الاجتماعية مصمّمة لغرس خبرات الحميمية والأصالة. وثمة قدر كبير من تأكيد المسؤولية الشخصية والعلاقات النّدية كوسيلة لبناء مجتمع أقوى. ومقارنة بالكنائس التقليدية،

تعمل هذه المحافل، وغالباً ما يحالفها التوفيق، على تشكيل زمالات تتجاوز انقسامات الجماعة العنصرية والعرقية ـ ما تسمّيه «مجتمعات العقائد المتوافقة» (Garces-Foley, 2007). وتميل البنى الطقوسية والتنظيمية إلى المرونة والتوفيقية، مقدّمة بذلك، مثلما يقول شاون لاندرز (Landres, 2000: 278)، «مجالاً واسعاً من التفاعلات الإنسانية ـ الإلهية».

وكما نرى، فإنّ الأجيال أكثر من مجرد ناقلة للأنماط الدينية والروحانية الجديدة. فهي، على مستوى أوسع من ذلك، جيوب ثقافية تسبّب ظهور صور مؤسساتية جديدة وأنماط من الجماعات. وهم كذلك مصدر آخر لتحول الدين إلى بنية أكثر تنوعاً وتعددية بالمعنى المقصود في التعددية الثقافية. ويمكن اليوم تحديد ثلاث بنى جماعية: النموذج الموروث لجماعة دينية واحدة تستمر في محاولة تجميع الأجيال معاً بوسائل العادة والتقاليد؛ والجماعة المختلطة المصممة بوعي ذاتي كي تكون جذّابة عبر الأجيال مع توفير أنشطة مرتبطة بالجيل داخلها؛ والجماعات الخاصة بجيل معين متميز (Carroll and Roof, 2002). من بين هذه البنى الثلاث، يعدّ المجتمع أو الجماعة المختلطة أكثر شيوعاً. فيما وراء تباينات هذا النوع، توجد ابتكارات مؤسسية أكثر راديكالية حداثية أو ما بعد حداثية تسعى لإيجاد مجتمع ديني و/أو روحاني فيما يتعلق بنمط حياة معين وقواعد شعبية متعلقة بالتجربة والخبرة. وهناك في المملكة المتحدة والولايات المتحدة وبصورة أقلّ في أستراليا ونيوزيلندة وقارة أوروبا، «كنائس ناشئة» تزداد تدريجياً، نشأت من حركة تمارس القطيعة المقصودة مع التعبيرات الثقافية القديمة للعالم المسيحي المنهار الآن (Gibbs and Bolger, 2005). وتجذب هذه الكنائس أناساً ملتزمين التزاماً عميقاً بالمواجهات التبشيرية مع ثقافة ما بعد مسيحية، وبطرق جديدة في اتخاذ شكل كنيسة المؤمنين وغرس نمط من الروحانية مرضٍ على المستوى الشخصي وتشاركي على المستوى الاجتماعي. وعلى الرغم من أنّ هوية الناس المنخرطين في هذه الكنائس هي دينية بوضوح أكثر منها مرتبطة بالجيل، فإن قادة الكنائس وبطريقة دقيقة يلامسون موضوعات عميقة وطاقات مرتبطة بالشباب. والشيء الذي ينبغي عدم إغفاله أيضاً هو الحفلات الموسيقية والتجمعات من مختلف الأنواعِ في مراكز المعالجة وغيرها من الأماكن ذات الموضوعات الروحانية، فضلاً عن

الأعداد الضخمة من الشباب ممن يقطعون رحلات إلى أماكن مثل مجتمع تيزيه (Taizei) في فرنسا كل عام فيما يرقى إلى حج على الطريقة الحديثة. وفي مثل هذه الأنشطة، يسعى المشاركون عموماً إلى زمالة عالمية دينية وروحانية وتمجيد الغموض، والروابط، والشغف، والالتزام بالعدالة الاجتماعية.

خاتمة

ينصبّ تركيز البحث في الأجيال إلى حد كبير على أغلبية القطاعات السكّانية في الولايات المتحدة والبلدان الأوروبية. والشيء المفقود هنا خاصة هو الدراسات حول القطاعات السكانية التي تمثّل الأقلية ونمط الحياة، وكيف تختلف مع تلك الجماعات السائدة أو تتشابه معها. والأمور ذات الأهمية الحرجة ها هنا هي الأنماط الدينية الناشئة من «الجيل الثاني» من المهاجرين عبر البلدان في العصر الحديث من الحركة العالمية الواسعة، والتي لا نعرف عنها سوى القليل في وقتنا الحاضر. فهل يصبح الدين نوعاً ما علامة ثقافيّة للأجيال؟ وفي أيّ حالة وبأيّ الطرق يتجلّى ذلك؟

مقارنة بعوامل اجتماعية أخرى مثل العرق والإثنية والطبقة الاجتماعية التي طالما عُرفت بوصفها مهمة لدراسة الدين السوسيولوجية، فإن الشيء اللافت في المفهوم الجيلي هو تأثره بتعقيدات التغيّر والاستمرار الثقافي. ومن ثَم، فإن التحليل المتأنّي للحياة الاجتماعية يدعو إلى الانتباه لكل من هذه الملامح الأساسية للوجود الإنساني. فكل جيل هو جيل متميز، لكنه يتشارك أموراً كثيرة مع أسلافه؛ مثل الهوية الجيلية، والقيم، والنظرة العامة كلها تتشكّل من عمليات التبادل الثقافي والتفاوض. وبالمثل، فإنّ الدين يعدُّ مصدراً للاستمرار عبر الأجيال، مثلما هو واضح في السيطرة القوية للعادات والتقاليد علينا، ومن الأدلة التي لا تقل أهمية عن ذلك أيضاً، التكيف الثقافي للجيل وكثرة الأشكال المتطورة دائماً، سواء على المستوى الشخصي أو الاجتماعي. وللعودة إلى نقطةٍ شدّدنا عليها في أول هذه المقالة: إن إنتاج الدين ـ مثله مثل الثقافة عموماً ـ والحفاظ عليه مسألة اجتماعية باقتدار، ومن ثم، فهو يعكس التغيّر والاستمرارية في لحظة معينة. والشيء المهم إلى حدّ كبير هنا هو الرابط بين الأجيال والدين الذي يستحقّ انتباهاً وعناية أكبر مقارنة بما حظي به حتى الآن من السوسيولوجيين وغيرهم ممّن سيفهمون هذه الوقائع.

المراجع

Beaudoin, Tom (1998). *Virtual Faith: The Irreverent Spiritual Quest of Generation X.* San Francisco: Jossey-Bass.

Callahan, Daniel J. (1965). *Generation of the Third Eye.* New York: Sheed and Ward.

Carroll, Jackson W. and Wade Clark Roof (2002). *Bridging Divided Worlds: Generational Cultures in Congregations.* San Francisco: Jossey-Bass.

D'Antonio, William V. [et al.] (2001). *American Catholics: Gender, Generation, and Commitment.* Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Esler, Anthony (1982). "Generations in History: An Introduction to the Concept." (Unpublished manuscript).

Garces-Foley, Kathleen (2007). *Crossing the Ethnic Divide: The Multiethnic Church on a Mission.* New York: Oxford University Press.

Gibbs, Eddie, and Ryan Bolger (2005). *Emerging Churches: Creating Christian Community in Postmodern Cultures.* Grand Rapids, MI: Baker Books.

Graubard, Stephen R. (ed.) (1979). *Generations.* New York: W. W. Norton and Company.

Hoge, Dean R., Benton Johnson, and David A. Luidens (1994). *Vanishing Boundaries: The Religion of Mainline Protestants Baby Boomers.* Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

Holifield, Brooks (1994). "Toward a History of American Congregations," in: James P. Wind and James W. Lewis (eds.). *American Congregations*, vol. II Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 23-53.

Hutchison, William R. (2003). *Religious Pluralism in America: The Contentious History of a Founding Ideal.* New Haven, CT: Yale University Press.

Kriegel, Annie (1979). "Generational Difference: The History of an Idea." in: Stephen R. Graubard (ed.). *Generations.* New York: W. W. Norton and Company, pp. 23-38.

Landres, J. Shawn (2000). "Generation X." in: Wade C. Roof (ed.). *Contemporary American Religion*, vol. I. New York: Macmillan, pp. 277-278.

Mannheim, Karl (1952). "The Problem of Generations." in: Paul Kecskemeti (ed.). *Essays on the Sociology of Knowledge*. New York: Oxford University Press, pp. 276-320.

Marias, Julian (1970). *Jose orlega y Gasset/Orlega: Circumstances and Vocation*. Translated by Frances M. Lopez-Movillas. Norman, OK: University of Oklahoma Press.

Miller, Donald E. (1997). *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennialism*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ and Arpi M. Miller (2000). "Understanding Generation X: Values, Politics, and Religious Commitments." in: Richard Flory and Donald Miller (eds.). *Gen X Religion*. New York: Routledge, pp. 1-12.

Nash, Laura A. (1979). "Greek Origins of Generational Thought." in: Stephen R. Graubard (ed.). *Generations*. New York: W. W. Norton and Company, pp. 1-21.

Porterfield, Amanda (2000). *The Transformation of American Religion*. New York: Oxford University Press.

Postman, Neil (1986). *Amusing Ourselves to Death: Religious Discourse in the Age of Show Business*. New York: Penguin.

Roof, Wade Clark (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: HarperSanFranciso.

Roof, Wade Clark (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

________ , Jackson W. Carroll, and David A. Roozen (1995). *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder, CO: Westview.

Sargeant, Kimon H. (2000). "Seeker Churches." in: Wade C. Roof (ed.). *Contemporary American Religion*, vol. II. New York: Macmillan, pp. 658-659.

Schuman, Havard and Jacqueline Scott (1989). "Generations and Collective Memories." *American Sociological Review*: vol. 54, pp. 359-381.

Strauss, William, and Neil Howe (1991). *Generations: The History of America's Future, 1584 to 2069*. New York: William Morrow and Company, Inc.

Voas, David, and Alasdair Crockett (2005). "Religion in Britain: Neither Believing Nor Belonging." *Sociology*: vol. 39, no. 1, pp. 11-28.

Waxman, Chaim I. (2001). *Jewish Baby Boomers: A Communal Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press.

Williams, Angie, and Jon F. Nussbaum (2001). *Intergenerational Communication across the Life Span*. Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Wuthnow, Robert (1978). *Experimentation in American Religion: The New Mysticisms and Their Implications for the Churches*. Berkeley, CA: University of California Press.

قراءات مقترحة

Carroll, Jackson W. and Wade Clark Roof (2002). *Bridging Divided Worlds: Generational Cultures in Congregations*. San Francisco: Jossey-Bass.

D'Antonio, William V. [et al.] (2001). *American Catholics: Gender, Generation, and Commitment*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Graubard, Stephen R. (ed.) (1979). *Generations*. New York: W. W. Norton and Company.

Hoge, Dean R., Benton Johnson, and David A. Luidens (1994). *Vanishing Boundaries: The Religion of Mainline Protestants Baby Boomers*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

Mannheim, Karl (1952). "The Problem of Generations." in: Paul Kecskemeti (ed.). *Essays on the Sociology of Knowledge*. New York: Oxford University Press.

Miller, Donald E. and Arpi M. Miller (2000). "Understanding Generation X: Values, Politics, and Religious Commitments." in: Richard Flory and Donald Miller (eds.). *Gen X Religion*. New York: Routledge.

Roof, Wade Clark (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

________ , Jackson W. Carroll, and David A. Roozen (1995). *The Post-War Generation and Establishment Religion: Cross-Cultural Perspectives*. Boulder, CO: Westview.

Waxman, Chaim I. (2001). *Jewish Baby Boomers: A Communal Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press.

الفصل الخامس والثلاثون

الدين والأسرة

بيني أدغل

مقدمة

على مدار تاريخ الولايات المتحدة، ظل الدين والأسرة مؤسستين مترابطتين تعتمد كل منهما على الأخرى على نحو متبادل، ولا تمثّل الولايات المتحدة في وقتنا الحاضر استثناءً في هذا (Pankhurst and Houseknecht, 2000). فالمؤسسات الدينية السائدة تستجيب لحياة الأسرة المتطورة وترتيبات الأسرة المعيشية عبر توفير كهنةٍ جُددٍ لتلبية الحاجات الأسرية في سياق اجتماعي دائم التغيّر، وكذلك عبر جماعات وحركات دينية جديدة ـ بدءاً من الشايكرز (Shakers) إلى كنيسة يسوع المسيح لقديسي الأيام الأخيرة وصولاً إلى الجماعات النسوية الروحانية ـ التي ظهرت ونظمت حول فهم بديل للأسرة. وتشكّل التغيّرات في الحياة الأسرية الطريقة التي تنظّم بها المؤسسات الدينية، مثلما تراها حركة مدارس الأحد في بداية القرن العشرين وفي الصورة الجديدة للوظائف الكهنوتية المنظّمة حول الأب المعيل والأم ربّة المنزل الذي ظهرت في الضواحي المزدهرة بعد الحرب في الخمسينيات. وتعتمد المؤسسات الدينية على الأسر في نشر الطقوس والمعتقدات الخاصة بتقاليد دينية معينة (Myers, 1996).

تقدّم المؤسّسات الدينية الإرشادات الأخلاقية التي تشكل الممارسات الأسرية، وتنظيم الحياة الأسرية، وفهمنا حول «الأسرة الصالحة» (Edgell, 2005). فضلاً عن ذلك، فإنّ لتدين المرء، وممارسته الدينية، والمشاركة في المؤسسات الدينية آثاراً مهمّة وواسعة المدى في خبرات المرء بالحياة الأسرية وفي الطريقة التي يتصرف بها في دوره داخل الأسرة (Sherkat and Ellison, 1999).

وترتبط المشاركة الدينية باستقرار الزواج، والسعادة والرضى في الزواج والعلاقات بين الآباء، وأيديولوجيا دور الجندر، والمستويات المنخفضة من الرعونة في المراهقة. كما أنها تؤثّر في الطريقة التي يختار بها الرجال والنساء استثمار وقتهم في المنزل محقّقين مصدراً مالياً للأسرة، وهو ما يمكن أن يكون له آثارٌ طويلةُ المدى في الإنجاز على المستوى المهني أو مستوى المكانة (Glass and Jacobs, 2005).

وفهم الطريقة التي يشكّل بها الدين الحياة الأسرية والمفاهيم الثقافية للأسرة وكيفية دعم الأسر المؤسّسات الدينية ـ وتغيّرها ـ مسألة محورية في سوسيولوجيا الدين، وهذا ما يظهر من التراث المتطوّر حول الدين ونوعية العلاقة، والدين وارتقاء المراهق، وكيفية محافظة المؤسّسات الدينية على شبابها، وتأثير التشكّل الأسري في المشاركة الدينية (انظر Sherkat and Ellison, 1999). من الواضح أيضاً في الأعمال الجديدة حول الدين وأيديولوجيا دور الجندر وتأثير الدين في التحصيل التربوي والمهني عند المرأة ووجود أدبيات تأثرت بشدة بالظهور المتزايد والمشاركة العامة للمحافظين المتدينين الأمريكيين منذ الثمانينيات (Gallagher, 2003; Glass and Jacobs, 2005). ومن هنا يزداد اهتمام السوسيولوجيين ممّن يدرسون الحياة الأسرية وإدارة العمل ـ الأسرة بآثار المشاركة الدينية، سواء في صياغتها مفاهيمياً بوصفها متغيّرات دينية تشكّل المحصّلات المرتبطة بالأسرة أو بوصفها أطراً أخلاقية ذات أساس ديني تشكّل التوقّعات الثقافية حول النوع الاجتماعي، والعمل، والأسرة (Gerson, 2002; Sherkat and Ellison, 1999).

الدين والمخزون الثقافي للأسرة والجندر

أحد أكثر التأثيرات الدينية أهمية في الحياة الأسرية هو التأثير الثقافي. فالمؤسسات الدينية هي مواقع اجتماعية لإنتاج النزعة العائلية الدينية (religious familism) ونقلها، أو أيديولوجية ترتبط بما يشكّل الأسرة وما ينبغي أن تكون عليه الأسرة الصالحة. وتتغير النزعة العائلية الدينية عبر الزمن، وتختلف بحسب الأبعاد المهمّة للموقع الاجتماعي مثل العرق والطبقة. وفي الولايات المتحدة، فإنّ معظم صياغات النزعة العائلية الدينية تضمّنت عناصر مهمّة مشتركة، مروّجة لاستقرار الزواج وتحريم الطلاق أو الممارسة الجنسية

خارج إطار الزواج، وتأكيد محورية ولادة الأطفال وتربيتهم بالنسبة إلى الأسرة، وتسليمها بزواج متغايري الجنس مع تقسيم تقليدي للعمل يقوم على أساس الجندر (Christiano, 2000; Sherkat and Ellison, 1999).

والنزعة العائلية الدينية هي أيديولوجية تسدّ الفجوة بين العام والخاص في الفهم التقليدي لهما؛ لأنها تُعنى في الأساس بتحديد نطاق العام والخاص وطبيعة الحدود بين الاثنين. وهي تعطي ثقلاً للقناعة الدينية، وقوة السلطة الدينية، وخطاب الأسباب المطلقة لرسم الأسرة بوصفها تمثيلاً أرضياً يجسد نظاماً إلهياً وكونياً (Friedland, 2001). ومن هنا، فإن النزعة العائلية الدينية تؤثر في فهم الخاص بوصفه عالماً منفصلاً مرتبطاً بالجندر الأنثوي، والدولة والسوق بوصفهما عالمين عامين مرتبطين بالجندر الذكري (Lakoff, 1996). وهي تجعل المواطنة رمزاً بوصفها متجسدة بصورة أكثر اكتمالاً بواسطة من يتزوّج وينجب أطفالاً، مقدمة بذلك خطابات تبرّر تأمين الموارد العامة لدعم الزواج وتنشئة الأطفال واستبعاد الزواج المثلي من دائرة مؤسسة الزواج، وربط الزواج بالأهداف العليا للنظام العام (Cott, 2002; Hull, 2006). كذلك تشكّل النزعة العائلية الدينية النشاط السياسي عند الأفراد ومشاركة الحركة الاجتماعية (Ginsburg, 1989). وانخراط الجماعات الدينية على كلا الجانبين في الجدال الدائر حول الزواج من الجنس نفسه، هو مثالٌ واحد حديث على المحكّات المتضمّنة في تعيين بعض أشكال الأسرة بوصفها جديرة أخلاقيّاً وعلى فهم ديني ومدني مختلط حول مؤسسات الزواج والأسرة. وسياسات الرفاهية التي تفضل الزواج بوصفه حلّاً للفقر للنساء الفقيرات هي مثال آخر.

يوجد في أي مجتمع مخزون ثقافي للتفكير والتحدث حول الحياة الأسرية، مخزون يشمل منظومة الأسرة (أو نماذج ثقافية لما تكون عليه الأسرة وما تكون عليه الأسرة الصالحة)، وخطابات مرتبطة بالأسرة، وممارسات ذات توجُّهٍ أسري. وفي الولايات المتحدة، وربما على مستوى أوسع مثلما قد يجادل بعضهم، يتمتّع الدين بتأثير قوي بل أساس في المخزون الثقافي المتاح للحياة الأسرية (Pankhurst and Houseknecht, 2000). وتوفر أيديولوجية النزعة العائلية الدينية أطراً ثقافية تقسم المسؤولية الأخلاقية عن توفير الدخل المادي والرعاية في الأسرة، وهي تربط ربطاً منهجياً هذه

الأمور بفهم الطبيعة الفطرية للرجل والمرأة، وبما هو شأن عام وما هو شأن خاص، وأيضاً بخطابات حول المجتمع الصالح (Bellah [et al.], 1991).

وثمة أسئلةٌ حول طرق تشكيل الدين للمخزون الثقافي فيما يتعلق بالتفكير حول الحياة الأسرية أصبحت مؤخراً ذات صلة بعد فترة تزيد عن ثلاثين سنة من التغيّرات في الحياة الأسرية. فمنذ الستينيات، حقّقت الولايات المتحدة، مثلها مثل معظم المجتمعات الغربية، معدّلاتٍ مرتفعةً في الطلاق وزيادة في عدد البالغين الكبار الذين يعيشون جزءاً كبيراً من حياتهم من دون شريك (انظر الجداول الأرقام (٣٥ ـ ١)، و(٣٥ ـ ٢)، و(٣٥ ـ ٣)، آخر الفصل). وقد صارت هناك حركة كبيرة ومستمرة للنساء في القوة العاملة تغطي التقسيمات العرقية والطبقية الاجتماعية وتشمل أمهاتٍ لأطفال صغار، كما ظهر مؤخراً شكل الأسرة الذي يقوم على زوجين يوفران إعالة مزدوجة (dual-earner couple)، وصار نموذجاً سائداً. كذلك وقع تحولٌ في أيديولوجية الدور القائم على الجندر؛ إذ يفضل معظم الأمريكيين اليوم العلاقات القائمة على المساواة بين الرجل والمرأة، وهي جزءٌ من تحوّل أكبر عوّل فيه بقيمة متزايدة على الحرية والتعبير عن النفس.

صارت هناك أيضاً زيادةٌ في أعداد الزواجات من الجنس الواحد وفي ظهورها، والأسر التي تقوم على أمٍّ من دون الأب والعكس، وأسر مختلطة، وغيرها من الترتيبات الأسرية «البديلة» التي هي محلُّ نزاعٍ لكنّها تظلّ أكثر قبولاً ممّا كانت عليه من عدة عقود مضت. وكثيرٌ من المهاجرين في موجة ما بعد ١٩٦٥ جاؤوا إلى الولايات المتحدة بفهم مختلف عن الحياة الأسرية، مفضّلين نموذج الأسرة الممتدة والروابط مع الأقارب على نموذج الأسرة النواة السائد الذي وجدوه في الولايات المتحدة. كما أنّ الانتقال إلى مرحلة البلوغ أصبح مختلفاً الآن عمّا كان عليه من جيلين أو ثلاثة؛ فالصلات بين التعليم، وتأسيس المرء لأسرة، وبَدء حياة أسرية أصبحت، ولم تعد تتألّف من «حزمة» من العلامات البارزة الدالة على بلوغ سنّ الرشد التي يخوضها معظم البالغين الشباب لاكتسابها في الوقت نفسه. فنحن نعيش عصراً من التعددية والمرونة فيما يتعلّق بالحياة الأسرية؛ إذ يؤدي تكوين الأسرة، وتمزّقها، وإعادة تكوينها دوراً مختلفاً في حياة البالغين عمّا اعتيد من قبل. وثمّة أنواع مختلفة من الفهم الثقافي لما هو معياري ومرغوب في

الحياة الأسرية، وعموماً فإن الأسر التي يكونها الناس لا تشبه بعضها بعضاً (Coontz, 1997; Furstenberg, 1999; Skolnick, 1991; Treas, 1999).

لقد ركزت في عملي على الدين والأسرة، على مجموعتين مرتبطتين من الأسئلة التي تنبثق عن الرغبة في فهم النزعة العائلية الدينية اليوم. كيف توجّه المؤسسات الدينية نفسها حيال مجال الأسر الواسع في مجتمعنا الآن؟ ومن هم الذين تقوم بضمهم أو إقصائهم؟ وهل تتخذ موقفاً تسلّطياً يسعى لتحديد بعض أشكال الأسرة وترتيباتها بوصفها أكثر ملاءمة من أشكال أخرى؟ وكيف يقوم الناس الذين يعيشون في مجموعة ترتيبات أسرية متنوّعة ومتعددة ومن خلالها بتوجيه أنفسهم نحو المؤسسات الدينية؟ هل ينظرون إلى هذه المؤسسات باعتبارها مناسبة لحياتهم الأسرية؟ وهل ينخرطون فيها؟ أم تراهم لا يرحبون بها أو يعتبرونها غير مناسبة، ومن ثَم يبحثون عن أماكن أخرى للترابط الاجتماعي، والمشاركة المجتمعية، والتعبير الروحاني؟ هذه مجموعة من الأسئلة التي تتطرّق لما هو ملائم - أو غير ملائم - بين الدين والأسرة في وقتنا الحاضر.

الحالات

تركز بحثي مؤخّراً على الصلات بين الدين والأسرة، وهو ما استند إلى حدّ كبير على دراسة أربعة مجتمعات في المنطقة الشمالية من مدينة نيويورك (Edgell, 2005)، من دون أن يمنع ذلك من تضمين الدراسات عملاً إثنوغرافياً حول ثلاثة محافل حضرية في توين سيتيز (Twin Cities) أو المدينتين التوأمين(*) (Edgell and Docka, 2007). وقد قامت هذه الدراسات باستكشاف الكيفية التي تنتج بها المحافل المحلية النزعة العائلية الدينية عبر خطابها - ما يقال في المواعظ، والاجتماعات الجماعية الصغيرة، وتردد أصدائها في حديث الأعضاء والقادة المدنيّين - وعبر ممارساتها - الروتين العملي للحياة المحفلية، والموجودة في البرامج الرسمية والطرائق غير الرسمية لتنفيذ الأعمال.

عند تصدّي الباحثين لدراسة كيفية تشكيل الدين للأفكار الأسرية

(*) الاسم الشائع لمدينتي مينابولس - سانت بول (المترجم).

المثالية، فهم في الغالب يركّزون على البيانات الرسمية للنخب ـ المذاهب وبيانات الموقف حول أدوار المرأة أو الزواج من الجنس نفسه، أو الخطاب الذي تقدّمه جماعات ذات أهداف خاصة مثل: جماعة التركيز على الأسرة (Focus on the Family) أو حافظو العهد (Promisekeepers). فهي مصادر مهمة للخطاب ذي التوجّه الأسري، ولكن تظلّ المحافل الدينية المحلية هي المكان الذي يواجه فيه معظم الأمريكيين تبعات دينهم على الحياة الأسرية ويفسرونها ويصلون إلى فهمها. ويوجد أكثر من ثلاثمئة ألف محفل ديني محلّي في الولايات المتحدة، وثمّة تأثيرات قوية لتكوين الأسرة في الالتزام الديني على المستوى المحلّي. ومن ثم، فإنّ البحث في رابط الدين ـ الأسرة في المجتمعات الدينية المحلية يوفر نافذة على «الدين المَعيش» ويساعدنا على فهم مدى تشكيل وجهات النظر الرسمية والخطاب النخبوي الدين على الهيئة التي يواجهها معظم الناس في حياتهم اليومية.

في المنطقة الشمالية من مدينة نيويورك، بحثت في الرابط بين الدين والأسرة عبر دراسة المحافل الدينية وأعضاء المجتمع في مقاطعتين ريفيتين، هما حيّ طبقة عاملة في سيراكيوز (Syracuse)، وطبقة متوسطة تعيش في محيط ضاحية سيراكيوز. كان أغلب هذه المجتمعات من البيض (ما بين ٧٦ في المئة و٩٥ في المئة)، وكانت مملوءة بالمحافل الدينية من الملل الدينية العامة ـ كاثوليك وعامة البروتستانت، والبروتستانت الإنجيليين (لمزيد من التفاصيل، انظر: Edgell, 2006)، وهي لا تمثّل صورة مصغّرة من أمريكا؛ إنما هي نموذج لقسم خاص من المشهد الديني، والمؤسسات الدينية التي تشكّل الجزء الأكبر والمؤثر ثقافيّاً من الدين المنظم في الولايات المتحدة. وقد تشابك تاريخ هذه المؤسسات الدينية السائدة وثقافتها في الولايات المتحدة تشابكاً عميقاً مع التغيّرات في النزعة العائلية الدينية؛ وقد عرّفت تلك المؤسّسات نفسها من بعض النواحي عبر الطريقة التي فهمت بها الحياة الأسرية وتوجّهت حيالها (Bendroth, 1993; 2002).

تسلّم معظم المحافل الدينية في هذه المجتمعات، سواء في خطابها أم برامجها أم طرائق القيام بالأشياء الاعتيادية، بأن الأسرة المثالية، على الرغم من وجود أنواع كثيرة من الأسر، هي الأسرة النواة القائمة على العلاقة الجنسية الغيرية أي رجل وامرأة، ينجبان أطفالاً ويؤدي الأب فيها دور

العائل والأم دور الرعاية المنزلية. ذلك أن معظم المحافل ترى في أسرة «أوزي وهاريبت»[*] (Ozzie and Harriet) الأسرة المثالية. وقد تكيفوا بطرائق تدريجية وجزئية مع نوع من الواقع الأسري الجديد أيضاً. فعلى الرغم من تقديرهم الزواج أفضل تقدير، فإنهم كانوا يرحّبون بالأعزاب، بمن في ذلك الآباء المنفصلون، وبذلوا شيئاً من الجهد لتقديم الدعم للمطلقين. وقد تكيفوا مع واقع جداول العائل المزدوج عبر عقد اجتماعات نسائية في المساء، وتوفير جليسات أطفال لكثير من الاجتماعات والمناسبات، وإعادة ترتيب التجهيزات للطقوس مثل القبول في عضوية الكنيسة والتعميد بما يعفي الناس من عشر أو اثني عشر اجتماعاً في ليالي الأسبوع عدا السبت والأحد. وفي الكنائس البروتستانتية الأكثر ليبرالية، وبعض الأبرشيات الكاثوليكية التقدمية، نجد مظاهر للتعبير عن فهم نسوي لحياة المرأة وهمومها، ولغة داخلية مستخدمة على نطاق واسع. وقد تبنّت الكنائس البروتستانتية الإنجيلية إسهامات المرأة في المجتمع وكانت الأكثر استعداداً لاستيعاب مشكلات القيود الزمنية للأسرة ذات العائل المزدوج التي تعيل أطفالاً. وقد ضمّت هذه الكنائس البروتستانتية المحافظة أيضاً جماعات دعم ناشطة للآباء المنفصلين وأعضاء يمرّون بتجربة الطلاق، وكان رعاة هذه الكنائس منخرطين في إيجاد مصادر دعم كذلك لهؤلاء الأعضاء، عادة الأعضاء النساء، قائمة على أساس مجتمعي.

غير أنّ هذه التغيرات لم تحل محل التشديد على أهمية وجود أسرة سليمة لديها أطفال، وتفضل أن يكون الذكر هو المعيل، بوصفه الترتيب الأسري المثالي. وقد جاء التعبير عن هذا النموذج المثالي جزئيّاً من خلال ممارسات المحافل الدينية، والبرامج المعروضة، والطرائق غير الرسمية في ترتيب الحياة اليومية والأسبوعية للمحفل. وقد وجدتُ أن معظم المحافل،

(*) مسلسل إذاعي يعتمد على كوميديا المواقف بدأ بثّه في الثالث من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥٢ حتّى الثالث والعشرين من نيسان/ أبريل ١٩٦٦، وهو يصوّر حياة عائلة نيلسون الواقعية، وقد انتقل إلى التلفزيون بعد فترة طويل من البثّ الإذاعي حيث استمر نجاحه أيضاً على الشاشة، وهو يستعرض ظروف الحياة في أسرة مثالية ومواقف كوميدية تشكّل جاذبية حياة الأسرة وكيفية التعامل مع مواقف الحياة. وهو بهذا الطابع يذكّرنا بمسلسل مصري وهو «عائلة مرزوق أفندي» الذي ظلّ يذاع على مدى ما يقرب من خمسين عاماً. لمزيد من التفاصيل حول مغامرات أوزي وهاريبت انظر موسوعة ويكيبيديا بالاسم نفسه Ozzie and Harriet (المترجم).

الليبرالية والمحافظة على حد سواء، ما زالت تعتمد في معظم برامجها على «حزمة معيارية» من الأعمال الكهنوتية، متوجّهة في الغالب نحو المرأة والأطفال والشباب، ظهرت في صورة قالب نموذجي إبّان التوسّع الديني ما بعد الحرب في الخمسينيات. وكانت التغيرات التي طرأت على هذه الحزمة تدريجية وأحياناً لم تتمأسس إلا بعد فترة من المقاومة من طرف القيادة. ولا يزال الخطاب في الكنائس الليبرالية والمحافظة على حدّ سواء، ولا سيما خطاب الرعاة والقادة المدنيين، معلّقاً على نموذج أسرة أوزي وهاربيت بوصفه النموذج المثالي.

كانت الأيديولوجية الأسرية للأبوية الجديدة، في الكنائس المحافظة، واضحة، وارتبطت بلاهوت يعتبر الرجل رأس الأسرة مثلما هو المسيح رأس الكنيسة. وفي هذه الكنائس، كان الحديث عن الطلاق وتربية الأطفال من قبل أب أو أم أعزاب بوصفه صورة من صور «التحطيم». على المستوى الفردي كان القساوسة الرعاة والقادة من عامة الناس مرحبين وداعمين لمن هم غير ملائمين لمعيار الأبوين والأطفال. ولكن في الخطب والمواعظ وفي المحادثات غير الرسمية فإنهم تمسّكوا بالأسرة التي يرأسها الرجل بأطفال مثلما ورد المثال في الإنجيل وما زال ملائماً حتى اليوم. وفي الأبرشيات البروتستانتية العامة والكاثوليكية التقدمية، كان الخطاب الرسمي حول الأسرة تقدمياً وشاملاً. ولكن في الخطابات غير الرسمية ـ في المحادثات اليومية، وفي موضوعات ظهرت في لقاءات جماعية صغيرة ـ كان هناك حنين لنموذج أسرة أوزي وهاربيت الذي كان موجوداً في الماضي. وهو حنين كان مرتبطاً في أغلب الأحيان بذكريات الخمسينيات «أيام الذروة» عندما كانت مدرسة الأحد تفيض بالأعضاء، وعندما كان الراعي عضواً محترماً ومؤثّراً في المجتمع، وعندما كانت الكنيسة تقوم إلى حدّ كبير على أساس العمل التطوعي للنساء.

وقد أصبح من الشائع في أدبيات الدين والأسرة تأكيد الفروق بين المسيحيين الليبراليين والمحافظين في الأيديولوجية الأسرية. ولاقى الخطاب ذو التوجّه الأسري عند البروتستانت المحافظين اهتماماً خاصاً، وهذا ما يرجع جزئياً إلى خطاب السوسيولوجيين الذين درسوا الدين ورأوا في التحديث مشكلة مركزية في أبحاثهم. فيرفض الخطاب البروتستانتي المحافظ

النخبوي حول الأسرة النزعتين العالمية والمساواتية اللتين تمثلان علامات بارزة على الانتقال إلى طرق التفكير الحديثة. ويؤكّد في المقابل الفروق الأساسية بين طبيعتي الرجل والمرأة، مقيماً أهمية الخصائص المسندة في تحديد مكانة المرء والالتزامات الأخلاقية في العالم. أمّا الخطاب الكاثوليكي المحافظ حول الأسرة، فيردّد أصداء هذه المبادئ الأساسية القائمة على صفات النوع الاجتماعي، لكنها تلقّت اهتماماً بحثياً علمياً قليلاً. وقد كانت هذه الفروق في الخطاب الديني الرسمي حاضرة في المحافل الدينية المحلية التي درستها. هذا فيما نجد الرعاة البروتستانت الليبراليين والقساوسة الكاثوليك التقدّميين لم يشيروا قط إلى الطلاق أو تربية الأطفال من قبل أب أو أم أعزاب بوصفها شكلاً من التحطيم، وهم يؤكّدون القواسم المشتركة بين الرجال والنساء، خاصة في أدوارهم كآباء وأمهات.

لذا من الأهمية هنا فهم أنه في الوقت الذي يختلف فيه الخطاب الديني النخبوي لليبراليين والمحافظين بقدر كبير عندما يتعلّق الأمر بتحديد ماهية الأسرة المثالية، فإنّ المحافل الدينية التي درستها، عبر الانقسام الليبرالي/ المحافظ، قد أسست منظومة أسرية أبوية جديدة. وهذا ما يشير إلى أهمية حفظ التوازن بين دراساتنا للخطابات الرسمية والنخبوية حول الأسرة وبين تحليلات الكيفية التي تصبح بها صور مؤسساتية معينة متضمنة في الهيكل التنظيمي وروتين من هذا النوع يشكّلان ويحدان قدرات أي منظّمة على التكيف مع التغيّر أو على التعبير عن منظومات ثقافية جديدة. فدراسات الدين والأسرة تحابي أفكار ومعتقدات وكذلك الخطاب الديني الرسمي وفي الغالب تتجاهل كيف أن الصور المؤسساتية ـ مثل هيئة الكهنوت النموذجي المعتاد للمحافل السائدة ـ هي منتجات لنماذج «الأسرة الصالحة» الثقافية وفي الوقت نفسه تعيد إنتاج هذه النماذج.

في المجتمعات التي تضمّنتها دراستي في ولاية نيويورك، وجدنا نحو ٨٥ في المئة من المحافل الدينية قد تكيّفت مع بعض التغيّرات في الحياة الأسرية (بينما تجنّبت تقريباً التغيّرات الأكثر إثارة للجدال ومحلاً للنزاع مثل الترحيب بالأزواج من الجنس نفسه). لكنهم لا يزالون يعملون وفق ما يشبه نموذج أوزي وهاربيت للأسرة المثالية، بصرف النظر عن الرؤى الدينية الرسمية. وهذا ما خفّف الاختلافات القائمة على التقسيم الأيديولوجي

اليساري/اليميني؛ فقد رحّبت المحافل الإنجيلية والأبرشيات الكاثوليكية المحافظة في الحقيقة بتربية الأبناء بواسطة أم أو أب عزب وقدّمت دعماً لأولئك الذين يمرون بمعاناة الطلاق. أما محافل عامة البروتستانت والكاثوليك التقدميين، فقد احتوت التغيّرات في أدوار الجندر والأسرة نظرياً، مع المحافظة على قدر ملحوظ من الحنين لصيغة مثالية للزمن الذي سبق وقوع هذه التغيرات (Coontz, 1992).

وجدنا أيضاً بعض الاستثناءات، كانت نسبة تقدر بـ ١٥ في المئة من المحافل الدينية في هذه المجتمعات من المبتكرين، الذين اعتنقوا فهماً مغايراً تماماً لما ينبغي أن تكون عليه الأسرة المثالية، مع فهم مختلف مصاحب لدور الأسرة في حياة المحافل. وكان المبتكرون جميعهم عبارة عن محافل دينية ضخمة تتمتع بموارد عديدة، وكانوا في معظمهم من البروتستانت الليبراليين، على الرغم من أنه كان بينهم قليل من المحافل الكاثوليكية التقدمية أيضاً. وقد كان لدى المبتكرين برامج كثيرة لمن لا يناسبهم نموذج أوزي وهارييت، وبرامج كثيرة أيضاً لم تكن منظمة حول الجندر ومرحلة الحياة، حيث لم تكن مكانة الأسرة عند الناس (متزوجون أو آباء) تتميز بمشاركتهم في نشاط خاص. وقد ابتُكرت هذه المحافل بطرائق متعددة ـ فقد كان لديهم مكان لرعاية أطفال أعضائها، ودروس خصوصية للشباب، وأظهرت نوعاً من الالتزام العام بالترحيب بالمثليين والسحاقيات والزوجين من الجنس نفسه. كما كان لديهم خطاب أسري تقدمي، من دون حنين إلى شكل الأسرة الذي كان قائماً في الماضي والموجود في محافل أخرى. وعلى الرغم من أنها تشكل نسبة ١٥ في المئة فقط من المحافل، فإنها ألفت أكثر من ٤٠ في المئة من متوسط الحضور يوم الأحد في هذه المجتمعات، وقد أشارت المقابلات مع الرعاة والقادة المدنيين القدامى إلى أنهم على الرغم من عظم عددهم وموارد ثرائهم قبل أن يبتكروا، فإنهم نموا بعد أن قرروا القيام بهذا الابتكار. وتشير هذه المحافل، وبخاصة في البرامج والممارسات غير الرسمية، بل وعبر بعض البرامج الرسمية كذلك، إلى أن منظومة الأسرة الجديدة قد تجسدت في الممارسة المحفلية اليومية في بعض أجزاء من مشهد المؤسسات الدينية الأمريكية السائدة.

تنتظم هذه المنظومة الأسرية البديلة الجديدة إلى حد كبير حول الأبوة

والأمومة ولكن المنفصلة عن بنية الأسرة النواة أو تقسيم العمل المبني على الجندر بالشكل التقليدي. وهذه المنظومة مفتوحة أيضاً على الزواج من الجنس نفسه، وهي متطابقة بصورة وثيقة مع ما يسمى «الأسرة الراعية» (Lakoff, 1996)؛ إذ تعدّ الأدوار والواجبات المحددة أقل أهمية من الرعاية والعناية المتبادلة للأعضاء. والمحافل المبتكرة، التي تفضل بالفعل الممارسات التي تنظم حول الرعاية، قد وجدت ممارسات الرعاية طريقة طبيعية للتوسع وتكييف نموذجها الأسري. والخطاب غير الرسمي في هذه المحافل هو خطاب ملازم لهذا النهج المفتوح والقائم على الرعاية فيما يتعلق بالأسرة المثالية، ويؤكد أنّ الربّ يرضى عن جميع أنواع الأسر. وفي هذه المحافل، ينتمي نموذج أوزي وهارييت إلى الماضي، والأسرة المثالية هي الأسرة التي يحب فيها الأعضاء بعضهم بعضاً ويلتزمون بالرعاية الاجتماعية تجاه بعضهم بعضاً.

إن نموذج أوزي وهارييت المثالي يمثل فهم الطبقة المتوسطة البيضاء نفسه للأسرة، على الرغم من أنه بوصفه نموذجاً مثالياً ثقافياً ظل قوياً تاريخياً متجاوزاً الطبقة الوسطى من البيض، والمؤسسات المشكلة، وكذلك الثقافة الشعبية، ومؤثراً في كثير من الأمريكيين الآخرين (Meyerowitz, 1994). وكانت دراستي في المنطقة الشمالية من نيويورك قائمة في مجتمعات يغلب عليها السكان البيض. ولم يكن من الواضح إلى أي مدى يعود ما وجدته هناك إلى التركيبة العرقية للمجتمعات وإلى أي مدى يعود إلى حقيقة أن المؤسسات السائدة الممثلة هناك هي نفسها يغلب عليها افتراضات الطبقة المتوسطة من البيض وقيمها وطرائق القيام بالأشياء. وقد أتاح لي البحث الذي قمت بإدارته في توين سيتيز مع زميلي دانييل دوكا (Danielle Docka) أن أبدأ في التحقق مما إذا كانت المحافل في وضع مختلف تعرض نوعاً مختلفاً من الخطاب ذي التوجه الأسري والممارسة (Edgell and Docka, 2007). كان دوكا الباحث الرئيس الذي أدار معظم العمل الميداني في ثلاثة محافل تقع في مناطق حضرية ـ كنيسة السود، وأبرشية فيها قسم كبير من رجال الكهنوت من الهسبانيين (Hispanic)، وكنيسة ليبرالية للبيض ناشطة بين رجال الكهنوت ذوي التوجهات نحو العدالة المحلية. وهذه المحافل الثلاثة كانت مختارة لتمثل نماذج المواقع الاجتماعية الثلاثة حيث يمكننا أن نتوقع مسافة معتبرة عن نموذج أوزي وهارييت في الخمسينيات.

وتعرض هذه المحافل مجالاً من المثل الأسرية أوسع من التي وجدتها المنطقة الشمالية من مدينة نيويورك. ففي كنيسة السود والأبرشية الهسبانية، كانت الأسرة الممتدة هي المثال الثقافي، وكانت مدعومة في نطاق طرائق عملية ورمزية ارتقت بها إلى نموذج أقرب إلى التكافؤ مع مثال الأسرة النواة، متضمناً ذلك برامج موجهة للشباب تحضرها الأسرة بأكملها معاً وبرامج إرشاد تضاهي الأطفال والشباب بالكبار، ومثل عليا غير أسرية منتقاة من أوساط قادة المحافل. ولم تبين هذه المحافل تغيرات تدريجية في النهج المعياري القديم؛ فبدأت من نموذج أسري مختلف اختلافاً جوهرياً وأضفت عليه الطابع المؤسسي. وبالمثل، كانت الكنيسة البروتستانتية الليبرالية ابتكارية، خاصة في الدرجة التي أخذت بها الأسرة النووية خارج مركز الخطاب والممارسة المحفلية. وفي هذه الكنيسة يتم التعامل مع الناس وضمهم بوصفهم أفراداً أكثر من كونهم أزواجاً وأسراً، وهو ما يقوم أيضاً على نموذج مختلف لماهية الأسرة وكيف ترتبط بالمجتمع الديني وكيف ينبغي أن يكون ارتباطها به.

يوجد أيضاً توتر بين نماذج الأسر الأكثر ابتكارية التي طورها كل محفل، والتي تجعل للحياة ولتجارب الأعضاء معنى، وبين نموذج أوزي وهارييت الذي يعترف به معظم الناس والقادة الدينيين في هذه المحافل بوصفه النموذج المفضل في ملتهم أو تقاليدهم الدينية. ويظهر هذا التوتر خاصة فيما يتعلق بفهم النوع الاجتماعي، وكان واضحاً في أنواع المحافظة على الحدود التي رصدناها فيما يتعلق بتبعات النوع الاجتماعي لنماذج مثالية أسرية معينة. وفي الأبرشية الكاثوليكية، كان تأكيد روابط الأسرة الممتدة ودعم رجال الكهنوت للآباء الأعزاب هي أشياء افتخر بها الشماس والكاهن. ولكن عندما ناقشناها في المقابلات، علمنا مراراً وتكراراً أن هذه الأشياء ينبغي عدم أخذها مؤشراً على أي نوع من دعم العلاقات خارج إطار الزواج. وكان منطق رجال الكهنوت هؤلاء يعود بالتأكيد إلى الفهم البطريركي للجندر. وقد فسر هذان الزعيمان الدينيان الراعيان أن كهنوتهما يفترض أن المرأة والرجل لهما طبيعة وحاجات وأدوار مختلفة اختلافاً جوهرياً. أما في كنيسة السود، فإن برامج التوجيه للشباب الأمريكيين الأفارقة توجد روابط تشبه تلك الموجودة في الأسرة الممتدة بينما تكون

متضمنة في نقد دقيق للظروف التي تنتقص من الرجولة التي يواجهها الرجال الأمريكيون الأفارقة والقوى التي تقوّض قدرتهم على تبوء المكانة التي يستحقونها بوصفهم عائلين ومصادر دخل لأسرهم. وفي هذين المحفلين، فإن حدود الابتكار فيما يتعلق بالكهنوت الأسري تقع في أي مكان يمكن فيه للفهم التقليدي لأدوار الجندر أن يكون مثاراً للتساؤل. وهذه الحدود راسخة، ومحل حديث عام، وفي أغلب الأحيان معزّزة بواسطة القادة.

إحدى تبعات هذا البحث هي أهمية فهم الصلات بين النزعة العائلية الدينية وإنتاج معرفة وصور اجتماعية أخرى من الثقافة. وهذه هي الحالة، بشكل خاص، فيما يتعلق بالجندر. والأيديولوجية الأسرية هي واحدة من الطرائق الأساسية التي ينتج فيها الفهم الثقافي للنوع الاجتماعي، والمؤسسات الدينية هي موقع أساسي لإنتاج الجندر كمؤسسة اجتماعية (Coontz, 1992; Martin, 2004). فضلاً عن ذلك، فإن كثيراً من الرجال والنساء على وعي بالرسائل التي توجهها المؤسسات الدينية حول الجندر وتستجيب لها مباشرة. فالمجتمعات الدينية هي مساحات اجتماعية تحمل طابع الجندر بمعنيين: **أولاً**: من خلال إنتاج مُثُل ثقافية له **وثانياً**: كونها مواقع حيث يُعبَّر عن التزام الرجال والنساء الديني ويُقصد به أشياء شديدة الاختلاف.

يعد ارتياد الكنيسة نشاطاً يحمل صبغة الجندر في جميع المحافل التي درستها. فالرجال أكثر ميلاً إلى أن ينخرطوا ـ كتعبير عن حياة ذات توجه أسري وإيجاد الدعم لها ـ في مجتمع لا يتمتعون فيه بمصادر كبيرة من الدعم لقرارات تضع الأسرة والأطفال في مكانة أولوية أعلى من العمل والمهنة. أما النساء، من الناحية الأخرى، فهن أكثر ميلاً إلى البحث عن مشاركة دينية كمكان للتعبير عن عقيدتهم وروحانيتهم الخاصة واستكشافهما. ويفهم الرجال أصحاب التوجّهات الجنسية الغيرية الدين بوصفه نشاطاً ذا توجه أسري ويميلون إلى الانضمام إليه عندما يتزوّجون وينجبون أطفالاً؛ أمّا النساء فمن الأرجح أن يرين الدين مكاناً للتعبير عن عقيدتهنّ الخاصة واستكشافها، ومن ثَم هن أكثر ميلاً إلى المشاركة الدينية على مدار حياتهنّ الناضجة. وتعدّ النساء البيض من الطبقة المتوسطة ممّن عقدت معهنّ

مقابلات أكثر نقداً للمؤسسات الدينية والسلطة الدينية من الرجال في المحافل نفسها، وهنّ يحاولن تعليم أطفالهنّ أن يكونوا مثلهن. والمشاركة في المحفل المحلي لا يتأثر بالهيكل الأسري للمرء فحسب (متزوج أو عزب، أب أو بلا أطفال) بل أيضاً بالأطر الثقافية التي يمكن للمرء أن يعبر من خلالها عن العلاقة الملائمة بين الدين والحياة الأسرية.

كان بحثي معنياً، بصورة أساسية، بكيفية إنتاج المؤسسات الدينية ثقافة ذات توجّه أسري - نماذج من الأسرة المثالية، ورموز وخطاب تفهم من خلالها تجارب تكوين الأسرة وتفكّكها، وصور من الممارسات المبرمجة واليومية التي تسهل على الناس في بعض الترتيبات الأسرية المشاركة في حياة محفلية ما وتصعّبها على الآخرين، وقد وجدتُ أيضاً، أن العوامل الثقافية تشكّل المشاركة الدينية عند الرجال والنساء. والناس ممّن يفسرون المشاركة في المحفل على أنها تعبير عن نمط حياة ذي توجه أسري ومجتمعي يفصحون عن أنماط مختلفة من الانخراط الديني على مدار حياتهم، وفي مقابلات معمقة نراهم يلمحون أن العلاقة السببية بين المشاركة والأطر التفسيرية لفهم تلك المشاركة تختلف باختلاف الناس. بعض الناس يبحثون عن مجتمع ديني عندما يتزوجون أو ينجبون أطفالاً لأنهم بالفعل يفهمون هذا بوصفه أمراً ملائماً، وبعض الناس يصل بهم الأمر إلى أن يروا مشاركتهم الدينية بوصفها معبرة عن التزاماتهم الأسرية عبر تجاربهم في المحافل المحلية.

الدينُ والأسرة في مجتمع متنوّع

قادتني تحليلاتي للصلات الثقافية والمؤسساتية، إلى جانب التغيّرات التي كانت قد حدثت في كل من الأسرة والمؤسسات الدينية في الولايات المتحدة، إلى استنتاج أن الدراسة العلمية البحثية من هذا النوع في حاجة إلى توسيع بؤرة تركيزها كي تدخل في نقاش التبعات السوسيولوجية للدين في مجتمعنا اليوم. وإلى حد ما، يتشابه السوسيولوجيون ممّن يدرسون الدين والأسرة مع القادة الدينيين الذين أجريت معهم مقابلات ضمن دراستي في المنطقة الشمالية من مدينة نيويورك؛ فنحن نوجّه بحثنا ونطرح أسئلتنا بطريقة تناسب الماضي أكثر من الحاضر، ومن ثَم فنحن في حاجة إلى التحقيق في

طريقة قيام التنوّع الديني والثقافي، والتحولات في مسار الحياة الفردية، وتغيير المواقف حيال المؤسسات التقليدية من جميع الأنواع، بإعادة تشكيل الاعتماد المؤسسي الداخلي المتبادل بين الدين والأسرة في مجتمعنا. وأقول أن استعمال الضمير المنفصل «نحن» في هذه السياقات مقصود؛ لأن بؤر التركيز البحثي التي ستروني أقترحها لاحقاً، إنما تنبثق في جزء كبير منها عن الوعي بحدود بحثي.

في دراساتنا للمؤسسات الدينية نحن في حاجة إلى توجيه مزيد من الانتباه إلى ما تصطلح عليه الباحثات النسويات بـ«التقاطع» (intersectionality) أو كيف تكون النزعة العائلية الدينية متضمنة في فهم العنصرية والإثنية والطبقة الاجتماعية والجندر وكيف تشكل هذا الفهم (Collins, 2001)؛ إذ يقع إنتاج النزعة العائلية الدينية في مجتمعات ومؤسسات حقيقية ذات موقع تاريخي تتنوع بحكم العنصر والطبقة الاجتماعية، وفي سياق مجتمع معياري - غيري (hetero-normative) ويحمل طابع الجندر بشكل واسع الانتشار. ودراستنا الأكاديمية كثيراً ما تتبنى صوت الحياد في الوقت الذي تعيد فيه إنتاج الافتراضات المسلّم بها حول ما «يعد» أسرة وأي أشكال الأسرة «صالحة» للمجتمع أو الأعضاء الأفراد. وقيمة الحفاظ على مؤسسات قوية في صورتها الحالية هو موضوع شائع آخر، يظهر واضحاً في وصف صور جديدة من التعبير الروحاني بوصفها هشة أو ضعيفة أمام رغباتها. ولم يتحاش عملي هذا الميل تماماً، وذلك من بعض النواحي لأنّ مجتمعنا الخطابي يسوده أساليب خطابية بلاغية تقر بأن «النوع الاجتماعي مهم» أو «العنصر مسألة مهمّة فعليّاً» وفي الوقت نفسه يمضي كما لو كانت الحالة ليست هكذا، ومن السهل تماماً الكتابة باللغة السائدة وعبرها. ولكن يظلّ من الأهمية البالغة تعلّم طرق تحاشي ذلك، وذلك بسبب التنوع المتنامي في المشهد الديني الأمريكي والصعوبة المتفاقمة التي يواجه بها الأمريكيون المؤسّسات التقليدية من جميع الأشكال.

ولعلّ إحدى طرائق تغيير بؤرة تركيزنا هي فهم النزعات العائلية الدينية بوصفها تمثيلات خاصة متجذّرة تاريخيّاً لأفكار مثالية تحابي بصورة ممنهجة مصالح وخبرات على حساب مصالح وخبرات آخرين، وتبرر الوصول إلى الموارد والسياسات الاجتماعية الخاصة، وكذلك تحمل تبعات لانعدام

المساواة. والبحث في بيئتين مختلفتين، في المنطقة الشمالية من مدينة نيويورك وفي توينز سيتيز، على الرغم من كون بعضه استكشافيّاً إلى حدّ بعيد، أظهر أنّ الجماعات العنصرية والعرقية المختلفة تبني أنواعاً مختلفة من النزعة العائلية الدينية حتّى عندما تشارك في المؤسسات الدينية السائدة. ولكن البحث في الوقت نفسه يشير إلى أن المؤسسات الدينية السائدة تتأثر بطرق جوهرية بالفهم الأبوي الجديد للنوع الاجتماعي، وأن هذا لا ينطبق فقط على المؤسسات المعروفة بوضوح بهوية التقاليد الدينية المحافظة. ولكننا بالكاد بدأنا فهم التقاطع بين النزعة العائلية وأيديولوجية النوع الاجتماعي، والطبقة الاجتماعية والعرق (انظر على سبيل المثال: Read, 2003).

لقد أدّى التركيز الأكاديمي مؤخّراً على المحافظين الدينيين في الولايات المتحدة، ولا سيما البروتستانت منهم، إلى اهتمام متجدّد بالصلات بين النوع الاجتماعي والأسرة والدين عند النساء ومؤخّراً عند الرجال (انظر مثلاً: Wilcox, 2004). وقد ركّز السوسيولوجيون على هذا الجزء من المشهد الديني وذلك في بعض النواحي بسبب أن البروتستانت المحافظين يبدو أنهم مناهضون للحداثة في جوانب مهمة، والتحديث هو إشكالية سوسيولوجية محورية. وقد وفرت حيوية البروتستانتية المحافظة زخماً للجدال حول تبعات التحديث والخصخصة على السلطة الدينية، والمشاركة الدينية، والمؤسسات الدينية. فضلاً عن ذلك فإن المحافظين الدينيين أصبحوا ظاهرين عموماً ومسموعين فيما يتعلق بقضايا ترتبط بالنوع الاجتماعي، والنشاط الجنسي، والأسرة. غير أنّ هذا التراث ظلّ إلى حدٍّ كبير صامتاً حول التقاطع بين النزعة العائلية الدينية المحافظة، والأيديولوجية العنصرية، وموقع الطبقة الاجتماعية (للاطلاع على استثناء لهذه الحالة، انظر: Heath, 2003).

إضافة إلى ما تقدّم، فإن الدين الأمريكي أكثر تنوعاً بكثير ممّا تعكسه الدراسة الأكاديمية، وبطرائق تحمل مباشرة على طرح أسئلة حول الصلة بين الدين والأسرة. ففي توينز سيتيز حيث أعيش الآن، لدينا قطاعٌ سكّاني كبير من الهمونغ (Hmong)، يقيّمون، مثلهم مثل مجتمعات أخرى من المهاجرين، الأسرة الممتدة كمثال ثقافي، ويحافظ على روابط قوية بين الأجيال تساعد في نقل الموارد بعد بلوغ الأطفال سنّ الرشد. ويشكّل كثير من مجتمعات

المهاجرين مؤسسات دينية موازية، لكنّ بعضها يغير المؤسسات «السائدة» مثلما فعل المهاجرون الهسبانيون في تغيير الكاثوليكية في أجزاء كثيرة من الولايات المتحدة. ويقيّم بعض السكان من غير البيض المقيمين منذ زمن طويل في البلاد أيضاً الأسرةَ الممتدةَ ولديهم مجموعة مختلفة جداً من التوقعات عن توقعات البِيض من الطبقة المتوسطة حيال كل شيء، بداية من الأنماط الهادفة للعبادة إلى البتّ في ضرورة أن تنفصل أنشطة النساء والأطفال والشباب عن الخدمات الدينية تحت عنوان «الأسر جميعاً معاً» أو ضرورة أن تنضم إليها. ومن ثَم، فإنّ التركيز على المحافظين المسيحيين البروتستانت البيض ليس سوى تركيز جزئي، ولا يساعدنا على فهم كيفية تأثير التعددية الدينية في التعددية الثقافية المحيطة بالأسرة التي تميّز الولايات المتحدة اليوم.

ثمّة تغيّرات أخرى تحدث في طريقة ارتباط الأمريكيين بالمؤسسات الدينية. وأحد التغيّرات الجيلية الأكثر دلالة من الناحية السوسيولوجية في الحياة الأسرية هي رخاوة الرابط الشديد السابق بين إتمام الدراسة الثانوية أو الكلية، والزواج، وإنجاب الأطفال، وتأسيس أسرة المرء الخاصة (Furstenberg, 1999). والحركة الكنسية الناشئة ما هي إلا مثال على كيفية ارتباط التغيرات الجيلية بالتغيرات في الروحانية والتغير الذي طرأ على المؤسسات الدينية. فضلاً عن ذلك، فإنّ هناك نمواً سريعاً في الممارسات والجماعات الدينية «البديلة»، ونموّاً في الرغبة الدينية أو الروحانية غير الإرادية. ويعرف أكثر من ٨٠ في المئة من الأمريكيين اليوم أنفسهم بأنهم إما «روحانيّون ومتدينون معاً» أو «روحانيون فقط» وتتراوح تقديرات عدد الأمريكيين المشاركين في نوع من الجماعة أو الممارسة الروحانية المنظمة ما بين ٢٠ إلى ٤٠ في المئة (Marler and Hadaway, 2002; Roof [et al.], 1999).

كثيراً ما عالج السوسيولوجيون المنخرطون في نموذج التحديث «الرغبة» الدينية واستكشاف الأشكال غير الغربية وغير المتمأسسة من الممارسة الدينية والروحانية معالجة نوعاً ما غير مسؤولة، وهو تعبير عن صورة من صور الفردانية التي تشكل خطراً على الالتزامات ذات التوجّه المجتمعي وهي مثيرة للمتاعب لأنها تقوّض المؤسسات السليمة (انظر: Marler and Hadaway, 2002; Roof [et al.], 1999). وهذا ما ينطبق من وقت إلى آخر حتّى على بعض من

يتعاملون مع هذه الصور من الروحانية معاملة عاطفية؛ لأن فهمنا لما «يعد» ديناً أي ذا صلة سوسيولوجية يسلم بأن ما يهم هو البنية ـ جماعات وحركات منظمة بموارد «يعتد بها» أكثر من الشبكات الفضفاضة من الممارسين الروحانيين، والأفراد الذين ينخرطون جدّياً في مذهب متبلور ومعقلن وتاريخي يمثّلون في الأنظار أنهم أكثر عقلانية، بالمعنى الكلاسيكي الذي قصده فيبر للكلمة، وذلك مقارنة بمن يرمون أحجار التبصير «الرونية» (runes)(*) أو ينجمون باستعمال أوراق اللعب (Tarot)، أو يمارسون التأمّل.

غير أنه ثمّة شيئان على الأقلّ ذوا صلة سوسيولوجياً فيما يتعلق بهذه الصور الأحدث والممتدة حديثاً من التعبير الديني. **الأول** هو توجهها اللامبالي وحتى النقدي حيال المؤسسات الدينية السائدة، وهو ما قد ينبع جزئياً من الحس بأن هذه المؤسسات غير واعية للتغيّرات في أدوار النوع الاجتماعي وصور الأسرة. **والثاني** هو الطريقة التي تقدّم بها هذه الصور مخزوناً ثقافيّاً مختلفاً تماماً للتفكير حول السلطة الدينية، والالتزام، والتجربة، وكيف قد يرتبط ذلك بالحياة الأسرية، وأدوار النوع الاجتماعي وهويته. وهنا نجد أنّ الخطاب العلاجي والروحانية غير الإرادية كليهما يوفر لغة للتفكير والتحدث حول المعنى المتجاوز في مجتمع عقلاني وفرداني للغاية، ومن ثَم، فهما أداتان ممتازتان لمشروع بناء الهوية في الحداثة المتأخّرة.

يحتاج دارسو الدين والأسرة أيضاً إلى توسيع مجال الأسئلة التي يطرحونها عندما يكون التركيز منصباً على الفرد وليس على المؤسسة والتقاليد الدينية. وقد فهم السوسيولوجيون المشاركة الدينية بوصفها تعبيراً واضحاً ومباشراً عن الموقع البنيوي، وتعاملوا مع تكوين الأسرة بوصفه يؤدّي إلى المشاركة الدينية بطريقة موحدة، وذلك بحكم الارتباط الإحصائي القوي بين الزواج والأبوة، من ناحية، وحضور الكنيسة، من ناحية أخرى (المراجعة، انظر: Edgell, 2006)، غير أن العلاقة الإحصائية قد لا تكون خطّية. فتأثيرات تكوين الأسرة في المشاركة الدينية قد يتوسطها فهم ثقافي للـ«ملائم» بين الدين والأسرة، فهم قد لا يكون مشتركاً بصورة موحدة وقد يستمر في التغيّر

(*) حروف رومانية مرتبطة بطقوس معينة (المترجم).

ما دام الرجال والنساء يواجهون مؤسّسات دينية سائدة لم تستجب إلا بطرائق جزئية وتدريجية للواقع الأسري الجديد.

والعلاقة بين تكوين أسرة والمشاركة الدينية قد تختلف اختلافاً جوهرياً عند من يعرفون أنفسهم في الأساس بأنهم «روحانيون» لا متدينون (Hout and Fischer, 2002). وفيما يتعلّق بالحجم المتنامي من الأمريكيين الذين لا يعرّفون أنفسهم بأنهم روحانيون ولا متدينون، فإن تكوين الأسرة والدين قد لا يكونان مرتبطين، مع تقديم التزامات مؤسسية وأسرية من نوع آخر مثل التنشئة الاجتماعية الأخلاقية للأطفال (Marler and Hadaway, 2002). ويجب أن تتركز دراستنا أيضاً عموماً على إعادة تشكّل مسار الحياة على مدى الثلاثين سنة الأخيرة في مجتمعنا بتحقيق التوازن بين بحثنا حول آثار تكوين الأسرة في المشاركة الدينية وبين دراسات كيفية تأثر المشاركة الدينية بتمزّق الأسرة، وإعادة تشكّلها وتحوّلها ـ متضمّناً ذلك الصلات بين الدين والحياة الأسرية للأزواج من الجنس نفسه وغيرهم ممّن يعاملون عموماً بوصفهم حالات استثنائية ومستبعدين من أنواع التحليلات التي تسيطر على حقلنا البحثي.

وأخيراً، ينبغي لنا بذل مزيد من الجهد لفهم الطريقة التي تشكّل بها المشاركة الدينية مجالاً واسعاً من السلوكيات ذات التأثير في الحياة الأسرية. وقد بدأ العمل حول كيفية تشكيل الدين لمشاركة القوة العاملة النسائية، وهي بداية موفّقة. ولكن كيف يؤثّر الدين فعلاً في عمل الرجال وحياتهم الأسرية، أو الأمريكيين من الطبقة العاملة، وكيف يشكّل العرق والإثنية هذه الأنماط؟ كيف يؤثّر التدين في انتقال الموارد بين الأجيال عند قطاعات سكانية تقدر الأسرة الممتدة، وهل تعمل هذه الديناميات بطريقة تحمل صبغة النوع الاجتماعي، بتفضيل الأبناء أو البنات في أنماط من الاستثمار الأسري؟ لم يكن مقصوداً أن تكون هذه النظرة العامة شاملة كل شيء، بل قصدنا بها مشاركة الآخرين الطريقة التي جعلتني فيها تجربتي في إجراء بحوث في الدين والأسرة حسّاساً لطرائق معيّنة تعد فيها معرفتنا منحازة، وموجّهة نحو أسئلة نظرية خاصة، ومنصبة على جماعات ومؤسسات معينة، تاركة أسئلة أخرى مهمة من دون تناول. فالمجتمع الذي نعيش فيه ماضٍ في تنوّع متزايد وتعدّدي في طرائق تغيّر مؤسساتنا الدينية السائدة وتفتح في الوقت نفسه آفاقاً جديدة للتعبير الديني. وهذه التحوّلات تقع في مجتمع تنطوي فيه

الأيديولوجيات ذات الأساس الديني حول الصالح والمقبول والصور الملائمة من الحياة الأسرية على تبعات عامة وخاصة. وفي مشهد من هذا النوع، فإن الرابط المؤسسي بين الدين والأسرة تحول بطرائق تستدعي طرح أسئلة جديدة، ومقاربات جديدة، ومجال أوسع لدراساتنا البحثية.

المراجع

Bellah, Robert N. [et al.] (1991). *The Good Society*. New York: Alfred A. Knopf.

Bendroth, Margaret Lamberts (1993). *Fundamentalism and Gender: 1875 to the Present*. New Haven, CT: Yale University Press.

________ (2002). *Growing Up Protestant: Parents, Children, and Mainline Churches*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Christiano, Kevin (2000). "Religion and Family in Modern American Culture." in: Jerry G. Pankhurst and Sharon H. Houseknecht (eds.). *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies*. New York: Oxford University Press, pp. 43-78.

Collins, Patricia Hill (2001). *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*. Boston, MA: Unwin Hyman.

Coontz, Stephanie (1992). *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*. New York: Basic Books.

________ (1997). *The Way We Really Are: Coming to Terms with America's Changing Families*. New York: Basic Books.

Cott, Nancy (2002). *Public Vows: A History of Marriage and the Nation*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Edgell, Penny (2005). *Religion and Family in a Changing Society, Series on Cultural Sociology*. Edited by Paul DiMaggio [et al.]. Princeton, NJ: Princeton University Press.

________ and Danielle Docka (2007). "Beyond the Nuclear Family? Familism and Gender Ideology in Diverse Religious Communities." *Sociological Forum*: vol. 22, pp. 26-51.

Friedland, Roger (2001). "Religious Nationalism and the Problem of Collective Representation." *Annual Review of Sociology*: vol. 27, pp. 125-152.

Furstenberg, Frank (1999). "Family Change and Family Diversity." in: Jeffrey C. Alexander and Neil J. Smelser (eds.). *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 147-166.

Gallagher, Sally K. (2003). *Evangelical Identity and Gendered Family Life*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Gerson, Kathleen (2002). "Moral Dilemas, Moral Strategies, and the Transformation of Gender: Lessons from Two Generations of Work and Family Change." *Gender and Society*: vol. 16, pp. 8-28.

Ginsburg, Faye (1989). *Contested Lives: The Abortion Debate in an American Community*. Berkeley, CA: University of California Press.

Glass, Jennifer, and Jerry A. Jacobs (2005). "Childhood Religious Conservatism and Adult Attainment among Black and White Women." *Social Forces*: vol. 84, pp. 555-579.

Heath, Melanie (2003). "Soft-Boiled Masculinity: Renegotiating Gender and Racial Ideologies in the Promise Keepers Movement." *Gender and Society*: vol. 17, pp. 423-44.

Hout, Michael, and Claude Fischer (2002). "Americans with "No Religion": Why Their Numbers are Growing." *American Sociological Review*: 67, pp. 165-90.

Hull, Kathleen (2006). *Same-Sex Marriage: The Cultural Politics of Love and Law*. New York: Cambridge University Press.

Lakoff, George (1996). *Moral Politics: What Conservatives Know that Liberals Don't*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Marler, Penny Long and C. Kirk Hadaway (2002). ""Being Religious" or "Being Spiritual" in America: A Zero-Sum Proposition?.." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 41, pp. 289-300.

Martin, Patricia Yancey (2004). "Gender as Social Institution." *Social Forces*: vol. 82, pp. 1249-1273.

Meyerowitz, Joanne (1994). *Not June Cleaver: Women and Gender in Postwar America, 1945-1960*. Philadelphia: Temple University Press.

Myers, Scott M. (1996). "An Interactive Model of Religious Inheritance: The Importance of Family Context." *American Sociological Review*: vol. 61, pp. 858-866.

Pankhurst, Jerry G. and Sharon H. Houseknecht (eds.) (2000). *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies*. New York: Oxford University Press.

Read, Jen'nan Ghazal (2003). "The Sources of Gender Role Attitudes among Christian and Muslim Arab-American Women." *Sociology of Religion*: vol. 64, pp. 207-222.

Roof, Wade Clark [et al.] (1999). "Forum: American Spirituality." *Religion and American Culture*: vol. 9, pp. 131-157.

Sherkat, Darren, and Ellison, Chris (1999). "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion." *Annual Review of Sociology*: vol. 25, pp. 363-394.

Skolnick, Arlene (1991). *Embattled Paradise: The American Family in the Age of Uncertainty*. New York: Basic Books.

Treas, Judith (1999). "Diversity in American Families." in: D. D.-M. Phyllis Moen and Henry A. Walker (eds.). *A Nation Divided: Diversity, Inequality, and Community in American Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press, pp. 245-59.

Wilcox, W. Bradford (2004). *Soft Patriarchs, New Men: How Christianity Shapes Fathers and Husbands*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

قراءات مقترحة

Christiano, Kevin (2000). "Religion and Family in Modern American Culture." in: Jerry G. Pankhurst and Sharon H. Houseknecht (eds.). *Family, Religion, and Social Change in Diverse Societies*. New York: Oxford University Press.

Coontz, Stephanie (1992). *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*. New York: Basic Books.

_______ (1997). *The Way We Really Are: Coming to Terms with America's Changing Families*. New York: Basic Books.

Edgell, Penny (2005). *Religion and Family in a Changing Society, Series on Cultural Sociology*. Edited by Paul DiMaggio [et al.]. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Furstenberg, Frank (1999). "Family Change and Family Diversity." in: Jeffrey C. Alexander and Neil J. Smelser (eds.). *Diversity and its Discontents: Cultural Conflict and Common Ground in Contemporary American Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 147-166.

Lakoff, George (1996). *Moral Politics: What Conservatives Know that Liberals Don't*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Roof, Wade Clark [et al.] (1999). "Forum: American Spirituality." *Religion and American Culture*: vol. 9.

الجدول الرقم (٣٥ ـ ١)

التغيرات في العائلات والأسر المعيشية، الولايات المتحدة ١٩٥٠ ـ ٢٠٠٠

تركيبة الأسرة(*)	١٩٥٠	٢٠٠٠
النسبة المئوية للأسر التي تتألف من زوجين (بأطفال أو من دون)	٧٨	٥٣
النسبة المئوية لجميع الأسر التي تتألف من زوجين بأطفال أقل من ١٨ سنة	٤٣	٢٥
النسبة المئوية للأسر التي تتألف من أب أو أم منفصلة	١١	١٦
النسبة المئوية لجميع الأسر التي تتألف من أسر عائلية(*) من أب أو أم منفصلة	٨	٢٣
النسبة المئوية لجميع الأسر التي تتألف من شخص واحد بالغ، يعيش بمفرده	١١	٣١
مشاركة القوة العاملة الأسرية(**)	**١٩٧٠**	**٢٠٠٠**
النسبة المئوية للأمهات المتزوجات ولديهن أطفال تحت سن السادسة ويعلمن لبعض الوقت أثناء السنة	٤٤	٦٨
النسبة المئوية للأمهات المتزوجات ولديهن أطفال تحت سن السادسة ويعملن طوال الوقت على مدار السنة	١٠	٣٣
النسبة المئوية للأسر التي لديها أطفال تحت سن الثامنة عشر ولدى الأبوين خبرات عمل	٥٠	٧٢
النسبة المئوية للأسر التي لديها أطفال تحت السادسة ولدى الأبوين خبرات عمل	٤٤	٦٧
النسبة المئوية للأسر التي لديها أطفال تحت سن السادسة يعمل الأبوان في عمل دائم طوال السنة	٧	٢٨

المصدر: US Bureau of the Census, <http://www.census.gov/population/socdemo/hh-fam/htabHH-1.txt>, accessed 17 Feb. 2004, and <http://www.census.gov/population/socdemo/hh-fam/htabFM-1.txt>, accessed 18 Feb. 2004.

(*) تعرف بأنها شخصان أو أكثر مرتبطان يعيشان معاً.

(**) أرقام سنة ١٩٧٠ مأخوذة من:

Howard V. Hayghe, and Susan M. Bianchi, "Married Mothers' Work Patterns," *Monthly Labor Review* (June 1994), pp. 24-30.

أرقام ٢٠٠٠ مأخوذة من:

<ftp.bls.gov/pub/news.release/History/fame.04192001.news>, accessed 17 February 2004.

الجدول الرقم (٣٥ ـ ٢)
إحصاءات الطلاق لكل ألف نسمة

السنة	معدل الزواج	معدل الطلاق
١٩٥٠	١١,١	٢,٦
١٩٧٠	١٠,٦	٣,٥
١٩٨٠	١٠,٦	٥,٢
١٩٩٠	٩,٨	٤,٧
٢٠٠٠	٨,٥	٤,٢

المصدر: <http://www.census.gov/prod/2004pubs/03statab/vitstat.pdf>.

الجدول الرقم (٣٥ ـ ٣)
إحصائية الزواج ومعاودة الزواج والطلاق

السنة	معدل الزواج الأول (لكل ١٠٠٠ امرأة من سن ١٥ فما فوق)	معاودة الزواج (لكل ١٠٠٠ مطلقة/أرملة من سن ١٥ فما فوق)	معدل الطلاق (لكل ١٠٠٠ امرأة متزوجة من سن ١٥ فما فوق)
١٩٦٠	٨٧,٥	٣٢,٧	٩,٢
١٩٩٠	٥٧,٧	٣٥,٨	٢٠,٩

المصدر: Lynne M. Casper and Suzanne M. Bianchi, *Continuity and Change in the American Family* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2001), p. 28, fig. 1.8, based on National Vital Statistics Reports, various years, produced by the National Center for Health Statistics.

الفصل السادس والثلاثون

إعادة إنتاج الدين ونقله

ماثيو غست

الإرث السوسيولوجي

ظلّت العمليات المرتبطة بإعادة إنتاج الدين ونقله في صميم السوسيولوجيا منذ بداياتها. وقد استحدث الفكر النشوئي التطوّري الذي ظهر في القرن التاسع عشر سرديات حول التاريخ الإنساني كانت خطية وتقدمية، ومفترض أن تكون مشتركة بين جميع الثقافات؛ إذ أصبح الدين يفهم بوصفه عالماً أنثروبولوجيّاً، أي طريقة للتفكير والانخراط في العالم امتاز بمرحلة خاصة من التطوّر الثقافي. وكانت نتيجة ذلك أن اعتُبر الدين، بالطبع، شيئاً من الماضي، وقد مثّل في أسوأ الحالات حالة متخلفة خرج منها البشر ليصلوا إلى التطور بنجاح، على الأقل في الغرب المتقدّم. هذه الافتراضات نجدها متضمّنة في نظرية الإحيائية (animism) عند إدوارد تايلور (Tylor, 1871)، وكذلك في أعظم إبداعات جيمس فريزر (Frazer, 1995 [1922]) **الغصن الذهبي** (*The Golden Bough*)، الذي صوّر جميع الحضارات تتقدم خلال مراحل يسيطر عليها السحر، ثم الدين، وبعد ذلك العلم، وكل مرحلة تحلّ محلّ سابقتها. وهذا ما تردّدت أصداؤه في حجّة أوغست كونت (Auguste Comte) المبكرة بعض الشيء حول أن الفكر الإنساني عموماً قد تطور عبر ثلاث مراحل: المرحلة اللاهوتية، ثم الميتافيزيقية، ثم الوضعية، وتخاصم الأخيرة المباحث المبكرة عن الأصول والماهيات، ساعية في المقابل لقوانين تفسّر الارتباط بين الحقائق المختلفة، المقررة على أساس الملاحظة والتجربة (Swingewood, 2000: 14-19). وبينما تصوّر سردية التقدم هذه الدينَ التقليديَ بوصفه بالياً وبدائيّاً، فقد اعترف كونت، على الرغم من ذلك، بقيمة الدين

بوصفه أساساً للنظام الاجتماعي. وقد جمع بين اثنتين من قناعاته الرئيسة في رفع السوسيولوجيا إلى ذروة الجهد العلمي وبوصفه ديناً جديداً في حدّ ذاته، محقّقاً حاجة إنسانية داخلية أصيلة لعبادة شيء ما أو إجلاله، وكذلك الحاجة الجماعية إلى النظام والتماسك الاجتماعي. وفي حداثة كونت، تمثّل الإنسانية الربّ الجديد، وبؤرة تركيز دين عقلاني علمي لشعب مستنير.

في إطار مثل هذه النماذج، أصبح هناك فهم لإعادة إنتاج الدين ونقله مشكّلاً بواسطة أيديولوجية التقدم الإنساني وليس بواسطة التحليل الدقيق للقوى الثقافية في موضعها الأصلي. فقد أسقطت سرديات التطور الإنساني ـ التي بجّلت النماذج الغربية للعقلانية والعلم ـ على الثقافات البعيدة التي غالباً ما كانت خارج تجربة مناصريها الأساسيين، إضافة إلى مجال بحثهم. وفي هذه المجازفات المبكرة في سوسيولوجيا الدين، لم يحظ الدين بالتنظير الكافي متعرّضاً لتبسيط مفرط، ومعروضاً على أنه ظاهرة فردية بحدود واضحة وموقع محتوم في تاريخ التطور الإنساني. وإعادة إنتاجها عبر الزمن تم نقاشها في سياق التغير الطقوسي والتقليدي والمؤسسي، ولكن أهمية هذه العوامل كانت خاضعة لافتراضات أنموذج تطوري.

تناول إميل دوركايم قضايا التطور الديني بدقّة أكبر من تايلور وفريزر وكونت، لكنه حاج في أنّ الأفكار والقيم المرتبطة بالدين التقليدي، من الوارد أن يتم تجاوزها، في سياق حديث، بواسطة أنواع من التفكير أكثر عقلانية وقائمة على دليل وواسعة المعرفة سوسيولوجياً. والحقيقة أن رؤية دوركايم للتعليم الفرنسي كانت رؤية مساهمة في تعزيز العلمنة التي أصبحت محورية لهوية الأمة العامة، خاصة عبر تأثيره في المناهج المدرسية والتنشئة الاجتماعية الناتجة منها لتلاميذ المدارس الفرنسية في رؤية عالمية علمانية (Lukes, 1977). ويعدّ إرث دوركايم مهمّاً أيضاً كونه يحدد تحوّلاً في الملامح المفاهيمية لسوسيولوجيا الدين، ما يرسخ مفاهيم تطورية عن الحداثة والتقدم، في الوقت الذي يتم فيه إدخال رؤى جديدة في النظرية والمنهج المشكِّلين للتطورات اللاحقة في هذا الحقل المعرفي، ولا سيما في نظرية العلمنة. والواقع، أن التباين الهيكلي المبين في كتاب دوركايم **تقسيم العمل في المجتمع** (*The Division of Labour in Society*) يظلّ بدهيّاً في الجدالات

المعاصرة حول أهمية الدين الاجتماعية (Durkheim, 1960)، وهو ما يبيّن كيف أنّ موقع المؤسسات الدينية في نسيج المجتمع، ومدى اندماجها في البنى الأوسع، ووظيفتها المدركة، كلها ذرائع لتحديد سلطتها على تشكيل المعايير والقيم الاجتماعية. بينما أبرز بعض السوسيولوجيين أجندات أيديولوجية متواطئة مرتبطة بالماركسية والنزعة الإنسانية (Martin, 1965)، وعلى الرغم من ذلك، فإن جدال العلمنة هيمن على سوسيولوجيا الدين عبر فترات طويلة في القرن العشرين، وهو ما ساعد على تخليد فهم خطّي ذي توجّه تقدمي للحداثة متجسد في عمل كونت ومعاصريه. وفي العقود الأخيرة، سلط النشاط النسبي للحركات الدينية المحافظة المعادية للحداثة ـ على سبيل المثال الإسلام الراديكالي والإنجيلية المحافظة ـ الضوء على حدود هذا النموذج، الذي امتاز بالمفكّرين الليبراليين الذين غالباً ما يُملون الأجندات السوسيولوجية، وعزّز الدعوة إلى فهم أكثر تعقيداً وديالكتيكية للتطوّر الديني (Tamney, 2002: 258-260).

نجد تمهيداً لهذه الدقّة الجدلية في عمل بيتر برغر (Berger, 1967; 1969)، الذي ولدت استعارته رؤاه من علم الظواهر، ولا سيما البحث الإنساني عن النظام والمعنى، اهتماماً واسعاً منضبطاً بالبنى المعقولية، تلك التي تقوم القوى الاجتماعية المتغيرة بواسطتها بجعل المعتقد الديني مهماً أو ذا مغزى، بدرجة قد تزيد أو تنقص، عند جماعات معينة في سياقات ثقافية خاصة. ويطالبنا عمله بأن نسأل بدقّة كيف ترتبط الظروف الاجتماعية المعطاة بمعقولية الأفكار الدينية، وكيف تؤثّر مفاهيم متضمنة ثقافية عن الحقيقة والسلطة والمعنى في قدرة الجماعات الدينية على ضمّ أعضاء جدد ونجاحها في تنشئتهم اجتماعياً على رؤيتها العالمية القائمة. وقد شغلت هذه الأسئلة جيمس ديفيسون هانتر (James Davison Hunter) الذي كان قد تبنى مقاربة على نهج برغر للتأكّد من كيفية إعادة المسيحيين الإنجيليين المؤثرين إنتاج أنساق قيمهم في السياق الغربي المعاصر. ويبحث هانتر هنا المواقف المتغيرة لطلاب العلوم الدينية في أمريكا الشمالية ويحاجج في أن قوى التحديث ـ تميزها العقلانية الوظيفية، والتعددية الثقافية، والتعددية البنيوية ـ قد اخترقت حدود الدين الإنجيلي وبدأت بتحرير قيمها (Hunter, 1983). وقد أتاح إضعاف حدود الثقافة الثانوية الإنجيلية استيراد مفاهيم التسامح والرفع من

شأن التجربة الذاتية الشائعة في المجتمع الأمريكي في التاريخ الحديث. ويتتبع هانتر تحولاً بعيداً عن فهم الكتاب المقدّس والتقاليد الإنجيلية بوصفها سلطات خارجية غير قابلة للتفاوض. وبدلاً من ذلك، أصبح الإنجيليون أكثر تساهلاً مع غير المسيحيين، وأقل تشدداً في قراءاتهم للنصوص المقدسة، وأكثر انفتاحاً على إمكانيات التغيّر في الرؤية الإنجيلية للعالم (Hunter, 1987).

تشغل قضايا نظرية مشابهة نانسي أمرمان (Ammerman, 1987) في كتابها **المؤمنون بالكتاب** (*Bible Believers*) الذي يستكشف كيف يحافظ المسيحيون المعمدانيون الجنوبيون في الولايات المتحدة على نسق اعتقادهم «المنحرف» عبر حمايته من تأثيرات الثقافة الأوسع. ومن ثم، نجد الدراستين كلتيهما تركزان على كيفية تأثير المحافظة على البنى المعقولية الفاعلة في قدرة الجماعات الدينية على الاستمرار؛ وكيف تتمكّن، في سياق معلمن، من نقل قيمها بنجاح إلى الجيل اللاحق؛ إذ تختلف الاستراتيجيات، من محاولات السيطرة على عملية التنشئة الاجتماعية للقادة الإنجيليّين المستقبليين، وهو ما يمثّل بؤرة تركيز رئيسة في عمل هانتر، إلى تطور مفاهيم مشتركة عن المعنى والنظام الكوني. على سبيل المثال، تحتوي دراسة أمرمان نقاشاً حول الثيوديسيا (theodicy)، التي تسلط الضوء على الطريقة التي يفهم بها المسيحيون الأصوليون مواجهاتهم الابتلاء عبر اللجوء إلى كوزمولوجيا مزدوجة، حيث يكون للشيطان فيها موقع شرعي بوصفه مضطهداً للصالحين (Ammerman, 1987: 64). والقوى المعادية لمعتقدات الجماعة المشتركة، مثل إغراءات نمط الحياة التحررية التي يصورها الإعلام الجماهيري بطريقة تنطوي على الترغيب والإغراء، نراها يعاد تفسيرها بطريقة تعزّز فعليّاً البنى المزدوجة التي تدعم الرؤية العالمية للجماعة؛ إذ أصبحت تلك الإغراءات دليلاً على محاولات الشيطان الفعّالة لتقويض شعب الربّ. ومن ثم، فإن مظاهر الاعتقاد المنحرفة يعاد إنتاجها بنجاح ما دام المناصرون لها قادرين على التفاوض حول المواجهات مع الثقافة العلمانية بطريقة ترسّخ بإقناع منظوراً بديلاً عن العالم، غالباً ما يتحقّق عبر سيطرة دقيقة محنكة على الخطاب العام إلى جانب المحافظة على شبكات المؤمنين المتماسكة.

إنّ الدراسات التي تتبنّى مقاربة سوسيولوجيا المعرفة التي نشرها بيتر برغر كثيراً ما تستخدم لدعم الحجج المروّجة للعلمنة؛ إذ يُترجم، بسهولة،

ميلها إلى افتراض وجود ارتباط مباشر بين نزاهة الحدود المؤسسية وقوة أنساق المعتقد الديني إلى تنبؤ تشاؤمي لمستقبل الدين. وتفتُّت المجتمعات أو الجماعات هو ملمحٌ موثق جيداً من ملامح الحداثة، وثمة تقليد سوسيولوجي قوي يعود إلى فرديناند تونيز (Tönnies, 1955) وريتشارد نيبور (Niebuhr, 1962) يعزو رخاوة الروابط التقليدية في المجتمع إلى تبدّد القيم الاجتماعية ومن ضمنها القيم الدينية. وقد أصبحت الجماعات الدينية نفسها معرضة للعمليات نفسها، حيث قام التشتّت السكّاني والتنقّل المتزايد وظهور مجتمع الشبكة العنكبوتية (Castells, 1998) بتقويض جاذبية المجتمعات الدينية التقليدية القائمة على أساس الموطن والتقاليد الموروثة. ومع انحدار القيم الدينية المتضمّنة في المعايير الاجتماعية الأوسع، وافتقار الجماعات الدينية إلى بنى جماعية قوية يمكن من خلالها تنشئة الأعضاء الجدد المحتملين اجتماعيّاً، أصبح من الصعب يوماً بعد آخر المحافظة على التقاليد الدينية بنجاح (Bruce, 2002). فكيف يمكن، ضمن هذا السياق، تحقيق إعادة إنتاج القيم الدينية بنجاح؟ تقودنا الحجج المؤيّدة للتمييز الهيكلي إلى السؤال نفسه، وتشير إلى أن إضعاف سيطرة المؤسسات الدينية على عمليات التربية، والرفاهية، والرعاية الصحية، هو تيار سبّب، بحسب كثير من المفكرين، خصخصة الدين، مع الإبقاء على التعبير عن الأفكار والقيم الدينية في المجال الشخصي أو الأسري، من دون أن يترك سوى مساحة محدودة جداً للدين في الحيز أو الفضاء العام (انظر هنا على سبيل المثال: Bruce, 1995; Wilson, 1992).

غير أن المقاربة البرغرية (Bergerian) (نسبة إلى بيتر برغر) لم تسلم من المنتقصين من قدرها، بداية ممّن شكّكوا في مفهومها عن الهوية الدينية الذي يأتي في صلب هذه المقاربة التي تشدّد على الوظائف المعرفية على حساب الدوافع الأكثر انفعالية أو حدسية أو اللاعقلانية، وصولاً إلى النقاد الذين يدعون إلى تحليل أكثر تفصيلاً للعلاقات الإمبريقية التي تشكّل التأثيرات البنيوية الاجتماعية في نماذج المعتقد الديني (Wuthnow [et al.], 1984: 71). واستجابة لهذه المشكلة الثانية، استعانت بعض الأعمال التنويرية بمفهوم أرنولد غيلن (Arnold Gehlen) عن المؤسسات الثانوية، ولا سيما مثلما جاء في تفسير برغر، وبرغر وكلنر (Berger, Berger, and Kellner, 1974)، في عمل

مؤثر حول البنية الاجتماعية للحداثة، وهو كتاب **العقل المشرّد: التحديث والوعي** (*The Homeless Mind: Modernization and Consciousness*)؛ ففي إطار هذا التحليل، تؤكّد المؤسسات الثانوية استقلالية الفرد والتبادل بين الأفراد، ومن ثَم توفّر فرصاً للتعبير الحرّ في عالم يثمّن الذاتية، لكنها متمأسسة بما يكفي لتوفر الإرشاد والبنية، ومن ثَم تقديم ملاذ لما سمّاه برغر وآخرون «العقول المشردة» وكذلك فرص لإعادة إنتاج ناجحة لقيم مشتركة (Heelas and Woodhead, 200: 46). وفي استكشاف ما إذا كانت المؤسسات الثانوية حاملات فعالة للمعنى الديني أم لا، يشير هيلاس وودهد (Heelas and Woodhead, 2000) إلى ظاهرة لقاء الجماعة الصغيرة، التي تزداد انتشاراً في الكنائس الإنجيلية الكاريزمية والخمسينية (Pentecostal)، ولا سيما في الولايات المتحدة؛ إذ يسري هنا مفعول الديناميات التعبيرية عند الجماعة الداعمة أو المواجِهة في خدمة دراسة الإنجيل، والصلاة، والمشاركة المتبادلة، وتقوية قيادة العامة من الناس بشكل فاعل، والتعبير الحرّ الصريح، والذاتية المتبادلة كأساس لهوية مسيحية (Miller, 1997). والملمح الأخير هو ما يمثّل بؤرة تركيز الاهتمامات التي عبّر عنها روبرت وثنو (Robert Wuthnow) الذي يرى ميل الجماعات الصغيرة إلى عزو المعنى والحقيقة إلى بيانات يقدمها أعضاء على أساس «تجربتهم» بوصفه دعوة إلى ثيولوجيات هرطقية، وهو خوف قد زاد من حدته حقيقة أن كثيراً من الجماعات الصغيرة التي حلّلها وثنو في سياق الولايات المتحدة لم يشرف عليها متخصصون دينيون من أمثال قسيس متدرّب (Wuthnow, 1994). ما دامت حركة الجماعة الصغيرة تجسّد عملية إضفاء الذاتية المرتبطة بمسيحية كاريزمية وأشكال كثيرة من الروحانية البديلة، فإنّ قوّتها كمؤسسة ثانوية في إعادة إنتاج المعاني الدينية قد تكون محلَّ تسوية.

على الرغم من ذلك، ثمّة دراسات أخرى أُجريت حول استخدام بنى مجتمع صغيرة الحجم بديلة من قبل جماعات دينية تشير إلى أنّ أيَّ ترسيخ ناجح لقيم جوهرية قد يكون ممكناً. على سبيل المثال، السلوكيات المكتسبة المرتبطة بالصلاة والوقائع ذات الطابع الطقوسي لاستحواذ كاريزمي، تعزّز غالباً التراتبيات القائمة والأيديولوجيات التي تجسّدها هذه السلوكيات، مثلما تبيّن في الكنائس المنزلية في المملكة المتحدة في السبعينيات والثمانينيات

(Walker, 1989)، وفي جماعات الصلاة الخمسينية في المذهب الكاثوليكي الروماني (McGuire, 1982)، ونجد أيضاً أصداء للعمل الأنثروبولوجي الذي قدّمه آي. أم. لويس (Lewis, 1986) حول السحر والمسّ الروحي، الذي يسلّط الضوء على مدى وضوح استخدام الوقائع اللاعقلانية كوسائل لتعزيز علاقات القوة القائمة. وفي مجتمعات دينية ليبرالية أكثر وعياً بالذات أو متوافقة من الناحية الثقافية، مثل تجمّعات «ما بعد الإنجيليين» أو «ما بعد الكنيسة»، وبخاصة في المملكة المتحدة وأسترالاسيا(*) نجد سردية شائعة حول التقدم الروحاني مغروسة في الطقوس المتولدة داخلياً التي عادة ما تكون ذات طابع تجريبي وعملي. وهذا ما يحمل بفعالية معنى للهوية المشتركة والتاريخ المشترك في أوساط الجماعات التي غالباً ما تخجل من الاتساق الطقوسي العام أو التماثل الأيديولوجي (Guest and Taylor, 2006; Jamieson, 2002).

التحدياتُ المعاصرة

ظهرت تحديات أكثر راديكالية لعمل برغر من سرديات الحداثة المتأخرة أو ما بعد الحداثة، أكّدت التفتّت المؤسسي وتعطّل السرديات الكبرى، ممّا يلفت الانتباه إلى «الأطر الأخلاقية والأيديولوجية للحداثة التي حل محلها الشك الجذري والتجاهل والزوال في الظروف ما بعد الحداثية» (Beckford, 2003: 187). وتلقي هذه الحالات تحدّياً أمام إعادة إنتاج القيم الدينية بطريقتين رئيستين. **الأولى**، استمرارية البنى الجماعية في حدّ ذاتها مسألة تدعو إلى التساؤل، والشك حيال السرديات الكبرى والسلطات القائمة، مثلما تخبرنا القصة، إنما يعكس إضعاف الاهتمام بالمجتمع، كي لا يكون الأفراد مدفوعين بالولاءات الماضية أو الانتماءات المستمرة، بل بالاختيارات التي تصنع وفقاً للتفضيل الشخصي. وبينما الدليل الأكثر وضوحاً في تناقص مستويات العضوية في الأحزاب السياسية والنقابات العمالية، وكذلك الكنائس، تم التنظير حوله من قبل بعضهم بوصفه «انقطاع روابط»

(*) منطقة تقع في المحيط الهادئ، وهي إحدى المناطق الأربع في أوقيانوسيا، تضمّ كلّاً من أستراليا ونيوزيلندة وبابوا غينيا الجديدة، والجزر المجاورة. لمزيد من التفصيل حول تاريخ المصطلح انظر موسوعة ويكيبيديا باستخدام المفردة نفسها (المترجم).

(Percy, 2004: 28)، إلا أن آثار هذا التغير هي أكثر عمقاً، ومن ثَم يبحث عمل دانيال هيرفيو ـ ليجيه (Hervieu-Léger, 2000 [1993]) ظاهرة «فقدان الذاكرة الثقافي»، والتي تراها محورية في التغيرات التي تطرأ على الدين في المجتمعات المعاصرة. وهي في مناقشتها الحالة الفرنسية، تحاجج في أن تشرذم المؤسسات التقليدية، وبخاصة انهيار الأسرة الممتدة وما يرتبط بها من طقوس في الحياة الأبرشية، هو ما أدى إلى فقدان الذاكرة الجماعية وسط السكان. كانت تلك المؤسسات والممارسات التي كانت ذات مرة حاملاً فعّالاً للهويات الدينية عبر الأجيال قد قدمت تنازلات، بما سمح بالتخلّي عن طريقة الحياة القائمة على التقاليد الموروثة لمصلحة ثقافة أكثر توجّهاً نحو الاستهلاك. ويمكن تحديد هذا التيار عبر أوروبا الغربية وما بعدها؛ وهو خيار تم الرفع من شأنه بوصفه مستقلاً، حيث يختار مزيد من الناس، خاصة الشباب، تجاهل تقاليد الماضي المغروسة دينياً والشعور بدرجة أقل من الالتزام بتربية أطفالهم على الإحساس بأهميتها، مفضلين تربيتهم على اتخاذ قراراتهم بأنفسهم. وينعكس هذا التيار في نتائج مسح القيم الأوروبية (European Values Survey) الذي طلب في عام ١٩٩٠ من المستجوَبين أن يختاروا صفات مهمة شعروا بضرورة تشجيع أطفالهم على تعلمها في منزل الأسرة. وبينما اختارت نسبة ٧٥ في المئة ـ على مستوى جميع البلدان المشاركة ـ «التسامح والاحترام»، وضعت نسبة ٢٥ في المئة «العقيدة الدينية» في هذا التصنيف (Ashford and Timms, 1992: 44 and 63). وعلى خلفية هذه التطورات تبنّى منظّرون في السوسيولوجيا لغة بناء الهوية المنعكسة (Beck, 1992; Giddens, 1991)، مشدّدين على الفعالية الفردية ومقدمين القيم والقناعات بوصفها الأشياء التي يفترض اختيارها، بدلاً من الموروث أو المعزز في سياق مؤسسي أو أسري.

هذا ما يقودنا إلى التحدي **الثاني**، الذي يتعلق بالتوجّه نحو الظواهر الدينية الذي يسمّى تعزيز التغيّرات ما بعد الحداثية في الناس. وبينما زعم بعضهم، على نهج أنطوني غيدنز (Anthony Giddens)، أن الفردانية الغربية المعاصرة لا تتوافق مع الالتزام بهيئات المعرفة والقيم التقليدية ـ من بينها الدينية ـ فإن آخرين يلاحظون تغيّراً في العلاقة بين التقاليد الدينية والأفراد ما بعد الحداثيين المنخرطين فيها (Beckford, 1989; Bauman, 1998; Lyon, 2000; Mellor, 1993).

ومن ثم تكون الحجّة هنا وفق ما يراه بعض المؤلفين بوصفه «وعياً دينيّاً جديداً» (Cohen [et al.], 1984)، أن تغيّرات ما بعد الحداثة لم تشجّع فقط على مزيد من التوجّه الأكثر فردية وذاتي الدافع، وربما الاستهلاكي نحو الدين، بل أيضاً أن الجماعات الدينية قد عدلت بدورها أنشطتها الخاصة لترضي أكثر هذا السوق الأكثر تقلّباً والأسرع زوالاً. وكذلك تكرّرت الحجج حول ما يسمّى «اختيار مزيج من أصناف متنوعة» (pic-'n'-mix) الذي يمثل طبيعة العصر الجديد أو الروحانيات البديلة، ولكن ثمة دليل قوي على ظهور تطوّر مماثل وسط الجماعات الدينية الأكثر تقليدية. على سبيل المثال، كثير من المحافل المسيحية في المملكة المتحدة والولايات المتحدة تروّج لنفسها بوصفها مركزاً لهوية محلية أو التزام طوال العمر، أقل مما تروج لنفسها بوصفها مورداً روحانيّاً تحت تصرّف المتجوّل أو الفرد الذي يسعى إلى السمو، باحثاً عن تجربة سامية، أو دعم قائم على علاقات شخصية، أو زمالة مؤقتة (Coleman, 2000; Flory and Miller, 2000; Guest, 2007b). ويبدو أن بعض الجماعات الدينية، استجابة لتغيّرات ثقافية أوسع، قد عدلت من أولوياتها بما يجعل تخليد القيم المشتركة مندرجاً ضمن مشروع أكثر عرضية، وأقصر مدى، وأسهل قابلية لاستيعاب المشاركين ممّن لا يمكن لالتزامهم طويل الأمد أن يستمر التعامل معه كأمر مسلّم به.

العملية الأساس هنا هي إزالة القيود النظامية عن الدين، ويُفهم تعطيل التقليد والنماذج التقليدية للمشاركة بصورة أكثر إيجابية بوصفه تحرير القوى الدينية من هياكل الماضي وقيوده (Lyon, 2000). ليست هذه الظاهرة تطوراً ما بعد حداثي فريداً؛ الحقيقة أن كثيراً من السوسيولوجيين قد لاحظوا بأن الحالة المميزة للولايات المتحدة المتمثلة في تعديلها الأول للدستور تؤمّن فصل الكنيسة عن الدولة ومن ثَم تؤسس سوقاً دينية حرة حيث تتمّ تقوية نزعة التحرّك الحرّ المبادر الروحاني عند القواعد الشعبية على مدار تاريخ تلك الأمة (Hatch, 1989). وكان غياب كنيسة رسمية قد ولّد بفاعلية ظروفاً لاقتصاد ديني غير مقيد، كانت التعددية الدينية فيه محل تسامح وكذلك الانتماء الديني مقبولاً بوصفه خياراً شخصيّاً (Finke, 1990). وفي تناوله السياق العالمي الأوسع، يضع ديفيد ليون (David Lyon) رفع القيود عن الدين في صميم العالم ما بعد الحداثي، تسرعه عمليات العولمة، وديناميات

الرأسمالية المتأخّرة، والضغط الزمني ـ المكاني المرتبط بتكنولوجيا متقدّمة ونمو الإنترنت، وهي كلها تزلزل استقرار التقاليد الموروثة والحدود التقليدية للهوية (Lyon, 2000). وقد أطّرت هذه الكوكبة من العوامل قسماً كبيراً من الجدال الدائر حالياً حول مكانة الظواهر الدينية، وفي الوقت الذي يستمر فيه بعض المنظّرين باتخاذ بعد الدين العام على محمل الجد (انظر مثلاً: Casanova, 1994)، قد أكد الذيوع الواسع للسرديات ما بعد الحداثية التي تصف عملية إزالة الطابع التقليدي، والتفتّت، وإضفاء الطابع النسبي، والهويات المتعددة انتقالَ السلطة إلى ساع فردي على حساب السلطة المحددة لهوية الهياكل الجماعية. وقد فاقم تنوع الدين في الغرب، إلى جانب صعود الأصولية، من هذا الاختلال في التوازن، وهو ما أبرز العجز المتزايد في التقاليد القائمة وكذلك سلطة الالتزام الفردي.

غير أنّ المؤسسات والهياكل الجماعية تستمر في أداء دور مهمّ في العمليات التي تنتقل بموجبها الهويات الدينية ويعاد إنتاجها. **أولاً**: تراها تؤطر قوى ثقافية أوسع تشكّل الاحتمالات المتغيّرة المنفتحة على الجماعات الدينية. وحتى نموذج سوق الدين المعاصر يحتاج إلى أن يضع في الحسبان عمليات الإنتاج وكذلك الاستهلاك، والموارد الرمزية المتعلقة ببناء الهويات الدينية التي تتوافر أمام الأفراد عبر مرورهم بتجربة سياقات تفاعلية أكثر مباشرة، سواء كنيسة محلية أو مسجد، وشبكة الويكا (Wiccan) أو منتدى النقاش الروحاني القائم على شبكة الإنترنت، كل منها يجسّد تيارات اجتماعية أوسع. **ثانياً**: تراها أي المؤسسات والهياكل الاجتماعية تستعمل بوصفها سياقات أساسية تُوجه فيها إعادة إنتاج القيم والهويات الدينية وتتم إدارتها. ولعلّ أوضح الأمثلة على ذلك هنا المدارس، والأسر وأماكن العبادة، والسياقات المؤسسية التي غالباً ما تكون مواقع للتنشئة الاجتماعية للأفراد على مجموعة من القيم الأخلاقية والدينية، على الرغم مما قد تشير إليه التحليلات الأكثر ابتكاراً من صور جديدة من الهوية الجماعية، مثل «الرابطة» أو «القبيلة الحديثة» التي تمثّل محاولات استخدام موارد ما بعد الحداثة في بناء المجتمعات القائمة على المصلحة أو الاحتجاج أو الحماسة (Bromley, 1988; Maffesoli, 1996). وتوجِد الشبكة العنكبوتية فرصاً جديدة هنا، ولكن الصور الجديدة للمجتمع ظهرت أيضاً في سياقات أقلّ راديكالية،

وسط شبكات صداقة أو جماعات ما بعد كنسية غير رسمية، وذلك على سبيل المثال (Jamieson, 2002). وربما بدلت التحولات الثقافية المرتبطة بالتحديث الغربي صورة هذه الهياكل الجماعية وتأثيرها، لكنها لم تقوض تماماً قدرتها على تشكيل الهويات ومن ثَم عمليات تأثير التغير الديني. وسيكون من المفيد من الناحية التعليمية النظر في بعض الأمثلة من بحث حديث يوضّح هذه النقطة.

إضفاء طابع الماكدونالدز والهوية الدينية

في عام ١٩٩٦، نشر جورج ريتزر (Ritzer, 1996) مجلّده المؤثّر **ماكدونالدية المجتمع** (*McDonaldization of Society*)، مقدماً تحليلاً نقدياً للثقافة الغربية أواخر القرن العشرين في ضوء ما هو مستمد من نموذج إدارة مرتبط بامتياز الوجبات السريعة الشهير. وبحشده حجج ماكس فيبر حول عقلنة العمليات الاجتماعية في العصر الحديث، يسلط ريتزر الضوء على التنميط الذي يمثله ماكدونالدز، مستخدماً هذا ليقحم في القضية افتراض أن الاقتصاد العالمي الموجّه نحو السوق يضمن تنوّعاً في المنتجات وخيارات المستهلك التي لا تنتهي. ما تحصل عليه في ماكدونالدز هو الشيء نفسه في جميع العالم، وذلك فيما يتعلّق بالخدمة والمنتج. أضف إلى ذلك أن النوع نفسه من التنميط، مثلما يحاجج ريتزر، يمكن أن تجده في مجالات التعليم وأوقات الفراغ، والسياسة، والرعاية الصحية، والعمل، سواء في التجارة الخاصة أو الخدمات العامة. وما يحدده ريتزر هو سياسات ممارسة العمل التي يحرّكها الاقتصاد، والتي تسربت إلى سياقات ثقافية أخرى، أصبحت فيه معيارية. ويعرّف الماكدونالدية في ضوء النموذج الرباعي: القابلية للحساب (calculability)، والكفاءة (efficiency)، والقابلية للتنبّؤ بالعائد (predictability)، والسيطرة (control)، وهي ملامح رئيسة لنظام إدارة ماكدونالدز بكامل طاقته والمصمّم لرفع الربح إلى حده الأقصى عبر السوق العالمية (Ritzer, 1996).

يسلط ريتزر الضوء أيضاً على كيفية تقييد العوامل الهيكلية لسياسة هوية الحداثة المتأخرة، وذلك عبر تبيان الطريقة التي قد تنتج فيها الأسواق العالمية الحرة التماثل والوحدة في الأنماط بدلاً من التنوع. وقد تولّد العولمة خيارات جديدة أمام المستهلكين، ولكن نطاق الخيارات المعروضة

يكون محدّداً سلفاً عبر القوى الاقتصادية الخفية وقد تثبّط فعليّاً حركات الابتكار الثقافي بدلاً من تمكينها. وفي الوقت الذي قد يبدو غريباً ربط الدين بنموذج ماكدونالدز الذي يصفه ريتزر ثم تبنيه بواسطة عدد من المنظمات الدينية بكامل إرادتها، حيث اعتنق عدد منها الماكدونالدية بوصفها وسيلة ملائمة لتنميط عمليات الترويج وضمّ الأعضاء التي تقوم بها. وقد تسربت مفاهيم مشابهة إلى الأفهام الشعبية، عن الهوية الدينية، وأشار جون درين إلى رغبة مستشرية في قابلية التنبّؤ بالعائد في الرحلة الروحانية (Drane, 2000: 44)، متجسّدة في مفهوم «مراحل الإيمان» وفي التأملات الروحانية وكتب المساعدة الذاتية التي تعكس توقاً إلى التماسك البنيوي في اقتصاد ديني لولاه لأصبح غير مستقر إلى حد ما. وفي خضمّ هذه العملية، غالباً ما «تحزم» الأديان، ويعاد تشكيل رسالتها في منتج استهلاكي كي تكون سهلة المنال للفرد في التاريخ الحديث. ولا غرو أنّ هذا التيار قد راق إلى حد كبير للجماعات التبشيرية؛ وذلك أيضاً لأن ديناميات النزعة الاستهلاكية العالمية ملائمة جداً لطموحاتها التبشيرية. وقد درس ريتشارد بارثولوميو (Bartholomew, 2006)، على سبيل المثال، توسع صناعة النشر الإنجيلية، مجادلاً بأن قادة البروتستانت المحافظين يعززون جاذبيتهم الشعبية، وبالمثل قدراتهم الإنجيلية، باكتساب مكانة الماركات التجارية الشهيرة، مستخدمين إياها في تسويق رسالتهم على مستوى العالم.

المثال الأكثر بروزاً هنا على إضفاء طابع الماكدونالدز على الدين هو دورة ألفا الدراسية (Alpha Course)، وهي عبارة عن إعطاء مقدمة حول المسيحية تستغرق عشرة أسابيع جُمعت وصُدرت وروّج لها بفاعلية وكفاءة بطريقة تثير حسد كثير من المجالات التجارية الخاصة. وفي عام ١٩٩١، كانت هناك أربع كنائس تقدّم دورة ألفا؛ وبحلول عام ١٩٩٩، كان العدد الذي استشهد به منظّمو الدورة هو ١١,٤٣٠ على مستوى العالم، وفي السجون والجامعات وكذلك الكنائس المحلية. وبحسب بيتر بريرلي (Peter Brierley) «لقد حضر دورة ألفا، في نهاية ٢٠٠٥، مليونا نسمة في المملكة المتحدة وثمانية ملايين على مستوى العالم» (Brierley, 2006: 229). وكانت الكنيسة الإنجيلية الكاريزمية الشهيرة هولي ترينيتي برومبتون (Holy Trinity, Brompton (HTB)) في لندن هي التي أطلقت مبادرة دورة ألفا واستمرت في

كونها المركز الإداري لها، وقد أشرفت على تطوير الدورة وإدارة الترويج لها بعناية عبر صناعة كاملة من البضائع المرفقة: كتب، وفيديو، وأقراص مدمجة، وملابس وملصقات للسيارات. وكان كتاب **أسئلة من الحياة** (*Questions of Life*) للكاهن المحترم نيكي غامبل (The Revd Nicky Gumbel)، الذي قامت عليه الدورة، قد تُرجم في وقتنا الحاضر إلى ثمانٍ وعشرين لغة وبيعت منه ٥٠٠ ألف نسخة (Hunt, 2004: 14-15). ويحاجج نقاد ألفا في أن الدورة تختزل روح الإنجيلية إلى عملية مريحة وقابلة للتنبؤ، وفي هذا تخاطر في جعل الالتزام المسيحي تافهاً (انظر مثلاً: Ward, 1998). كذلك اتُهم تقديمه للمسيحية المضبوط بعناية بالانحياز الشديد نحو صورة خاصة من الإنجيلية الكاريزمية تستبعد أساليب أخرى من الاعتقاد المسيحي، وتطبيق هولي ترينيتي برومبتون لمبادئ القابلية للحساب والقابلية للتنبؤ والكفاءة والسيطرة كان يعني أن هذه الأجندة من الصعب تحدّيها. فمواد الدورة تنتج بمركزية وتغطي جميع الأصعدة الإعلامية الممكنة، وقد أكدت كنيسة هولي ترينيتي برومبتون استعدادها للاعتماد على قانون حقوق الملكية كطريقة لمنع التعديلات المحلية لبرنامج ألفا، ومن ثَم استباق جهود عامة الناس لتعديل رسالتها الإنجيلية الكاريزمية لتعكس بصورة أفضل التنوع عبر الكنائس.

ويمثّل اعتماد ألفا أنماط الإدارة المستحدثة في خدمة الإنجيلية المسيحية جهداً للسيطرة على إعادة إنتاج الهويات الدينية وفقاً لأجندة إنجيلية، غير أن بحث ستيفن هانت الذي أجراه في المملكة المتحدة يشير إلى أن الدورة غير ناجحة نسبياً في تأمين المتحولين إلى الديانة على المدى الطويل. وفي المسح الذي طبّقه على المشاركة في دورة ألفا في إنكلترا وويلز، اكتشف أن ٨ في المئة فقط كانوا غير مؤمنين ولم تكن لديهم تجربة في الكنيسة؛ و١٦,٣ في المئة كانوا لاأدريين مع تجربه ضعيفة في الحياة الكنسية؛ و٧٤,٤ في المئة كان لديهم ارتباط ما بالكنيسة التي تدير الدورة، كما وجد هانت أن واحداً فقط من بين ستة مشاركين تحوّلوا فعليّاً إلى المسيحية (Hunt, 2004: 171 and 186). ومن ثَم، إذا تحدثنا من الناحية السوسيولوجية، قد يبدو أننا في حاجة إلى تمييز عمليات الإنتاج والإمداد التي تتم تحت السيطرة والمرتبطة بطابع الماكدونالدية تمييزاً تحليليّاً عن انخراط الأفراد في أفكار وقيم متضمنة في تلك العمليات. وربما تكون أفضل طريقة للنظر في دورة ألفا هي أنها

قناة لإحياء الهوية المسيحية، بدلاً من كونها وسيلة ناجعة لنقل الأفكار الدينية إلى المستجدين في المسيحية. وتتضح هنا أهمية قضايا تقبّل الجمهور، وبطبيعة الحالة، فإن المشاركة والمرور بخبرة الدورة لا يتساويان مع الالتزام طويل المدى أو حتى قصير المدى. ولعل إحدى طرائق استكشاف هذه المشكلة أكثر هي الالتجاء إلى بحث في الميول إلى أنماط الحياة. وطالما تعرضت ألفا للنقد لتقديمها المسيحية باستخدام أنماط حياة الطبقة الوسطى من المشاركة ـ المشاركة في تناول الطعام، والأحاديث العامة، وجماعات الحوار ـ التي من المحتمل أن تستبعد كثيراً من المشاركين المنتمين إلى الطبقة العاملة. وبينما يتطلب تزعزع استقرار الهويات الطبقية في أواخر عصر الحداثة مثلما دفعت بعض الحجج تحليلاً أكثر تعقيداً، فإن البحث في الطريقة التي لاقت بها أنماط التقديم صدى عند بعض الفئات الاجتماعية أكثر من غيرها يذكّرنا بمدى النجاح الذي انتقلت به الأفكار الدينية المرتبطة بعوامل الثروة، أو الشبكات المهنية، أو نمط الحياة. والجاذبية الانتقائية للدين القائم على شبكة الإنترنت تقدم لنا حالة دراسية واضحة (Brasher, 2001).

تسلط الماكدونالدية أيضاً الضوء على الميول التي تطلّ بملامحها في محاولات السيطرة على طرائق التعبير عن الدين في الحيّز العام. على سبيل المثال، قد يشير المرء إلى الجهود الحديثة التي بذلتها حكومة المملكة المتحدة لكبح جماح «الردكلة» وسط السكّان المسلمين ضمن محاولة استباق الأعمال الإرهابية. فوجود رغبة في الانضمام إلى الأئمة وممارسة تأثير في عمليات التعليم في المساجد المحلية، والمدارس، وجامعات الدولة، متضمّناً ذلك الإقرار بالمؤهّلات الدينية المهنية، يعكس محاولات سلطات الدولة إعادة تنظيم الهوية الإسلامية مع نموذج معيّن من تنظيم العقائد، مبرزة وظيفتها كمصدر من مصادر التماسك الاجتماعي. ولكن في الوقت الذي يؤكّد فيه السياسيون الاندماجَ والتسامح، فإن كثيراً من زعماء المسلمين يخشون تمييع مبادئ العقيدة الجوهرية وفرض أجندة علمانية ليبرالية عليها. وهنا يمكن النظر إلى الإدارة الدقيقة المرتبطة بحكومة حزب العمال على أنها تجسّد بعض القوى المرتبطة بالماكدونالدية، والتي تطبق في البحث عن وضع قيود على المشهد الأخلاقي ـ الديني وتشكّل إعادة إنتاج الهويات الدينية وفقاً

لسياساتها الخاصة (Birt, 2006). والحقيقة أن مفاهيم التنميط والسيطرة متضمّنة في اعترافات الحكومة بالدين التي تشدّد على التعاون والمسؤولية المدنية والتقليد بينما تنزع الشرعية عن مظاهر التعبير عن العقيدة التي تنحرف بدرجة دالة عن «الإجماع الليبرالي» أو تلك التي تعظ بالولاء لقضايا الأقلية بشكل يطغى على الولاء لبريطانيا.

الأهمية المستمرة للأسرة

إذا كانت الماكدونالدية تُبرز مدى تغلغل القوى الاقتصادية في المؤسسات الثقافية، ومن ثَم تشكّل إعادة إنتاج الهويات الدينية، فإن الأسرة تقدّم لنا سياقاً أساسيّاً تتغذّى فيه القيم الدينية تحت توجيه مباشر من العلاقات المقرّبة في الحيز الخاص. وبينما لم تول البحوث الأولى في العلمنة غير اهتمام قليل بالأسرة بوصفها موقعاً رئيساً لإعادة إنتاج الأفكار الدينية، فإنّ الدراسات الحديثة أعادت تأكيد أهميتها. على سبيل المثال، لجأ كلٌّ من فواس (Voas) وكروكيت (Crockett) إلى بيانات المسح البريطاني للمحاجحة في أن لتربية الطفل «أثراً هائلاً في النزعة اللاحقة نحو تحديد الهوية الدينية» (Voas and Crockett, 2005: 19)، بل تحديد مدى مشاركة الآباء القناعات الدينية بوصفها أمراً غاية في الأهمية للنجاح النسبي في نقل القيم الدينية لأبنائهم. فضلاً عن ذلك، فإن الزواج المختلط ـ أي بين أبناء العقائد المختلفة ـ لا يعدل فحسب من التنشئة الاجتماعية الفعّالة للدين في الجيل القادم؛ بل أيضاً يؤثر على نحو عكسي في قدرة الآباء أنفسهم على الحفاظ على هويتهم الدينية الأصلية (Voas, 2003). وبينما توضح هذه التحليلات التيارات العامة، فإنها لا تواجه العمليات الفعلية لنقل القيم التي تعمل ضمن الأسرة؛ وهذا ما يتطلّب ملاحظة إثنوغرافية على مستوى مصغر، على الرغم من أن طبيعة حياة الأسرة المغلقة بالمقارنة غالباً ما جعلت البحث الإمبريقي صعباً على المستويَين العملي والأخلاقي.

في السنوات الأخيرة، ميّز عمل المؤرّخ كالوم براون تصحيحاً محلّ ترحيب لهذا الخلل؛ إذ يضع كتابه المؤثر **موت بريطانيا المسيحية** (*The Death of Christian Britain*)، الأسرة في صميم عملية العلمنة. وفي التجائه إلى دليل من سجلات التاريخ الشفوية، يتتبع براون العملية التي تحوّلت بمقتضاها

المسيحية البريطانية من كونها ذات «خطاب مهيمن» (Brown, 2001: 195) مؤكّدة الموضوعات الإنجيلية من طهارة وفضيلة التي دمجت مع المفاهيم الشعبية عن الاحترام، إلى كونها مرتبطة أكثر بالتزام قصدي بارتياد الكنيسة بانتظام. كما أنه يضع محور هذا التغيّر في الستينيات، محاججاً في أنّ تغيّراً راديكالياً في دور المرأة كان سبباً رئيساً في ذلك. ويرى أيضاً أن المرأة حتى الآن ما زالت تقوم بدور حارس الأسرة ومخلّصها، وقد حافظت على خطاب مسيحي، وأشرفت على تعزيز قانونها الأخلاقي، ومع التغير في أدوار المرأة في الستينيات المفضية إلى الإتاحة المجانية لحبوب منع الحمل وتغير إدراك الخواص المنزلية، تمت تسوية تلك الهياكل والتنازل عنها. ولم يعد ينظر إلى تنشئة الأطفال الاجتماعية من وقتها على العادات والممارسات المسيحية بوصفها فاعلة، وتوقفت الأجيال اللاحقة عن كونها محط اهتمام وتداول في خطاب مسيحي (Brown, 2001: 183). وقد تحولت المسيحية إلى دين اختياري، لكنها تعاني كونها لم تعد محاطة بالألفة في الحياة الأسرية الطبيعية.

هناك ترتيب أكثر اختلافاً للعوامل موجود في دراسة كريستيان سميث (Christian Smith) الحديثة، **البحث عن النفس** (*Soul Searching*) التي تستند إلى تحقيقات إمبريقية كبيرة الحجم في الحياة الدينية عند المراهقين الأمريكيين. وقد أجرى سميث مقابلات مع عدد من المراهقين ذوي الانتماءات الدينية المختلفة على مستوى الولايات المتحدة، مستخدماً هذه المحادثات لاستكشاف شكل هويّتهم الدينية ومصدرها. وقد كانت النتيجة الرئيسة التي توصّل إليها هي أن معظم الشباب مرتبكون وعلى غير بيّنة فيما يتعلّق بالدين، ومن ثم يبرز سؤال حول مدى فعالية العوامل التقليدية في التنشئة الاجتماعية الدينية في الواقع. وإذا كانت التعبيرات عن الالتزام الديني مشوّشة وغير واضحة، فهل يدعم هذا الحجّة التي قدّمها بعض أنصار العلمنة بأن المؤسسات في الغرب لم تعد قادرة على نقل القيم الدينية بنجاح إلى الأجيال الشابة، سواء لأن حدود التقاليد الدينية لم تعد محددة بوضوح أم بسبب تأكيد السماح للأجيال الشابة باختيار نمط الحياة؟ ويعدّ بحث سميث ضد هذه الحجّة؛ فقد اكتشف أنّ الكبار ما زالوا يمارسون تأثيراً مهماً في قيم أطفالهم في سنّ المراهقة، زاعماً أنّ

أغلبية الشباب الأمريكيين «يعكسون بإيمان طموحات عالم الكبار وأنماط حياتهم، وممارساتهم، ومشاكلهم التي نشؤوا عليها» وبالإضافة إلى ذلك، يبدو أنهم راضون أساساً باتباع عقيدة أسرهم مع شيء من التساؤل أو التشكيك» (Smith, 2005: 191 and 120).

ويثير بحث سميث تحديات عديدة متعلقة بالجدالات حول مسارات التطور الديني في الغرب المعاصر. **أولاً**، حقيقة أن الشباب ممّن أجرى معهم مقابلات لا يبدو أنهم يبنون هوياتهم الدينية من خلال التمرّد على آبائهم، أو المؤسسات، أو السلطات السائدة تثير احتمال أن لا تكون هذه الأنماط تصف التغيّر الجيلي في الفترة الحديثة عموماً، لكنها خاصة بالتجارب الثقافية لأبناء جيل الانفجار السكاني (Roof, 1993). **ثانياً**، وجد سميث أن قليلاً جدّاً من الشباب اعتبروا أن ممارسة عقائد أخرى أو متعلقة بأفكار مرتبطة بالسعي الروحاني (Smith, 2005: 127-129). وبهذا المعنى، فإنّ حجّة إزالة القيود النظامية عن الدين قد يكون مبالغاً في تقديرها، أو على الأقلّ في حاجة إلى تمييز بين وجود سوق دينية وميل تلك الظروف إلى إنتاج توجّهٍ انتقائيّ أو غير ثابت نحو الهوية الدينية. وهي أيضاً تثير الشك حول قضية الاختيار، وتدعو إلى مزيد من البحث في الظروف التي تحث الشباب على تحدي الأفكار والقيم الموروثة من آبائهم. وفي هذه الحالة، لا يظهر التمرد بأنه هو المعيار بل التواصل بين الأجيال وليس سبب ذلك أن الاختيار لم يمنع بوصفه قيمة مهمة، وهو كذلك؛ إلا أنّ معظم الشباب اختاروا أن يظلّوا في انسجام مع قيم آبائهم. وقد يفكّر المرء في الدور الذي أدته الظروف الثقافية في أمريكا الشمالية المعاصرة في تعزيز هذا التيار. وواقع الأمر أن البحث المستقبلي يواجه سؤالاً مثيراً حول كيفية ارتباط الخيار والانشقاق في الديمقراطيات الغربية. أضف إلى ذلك، لماذا تخفي خطابات الحرية الدينية والفردانية في معظم الأحيان وراءها محافظة اجتماعية كامنة تسبب خمولاً دينياً بدلاً من الابتكار أو المشاركة الاجتماعية ـ السياسية؟

وأخيراً، فإن عدم قدرة الشباب الأمريكي على التعبير عندما يتعلّق الأمر بالدين مسألة تستحق مزيداً من الملاحظة؛ إذ يجد سميث أنّ الغالبية العظمى من الذين قابلهم «لا يستطيعون ببساطة التعبير عن أنفسهم حول مسائل الربّ، أو الإيمان، أو الدين، أو الحياة الروحانية» (Smith, 2005: 133).

ويبدو أن الآباء كانوا ناجحين في نقل إحساس بأهمية تقليدهم الديني وأصالته، لكنهم أقل نجاحاً في توصيل المعنى الدقيق لمذاهب هذا التقليد وممارساتة الجوهرية المتنوعة. وبدلاً من ذلك، فإن الشباب مالوا إلى الإقرار بمجموعة أكثر عمومية من الأولويات التي يلخّصها سميث في «الربوبية الأخلاقية العلاجية» (Moralistic Therapeutic Deism) تأسيساً على (أ) أهمية أن تكون امرأً صالحاً، لطيفاً ومحترماً؛ (ب) إدراك الدين بوصفه مصدراً للرفاهية الذاتية؛ و(ج) الإيمان بربٍّ بعيد، فضلاً عن أنه يكون موجوداً عندما يُدعى إلى مساعدة من هم في حاجة (Smith, 2005: 162-171). ومن ثَم، في الوقت الذي يدعم فيه عمل سميث نزاعاً حول أن الأسرة مستمرة في كونها موقعاً مهماً لتشكّل الهوية الدينية في الولايات المتحدة، فإنه أيضاً يسلّط الضوء على وجود كوكبات أكثر انتشاراً من الأفكار التي ربما تكون انعكاساً لخطاب سائد - يتميز بفردانية «ناعمة» - تسود على مستوى الثقافة الأوسع. ومرة أخرى فإن القوى الاجتماعية الهيكلية من المستوى الأكبر تؤثّر في إعادة إنتاج الهويات الدينية بطريقة توجد أنماطاً أقرب لأن تكون معياراً من أن تكون تنوعاً ما بعد حداثي. والمدهش هنا، أن دراسة سميث تبرز كيف أن الفردانية الذاتية تمت مناقشتها بواسطة بعض الباحثين لتكون في صميم الصور المهيمنة للدين المعاصر (انظر على سبيل المثال: Heelas and Woodhead, 2005)، وقد لا تولد إبداعاً وتنوعاً بل ركود وربما محافظة اجتماعية.

خاتمة: إعادة إنتاج رأس المال الديني ونقله

تبرز لنا الأمثلة السابقة حدود المقاربة التي تشدد بقوة على سلطة الفرد في تشكيل هويّته الدينية، وتشير إلى الحاجة إلى أخذ العوامل المؤسسية بصورة أكثر جدّية. وعلى الرغم من ذلك، فإنها تبرز أيضاً الحاجة إلى الانتقال إلى ما وراء المقاربات الوظيفية للماضي (Parsons, 1951)، ويتطلب سياق التاريخ الحديث تنظيراً أكثر تعقيداً حول تشكُّل الهوية الدينية وعلاقتها بقوى اجتماعية أوسع. وربما نجد احتمالاً مهماً في مقاربة تقوم على منظور تعبئة الموارد؛ ولا سيما منظورٌ متمركزٌ على رأس المال، بانٍ على عمل بيير بورديو (Pierre Bourdieu)، يقدم مقاربة بنّاءة لفهم إعادة إنتاج الهُويات الدينية في العالم المعاصر، وإني أقدم تفسيراً لهذا في صورة مقترح ختامي. فنقول

إنّ هذه المقاربة تركّز على الموارد المرتبطة بالدين: توليدها، وتطوّرها، ونقلها، ورفضها، ومن ثَم تأخذ في الاعتبار عمليات دينامية لإعادة الإنتاج بطريقة تنتقل إلى ما وراء المؤسسات والفاعلين الأفراد. وتأخذ هذه المقاربة على محمل الجد العمليّات التي يتم بمقتضاها تمكين الأفراد بواسطة الموارد الدينية، في الوقت الذي تؤطّر فيه تلك الموارد فيما يتعلق بالظروف الهيكلية الاجتماعية الأوسع التي تشكّل مكانتهم وتوزيعهم. وبهذا المعنى، يمكن أن تتكيف مع المعنى البارز للفعالية المرتبطة بما بعد الحداثة، ولكن مع إصرار على تنظير لحقل اجتماعي أوسع يسهل هذه الفعالية وفي الوقت نفسه يقيدها بطرائق تشكّل العملية التي تتبلور من خلالها الهويات الدينية ويعاد بواسطتها إنتاج الموارد الدينية. وبإنشاء مجاز آخر حول التبادل والتداول، فإنّ نظرية رأس المال تتناسب بصورة خاصة مع المشهد الديني اللانظامي، حيث يصبح الدين غير مركزي، ومنحرفاً عن نقاط تثبيته السابقة (Beckford, 1989)، ومتاحاً للاستخدام وإعادة التشكّل بطرائق إضافية جديدة.

في نهاية المطاف، فإنّ التنظير حول الموارد مثل رأس المال ينبثق بالطبع من عمل كارل ماركس، على الرغم من ظهور تطوّرات مختلفة ـ على سبيل المثال، رأس المال البشري، ورأس المال الاجتماعي، ورأس المال الثقافي ـ في عمل غاري بيكر (Gary Becker)، وجيمس كولمان (James Coleman)، وروبرت بتنام (Robert Putnam) من بين آخرين. وقد طبّق بعض السوسيولوجيين هذه النظريات على تحليل الظواهر الدينية، مثلما كانت محاولات إياناكون (Iannacone, 1990) ونيومان (Neuman, 1986) تطبيق مفهوم بيكر عن «رأس المال البشري» في فهم تيارات الممارسة الدينية وتطبيق أندرو غريلي (Greeley, 1997) لعمل جيمس كولمان (Coleman, 1988) الذي يحلّل الهياكل الدينية بوصفها مصدراً لرأس المال الاجتماعي. وسعى آخرون للاعتراف بالصفات الخاصة للدين بوصفه مورداً عبر تطوير نظرية منفصلة لرأس المال الديني أو الروحاني، وقد كان بيير بورديو المفكّر الأكثر إبداعاً في هذه الفئة. ففي مقالاته حول الدين، يدين بورديو بالكثير لماكس فيبر خاصة في تبنّي نموذج للممارسة الدينية، أساسُه اقتصاديٌّ (Weber, 1978; Bourdieu, 1987; 1991). وفي مواكبة نظريته العامة عن رأس المال بوصفه مورداً نادراً في مجال اجتماعي محدّد، يحدّد بورديو «الموارد» التي هي على المحكّ في «الحقل الديني».

فهناك «تشريع النظام الاجتماعي، وإقرار الثروة والسلطة، والشعور بالمعنى الذي يجلبه الدين لحياة الناس» (Rey, 2004: 337). وبهذا المعنى، غالباً ما تشغل شبكات السلطة مجالات اجتماعية متداخلة، بما يجعل وضع السيطرة في عالم المال، على سبيل المثال، ربما مستمد جزئياً من تراكم رأس مال رمزي في مجالات الثقافة أو الدين. وهذه الرؤية تعكس قلق بورديو من لجوء المتخصّصين الدينيّين إلى العلاقات مع السلطة في مجالات غير دينية بغية تعزيز وضعهم، مثلما تلجأ السلطات العلمانية إلى اللغة الدينية والروابط الدينية في تبرير وضعها.

وعلى الرغم من أن نظرية بورديو تشكّلت بواسطة ماركسية صارمة قليلاً، وأنها تدين كثيراً لسياق الكاثوليكية الرومانية الفرنسية، متضمّناً ذلك شكّاً في الطاقة المستثمرة في كهنوتها، فإنها اعتُمدت وتطوّرت في دراسات حديثة ليصير لها تأثير كبير. وقد تبنّى تيري راي (Rey, 2004) نموذج الصراع عند بورديو ليلقي الضوء على التوترات في هاييتي، بين تراتبية الكاثوليك الرومان وكهنة الفودو الشعبيين. وقد ثبت كل طرف على موقفه في صراع على رأس المال الديني، خاصة ما يسمّيه بورديو «بضائع الخلاص»: أي الأسرار المقدّسة، والعضوية في مجتمع ديني، وأي شرط آخر يبدو ضرورياً للخلاص. وكانت محاولاتهم لتمييز الكاثوليكية الرومانية تمييزاً واضحاً عن الفودو تمثّل جهداً في السيطرة على الحقل الديني والتنافس على ولاء جمهور العامة من الفقراء الذي يرى التقليدين متشابكين. وقد تشكّل نقل الدين هنا بفعل سعي مستمر للتمكن من السيطرة الثقافية، ومن ثَم تمثّل الموارد التي على المحكّ صوراً متميزة من السلطة يحددها المجال الاجتماعي الذي تعمل فيه.

وفي محاولة لتوسيع النطاق التفسيري لنظرية بورديو بما يكفي لإظهار تعقيدات إزالة القيود النظامية التي تميّز الثقافات الغربية المتقدّمة، يطوّر السوسيولوجي الأمريكي برادفورد فيرتر (Bradford Verter) المفهوم الأكثر مرونة «رأس المال الروحاني». وفي هذه السياقات، فإنّ مصادر الأهمية الروحانية ليست مقيدة بحدود التراتبيات الدينية التقليدية، مثلما قد توحي حجّة بورديو الأصلية، بل هي متاحة من دون قيود في مصفوفة تبادل معقدة (Guest, 2007a). ويحاجج فيرتر في أن تصنيفات بورديو «شديدة التصلُّب

لتفسر مظاهر سيولة السوق الروحانية في وقتنا الحاضر»، مفضلاً التحدّث عن «رأسمال روحاني» بوصفه بضاعة منتشرة على نحو أوسع، وتحكمها نماذج أكثر تعقيداً من الإنتاج والتوزيع والتبادل والاستهلاك» (Verter, 2003: 151 and 158). فضلاً عن ذلك، فإن نقد عمل منظري الاختيار العقلاني مثل رودني ستارك وروجر فينك، اللذين يتصوّران «رأس المال الروحاني» بوصفه سلعة حرة عائمة في سوق مفتوحة للتبادل (Stark and Finke, 2000)، يؤمن فيرتر بتحليل بورديو للسلطة الاجتماعية، فهو يرى أن المتنافسين على رأس المال الروحاني لا يتمتّعون بمزايا متكافئة؛ ولا هم يراكمون رأس مال روحاني على أساس جهد فردي محض، بل يشغل الأفراد مناصب من القوة أو الضعف النسبي، بناء على ما يملكونه من رأسمال وعلى علاقتهم بالعمليات التي تشكّل توزيع رأس المال هذا. بمعنى آخر، إن التوزيع النسبي لرأس المال الروحاني يتشكّل بوساطة هياكل أوسع للسلطة، بارزاً مدى سيولة رأس المال وقابليته للنقل بين المجالات (Swartz, 1996: 78).

يقدم تطوير فيرتر لنظرية بورديو إمكانيات جذابة لتحليل إعادة إنتاج الهويات الدينية. فهو يحافظ على تفسير للفعالية الفردية، بينما يتعامل جدّياً مع كيفية تحوّل الموارد المتعلقة بالدين إلى حالة أكثر سيولة في التاريخ الحديث، ولا تزال على الرغم من ذلك أسيرة هياكل أوسع من السلطة. وفي هذا الصدد فإنها تتحرّك إلى ما وراء نموذج مبسط للسوق وتتجنّب الذرائعية الإشكالية التي تختص بها نظرية الاختيار العقلاني، التي تقدّم الأفراد على أنهم مدفوعون بمصلحة ذاتية محسوبة في استبعاد الأهداف الأكثر إيثارية أو الجماعية. وفي دراسة لأسر رجال الدين شارك في كتابتها مؤلّف هذا الفصل، نجد مفهوم رأس المال الروحاني مستخدماً لتسليط الضوء على عمليات نقل القيم عبر الأجيال (Davies and Guest, 2007). وبالانتقال إلى ما وراء الصور النمطية لانصياع الأطفال وتمردهم، نجد أن أطفالَ كبارِ رجال الدين الإنجيليين في إنكلترا قد ورثوا رأسمال روحانياً سائلاً له أصول في تجاربهم المرتبطة بالتربية في بيت قسيس، والذي يستخدم في الوقت نفسه في مرحلة البلوغ في خدمة مشاريع أوسع من بناء الهوية. وقد استدعيت أمثلة أخلاقية لتفسير التوجّهات الحالية نحو الحياة المهنية؛ مثل: حسّ متأصل بالواجب الأخلاقي والتضحية شكّل قرارات مزاولة

وظائف خدمة عامة أو الانخراط في مسؤوليات مدنية؛ ومناقشات عائلية بعد الموعظة عززت وعياً بالقضايا الدينية والأخلاقية وثقة في وجهة نظر الفرد الخاصة. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الشيء الذي يُنظر إليه من الخارج بوصفه رأسمالاً روحانيّاً يمكن أيضاً المرور به كتجربة سلبية، بما يتيح إمكانية أن تقوض ألفة القساوسة في سنّ مبكرة أي حسّ بأنهم يجسّدون نقاء روحانيّاً. وبالمثل، إذا كان لديك أب يعمل أسقفاً هو أمر يمكن أن يخفف أي شعور لديك بالهوية الدينية، مع أنّ الناظرين من الخارج قد يقدرون الطفل وفق معايير أخلاقية ولاهوتية عالية.

ثمة ثلاث رؤى نافذة تظهر من هذا التطبيق، وهي متعلقة بجدالات سوسيولوجية أوسع حول إعادة إنتاج الدين. **الأولى**: في تعقب العمليات التي يكتسب بمقتضاها رأس المال الروحاني، ويتطور ويتحول وينقل إلى أجيال أخرى، فإننا نصل إلى فهم أكثر وضوحاً لعمليات بناء الهوية، سواء عبر الأجيال أو بينها. **الثانية**: إن دراستنا تبرز مدى إمكانية تطبيق رأس المال الروحاني في تحليل معقد للقيادة الدينية، دامجاً مفاهيم السلطة التي تنتقل إلى ما وراء الفعالية الفردية والوضع الفردي، موسعاً إياها إلى شبكات أوسع. الرؤية **الثالثة**: تحديدنا لرأس المال الروحاني كمصدر لا يُسخَّر في خدمة التقدم الشخصي فحسب، بل في بناء المجتمع والتعبير الإيثاري، وإبراز إمكانيات مزيد من النقد لنظرية الاختيار العقلاني، التي تحافظ على فهم نقدي للسلطة، وفي الوقت الذي يسمح فيه بتعايش نسيج اجتماعي ناشئ يحمل الجذور نفسها. وبتعبير آخر، إن إعادة إنتاج الهويات الدينية في عهد الحداثة المتأخرة قد يعاد تصوره بما يجعلنا نتعامل مع السلطة الاجتماعية - الدينية بوصفها ظاهرة من الممكن أن تكون بناءة وهدّامة في آن واحد. والتحدي المطروح أمام البحث السوسيولوجي هو أن يكون مسؤولاً عن الفصل بين الحالتين.

المراجع

Ammerman, Nancy T. (1987). *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World.* New Brunswick, NJ; London: Rutgers University Press.

Ashford, Sheena and Timms, Noel (1992). *What Europe Thinks: A Study of Western European Values.* Aldershot: Dartmouth.

Bartholomew, Richard (2006). "Publishing, Celebrity and the Globalisation of Conservative Protestantism." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 21, no. 1, pp. 1-13.

Bauman, Zigmunt (1998). "Postmodern Religion?." in: Paul Heelas (ed.). *Religion, Modernity and Postmodernity.* Oxford; Malden, MA: Blackwell, pp. 55-78.

Beck, Ulrich (1992). *Risk Society: Towards a New Modernity.* London: Sage.

Beckford, James A. (1989). *Religion and Advanced Industrial Society.* London: Unwin Hyman.

_______ (2003). *Social Theory and Religion.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.* Garden City, NY: Doubleday and Company, Inc.

_______ (1969). *A Rumour of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.* London: Penguin.

_______ , Brigitte Berger, and Hansfried Kellner (1974). *The Homeless Mind: Modernization and Consciousness.* New York: Vintage Books.

Birt, Jonathan (2006). "Good Imam, Bad Imam: Civic Religion and National Integration in Britain post-9/11." *The Muslim World*: vol. 96, pp. 687-705.

Bourdieu, Pierre (1987). "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion." in: Scott Lash and Sam Whimster (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity.* London: Allen and Unwin, pp. 119-136.

_______ (1991). "Genesis and Structure of the Religious Field." *Comparative Social Research*: vol. 13, pp. 1-44.

Brasher, Brenda (2001). *Give Me That Online Religion.* San Francisco: Jossey-Bass.

Brierley, Peter (2006). *Pulling Out of the Nosedive: A Contemporary Picture of Churchgoing: What the 2005 English Church Census Reveals.* London: Christian Research.

Bromley, David G. (1988). "Understanding the Structure of Covenantal and Contractual Social Relations: Implications for the Sociology of Religion." *Sociological Analysis*: vol. 49, pp. 15-32.

Brown, Callum G. (2001). *The Death of Christian Britain.* London; New York: Routledge.

Bruce, Steve (1995). *Religion in Modern Britain.* Oxford: Oxford University Press.

_______ (2002). *God is Dead: Secularization in the West.* Oxford: Blackwell.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World.* Chicago, IL; London: University of Chicago Press.

Castells, Manuel (1998). *The Information Age: Economy, Society and Culture, vol. III: End of Millennium.* Malden, MA; Oxford: Blackwell.

Cohen, Erik, Nachman Ben-Yehuda and Janet Aviad (1984). "Recentring the World: The Quest for "Elective" Centers in a Secularized Universe." *Sociological Review*: vol. 35, no. 1, pp. 320-346.

Coleman, James (1988). "Social Capital in the Creation of Human Capital." *American Journal of Sociology*: vol. 94, pp. 95-120.

Coleman, Simon (2000). *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Davies, Douglas, and Mathew Guest (2007). *Bishops, Wives and Children: Spiritual Capital across the Generations.* Aldershot: Ashgate.

Drane, John (2000). *The McDonaldization of the Church: Spirituality, Creativity, and the Future of the Church.* London: Darton, Longman and Todd.

Durkheim, Eimile (1960). *The Division of Labour in Society.* Glencoe, IL: Free Press.

Finke, Roger (1990). "Religious Deregulation: Origins and Consequences." *Journal of Church and State*: vol. 32, no. 3, pp. 609-626.

Flory, Richard W. and Donald E. Miller (eds.) (2000). *GenX Religion.* New York; London: Routledge.

Frazer, James G. (1995 [1922]). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London; Basingstoke: Papermac.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge, UK: Polity.

Greeley, Andrew (1997). "Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital." *American Behavioral Scientist*: vol. 40, no. 5, pp. 587-594.

Guest, Mathew (2007a). "In Search of Spiritual Capital: The Spiritual as a Cultural Resource." in: Kieran Flanagan and Peter Jupp (eds.). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, pp. 181-200.

_______ (2007b). "Reconceiving the Congregation as a Source of Authenticity." in: Jane Garnett [et al.] (eds.). *Redefining Christian Britain: Post-1945 Perspectives*. London: SCM, pp. 63-72.

_______ and Steve Taylor (2006). "The Post-Evangelical Emerging Church: Innovations in New Zealand and the UK." *International Journal for the Study of the Christian Church*: vol. 6, no. 1, pp. 49-64.

Hatch, Nathan (1989). *The Democratization of American Christianity*. New Haven, CT: Yale University Press.

Heelas, Paul, and Linda Woodhead (2000). "Homeless Minds Today?." in: Linda Woodhead (ed.). *Peter Berger and the Study of Religion*. London; New York: Routledge, pp. 43-72.

_______ and _______ (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.

Hervieu-Léger, Daniele. (2000 [1993]). *Religion as a Chain of Memory*. Translated by Simon Lee. Cambridge, UK: Polity.

Hunt, Stephen (2004). *The Alpha Enterprise: Evangelism in a Post-Christian Era*. Aldershot: Ashgate.

Hunter, James D. (1983). *American Evangelicalism: Conservative Religion and the Quandary of Modernity*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

_______ (1987). *Evangelicalism: The Coming Generation*. Chicago and London: University of Chicago Press.

Iannacone, L. (1990). "Religious Practice: A Human Capital Approach." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 29, no. 3, pp. 297-314.

Jamieson, Alan (2002). *A Churchless Faith: Faith Journeys beyond the Churches*. London: SPCK.

Lewis, I. M. (1986). *Religion in Context: Cults and Charisma*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Lukes, Steven (1977). *Emile Durkheim, His Life and Work: A Historical and Critical Study*. Harmondsworth: Penguin.

Lyon, David (2000). *Jesus in Disneyland: Religion in Postmodern Times*. Cambridge, UK: Polity.

Maffesoli, Michel (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. London: Sage.

Martin, David (1965). "Towards Eliminating the Concept of Secularization." in: Julius Gould (ed.). *Penguin Survey of the Social Sciences 1965*. Harmondsworth: Penguin, pp. 169-182.

McGuire, Meredith (1982). *Pentecostal Catholics: Power, Charisma, and Order in a Religious Movement*. Philadelphia: Temple University Press.

Mellor, Philip A. (1993). "Reflexive Traditions: Anthony Giddens, High Modernity, and the Contours of Contemporary Religiosity." *Religious Studies*: vol. 29, pp. 111-127.

Miller, Donald E. (1997). *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*. Berkeley, CA; Los Angeles: University of California Press.

Neuman, S. (1986). "Religious Observance within a Human Capital Framework: Theory and Application." *Applied Economics*: vol. 18, pp. 1193-1202.

Niebuhr, H. Richard (1962). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian.

Parsons, Talcott (1951). *The Social System*. New York: Free Press.

Percy, Martyn (2004). "Losing Our Space, Finding Our Place? The Changing Identity of the English Parish Church." in: Simon Coleman and Peter Collins (eds.). Religion, *Identity and Change: Perspectives on Global Transformations*. Aldershot: Ashgate, pp. 26-41.

Rey, Terry (2004). "Marketing the Goods of Salvation: Bourdieu on Religion." *Religion*: vol. 34, no. 4, pp. 331-343.

Ritzer, George (1996). *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Roof, Wade Clark (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. New York: HarperCollins.

Smith, Christian (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press.

Stark, Rodney, and Roger Finke (2000). *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Swartz, David (1996). "Bridging the Study of Culture and Religion: Pierre Bourdieu's Political Economy of Symbolic Power." *Sociology of Religion*: vol. 57, no. 1, pp. 71-85.

Swingewood, Alan (2000). *A Short History of Sociological Thought*. 3rd ed. Basingstoke; London: Macmillan.

Tamney, Joseph B. (2002). *The Resilience of Conservative Religion: The Case of Popular, Conservative Protestant Congregations*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

T5nnies, Ferdinand (1955). *Community and Association* (Gemeinschaft und Gesellschaft), Translated and supplemented by Charles P. Loomis. London: Routledge and Kegan Paul Ltd.

Tylor, Edward B. (1903 [1871]). *Primitive Culture*. London: Murray.

Verter, Bradford (2003). "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu." *Sociological Theory*: vol. 21, no. 2, pp. 150-174.

Voas, David (2003). "Intermarriage and the Demography of Secularization." *British Journal of Sociology*: vol. 54, no. 1, pp. 83-108.

________ and Alistair Crockett (2005). "Religion in Britain: Neither Believing Nor Belonging." *Sociology*: vol. 39, no. 1, pp. 11-28.

Walker, Andrew (1989). *Restoring the Kingdom: The Radical Christianity of the House Church Movement*. 2nd ed. London: Hodder and Stoughton.

Ward, Pete (1998). "Alpha: The McDonaldization of Religion?." *Anvil*: vol. 15, no. 4, pp. 279-86.

Weber, Max (1978). *Economy and Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

Wilson, Bryan R. (1992). "Reflections on a Many-Sided Controversy." in: Steve Bruce (ed.). *Religion and Modernization*. Oxford: Clarendon Press, pp. 195-210.

Wuthnow, Robert (1994). *Sharing the Journey: Support Groups and America's New Quest for Community*. New York, London, Toronto, Sydney, Singapore: The Free Press.

________ [et al.] (1984). *Cultural Analysis: The Work of Peter L. Berger, Mary Douglas, Michel Foucault and Jürgen Habermas*. London; Boston, MA; Melbourne; Henley: Routledge and Kegan Paul.

قراءات مقترحة

Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday and Company, Inc.

Bourdieu, Pierre (1987). "Legitimation and Structured Interests in Weber's Sociology of Religion." in: Scott Lash and Sam Whimster (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin.

Brown, Callum G. (2001). *The Death of Christian Britain*. London; New York: Routledge.

Davies, Douglas, and Mathew Guest (2007). *Bishops, Wives and Children: Spiritual Capital across the Generations*. Aldershot: Ashgate

Smith, Christian (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press.

Verter, Bradford. (2003). "Spiritual Capital: Theorizing Religion with Bourdieu against Bourdieu." *Sociological Theory*: vol. 21, no. 2.

الفصل السابع والثلاثون

الدين والطقوس: مقاربة من منظورات متعددة

بيتر كولنز

تمهيد

استخدم مصطلح «طقس» (ritual) في حالات مختلفة ليصف تنوعاً واسعاً غير عادي من السلوك، بداية من القدّاس الكاثوليكي إلى تراتيل الرهبان البوذيين في جبال الهيمالايا، ومن الفوضى العارمة التي ينطوي عليها وقت استجواب رئيس الوزراء في مجلس العموم البريطاني إلى احتفالات التزاوج بين طيور الغطاس المتوّجة بعرفها المهيب. ويستخدم المصطلح في وصف التتويج واحتساء الشاي، والشعائر التي تقام للاحتفال بانتقال الأطفال إلى مرحلة البلوغ، وقد يصف الأفعال التي ينظر إليها بوصفها دينية أو علمانية أو الاثنتين معاً. ويمكن أن تشير «الطقوس» إلى أنشطة معينة تُقام في مكان العمل، بواسطة ممرضات مثلاً، أو الرياضيين، وتنظيم التعليم في المدارس، والحج، والأعياد، ويمكن للطقوس أن تكون عامة أو خاصة. فهل ثمّة خاصية محددة تجمع بين عناصر هذا التصنيف متعدّد الأنواع؟

الشيء الذي يمكن أن نكون متيقنين منه هو أن سؤال «ما «الطقوس»؟» قد شغل الأكاديميين لأكثر من مئتي سنة (Goody, 1961; 1977). والإجابة المختصرة: الطقوس هي أي شيء تريده أن يكون تقريباً. فهي تقدّم بوصفها عملية ومنتجاً في آن واحد، متأثرة بكلٍّ من الفرد والمجتمع، ومن ثَم، فإنّ «الطقوس» متنوعة جداً فيما يتعلق بالمضمون لذا أشعر بأنني مجبر على حصرها بالمقولة المهيبة: «طقوس». وعلى الرغم من أنّ هذه الممارسة قد تزعج أو تضايق بعض القرّاء، فمن الضروري أخذ الحيطة، والتصريح علناً،

مثلما يفعل الاقتباس بخطر افتراض معنى مشترك لمصطلح غير ثابت بصورة ملحوظة. فعندما أقول «طقوس» فإنني أعني جميع الإشارات والإحالات التي يحملها المصطلح في أي سياق (هنا أو هناك، الآن أو آنذاك، أكاديمي أو عادي، في خطاب شفوي أو مطبوع أو أي وسط آخر).

كانت إحدى الإشارات المرجعية لكلمة «طقوس»، على الرغم من عدم استخدامها كثيراً اليوم، تتمثل في الكتاب أو الدليل الشارح، خاصة فيما يتعلق بالطقوس الدينية المسيحية ويحوي نصائح خاصة للاستخدام في المناسبات، مثل التعميد، والزواجات، وعيادة المريض. غير أن «الطقوس» عموماً تمثل في الأذهان سواء في خطاب عامة الناس أو الأكاديميين في صورة أنواع معيّنة من الفعل، على النقيض من العملية الذهنية (مثل الاعتقاد)؛ فـ«الطقوس» تواصلية، وعرفية، ومحددة، ولعوب، ونمطية، وسرية، وتتضمّن تلاعباً بالأشياء، وذات طابع رسمي، ودورية؛ وكذلك أفعالاً محددة مثل التلاوة، والغناء، والمواكب الجماعية، والرقص، والتضحية، والاستهلال، والتلاعب بالأشياء المقدسة؛ ويمكن أن تكون محدّدة سلفاً، بلا معنى، وذات مغزى، ومرتبة، ومنمطة، ومتسلسلة، ورمزية، وتقليدية. وثمّة مجموعة ثانية من الدلالات المرتبطة بالتأثيرات المرغوبة من وراء «الطقوس»، وأكثرها وضوحاً المرتبط منها بالممارسات السحرية والسحر، وكذلك التي تعود إلى كائن أو مجال خارق للطبيعة، والسيطرة على الأحداث غير القابلة للتنبؤ (مثل الطقس)، وأفعال يتم عبرها افتتاح اللقاءات وختامها وشكر الكائنات الخارقة للطبيعة على مساعدتهم. ومثل هذه التأثيرات قد يفهمها المشاركون فيها أو قد لا تكون مفهومة لديهم. وفي الطبّ النفسي، تستخدم «الطقوس» عموماً لوصف السلوك القهري الذي يؤدّي إلى تخفيف القلق (على سبيل المثال، اضطراب الوسواس القهري).

ويوحي كل ما تقدم بقوة بأنه لا توجد خاصية جوهرية تربط جميع هذه الظواهر الاجتماعية معاً التي نصطلح عليها بـ«الطقوس» ـ ربما باستثناء تصنيفها «طقوساً» سواء من قِبل المراقبين أو المشاركين. والتعريف الذي ينتمي إلى مدرسة ردّ الأشياء إلى جوهرها (essentialist) لا يعدّ بالضرورة «خطأ»، لكنه من المرجح أن يكون مضلّلاً فيما يفترضه بأن «الطقوس» تتصف

بخاصية أو صفة هي حتماً جزء منها، دائماً وفي كل مكان. ومن ثَم، سأتجنّب هنا فرصة محاولة تعريف آخر للـ«طقوس» ولكني في المقابل سوف أتبنّى الاستراتيجية الفيتغنشتاينية (Wittgensteinian) مقترحاً أن «الطقوس» تشترك في «تشابهات عائلية» (Wittgenstein, 1958). وهي استراتيجية تعني أن المرء قد يفكّر في أي حدث أو فعل بوصفه «طقساً» بشكل أو بآخر، على الرغم من أنه قد يكون من الأمان على المدى الطويل التخلّي عن المصطلح كلّه. فما الذي قصده فيتغنشتاين إذاً بتعبير «تشابهات عائلية» وكيف يمكن أن تكون الفكرة مفيدة لمن يرغب في التحدث حول «الطقوس»؟ وهو يطالبنا في كتابه **تحقيقات فلسفية** *(Philosophical Investigations)* (=66)، أن نفكّر في التنوّع الهائل للـ«الألعاب»:

> ما الشيء المشترك بينها جميعاً؟ لا تقل: «لا بدّ من أن هناك شيئاً مشتركاً وإلا ما كان لنا أن نسمّيَها «ألعاباً» ـ ولكن انظر وعاين ما إذا كان هناك أي شيء مشترك على الإطلاق. لأنك إذا نظرت إليها، فلن ترى شيئاً مشتركاً على الإطلاق، بل سترى تشابهات، وعلاقات، وسلسلة كاملة منها على هذا النحو.

ويصرّ فيتغنشتاين على أن البحث عن جوهر للظواهر الاجتماعية أمرٌ لا معنى له. وفيما يتعلّق بالألعاب أو اللغة أو «الطقوس» فما نراه فعليّاً، عندما نكلف أنفسنا عناء التوقّف والنظر، هو سلسلة من «التشابهات» و«العلاقات». والنقطة هنا هي أن «الطقوس» المختلفة من شأنها أن تتشارك في بعض الخصائص دون أخرى: فلا يوجد خاصية واحدة تتقاسمها الطقوس كافة. وعلى الرغم من ذلك، فإن «الطقوس» مثلها مثل «الألعاب» يمكن أن يقال عنها إنّها تتقاسم تشابهات عائلية. وربما الخطأ الأكبر الذي يقع فيه الأكاديميون الدارسون للـ«طقوس» هو افتراض أنّ لـ«ها» جوهراً شاملاً أو عاماً، يستخدم آنذاك بوصفه أساساً لنظرية عامة.

قد ينصبُّ تركيز نظريات «الطقوس» في الأساس على أسباب ونتائج وبنية و/أو ملامح وجودية (أنطولوجية) أو على تركيبة من هذا وذاك. وسوف نراجع معاً معظم النظريات المؤثرة عن «الطقوس». وكلما سنحت الفرصة، سأراجع هذه النظريات مع الإشارة إلى حالة خاصة: اجتماعات

الكويكرز(*) البريطانيين للعبادة. ويرجع تقديمي هذه الحالة الخاصة لأسباب عديدة. **أولاً**: إنها تمثل «الطقوس» الأكثر ألفة بالنسبة إلي من أي حالة أخرى. **ثانياً**: إنها تعتبر عند معظم المنظرين في مجال دراسة «الطقوس» «طقوساً» بسيطة جداً، ما يشير إلى أن عناصر «الطقوس» ستكون أكثر وضوحاً؛ وأحياناً يصفها المشاركون فيها بأنها «ليست طقوساً»، وذلك لاستمرارها أنطولوجياً حتى آخر الحياة، ومن ثم تسلط الضوء على التوتر القائم بين التفسيرات المقدمة من المشاركين وتلك التي يدلي بها الأكاديميون. **وأخيراً**: تتاح لنا هنا فرصة التركيز على «طقوس» مسيحية معاصرة، وهي صورة لم يعطها السوسيولوجيون ولا الأنثروبولوجيون إلا قدراً ضئيلاً من الاهتمام. وفي هذا المقام، بدلاً من بقاء النظرية ثابتة مع تغير الحالات الإثنوغرافية، سوف أبقي على الحالة الإثنوغرافية ثابتة مستخدماً إياها في عدة نظريات.

المقدمة الأولى: وظيفة «الطقوس»

افترضت نظرية «الطقوس» في معظم الحالات أن «للطقوس» وظيفة ومن الممكن الكشف عنها. وقد اهتم أصحاب المدرسة الفكتورية (Frazer, 1890; Robertson-Smith, 1889; Tylor, 1871; Marrett, 1914; Müller, 1967 [1861]) في الأساس بـ«الأصول» ـ أصل العالم، وأصل الجنس البشري، وبالمثل أصل الدين ـ وسعوا لتفسير «الطقوس» في ضوء إما ارتقائها تطورياً أو انتشارها. وأصبحوا متورّطين في مناقشات تكهنية وعقيمة «مثل أيهما تسبق الأخرى البيضة أم الدجاجة». وعلى الرغم من ذلك، كانت هذه الأفكار مؤثّرة في طرح أسئلة استمرت في الأجيال اللاحقة من الباحثين في محاولة فهمها، متضمناً ذلك الأفكار المتعلقة بالأهمية النسبية للـ«طقس» (الفعل) والمعتقد (الفكر). يشير داندليون (Dandelion, 1996)، على سبيل المثال، أن مدرسة الكويكرز الفكرية أصبحت مرتبطة بفكرة السلوك والممارسة الصحيحة

(*) جمعية الأصدقاء الدينية أو الصاحبيون والتسمية الأكثر شيوعاً هي الكويكرز، وهي مجموعة من المسيحيين البروتستانت نشأت في القرن السابع عشر في إنكلترا على يد جورج فوكس (George Fox). للمزيد حول الجماعة وتوزيعها في العالم انظر موسوعة ويكيبيديا بالمفردة الإنكليزية Quakers (المترجم).

(orthopraxy) أكثر من ارتباطها بالاعتقاد الصحيح (orthodoxy)، وذلك منذ أواسط القرن العشرين. أضف إلى ذلك، أن هذه الجدالات المبكرة عجّلت في تجميع كميات هائلة من الأمثلة، ومن ثَم، ازداد قدر البيانات المتوافرة للتحليل زيادة هائلة، وهو ما حضّ في النهاية على ابتكار وسائل جديدة لتجميع البيانات: الإثنوغرافيا (ethnography).

وتسعى أغلب التقارير حول «الطقوس» لفهم سببها ونتيجتها ـ أي وظيفتها. **في المقام الأول**، إن الصورة المعاصرة لأي «طقس» هي من بعض النواحي نتيجة لمسارها التاريخي، و«طقوس» الكويكرز من الصعب استيعابها من دون معرفة شيء عن تاريخ الحركة. فقد تمكن الرجال والنساء، في محاولتهم التحرّر من أوهام نظام الاعتقاد والممارسة في كنيسة الدولة، من تشكيل حركة سرعان ما أصبحت معروفة باسم جمعية الأصدقاء الدينية [الكويكرية] (Quakerism)، وذلك إبّان الاضطراب الاجتماعي والسياسي والديني الذي وقع أواسط القرن السابع عشر في إنكلترا. كان هناك، من البداية، كهنوت لجميع المؤمنين، ولم يكن الكويكرز في اجتماعاتهم الخاصة يقيمون تمايزاً تراتبياً فيما بينهم، وقد رفضوا دفع العشور (ضرائب كنسية) أو غرامات الامتناع عن دفعها، أو الحضور في الكنيسة (لنتذكّر أنّ الحضور إلى الكنيسة كان إلزامياً في ذاك الوقت)، أو أداء قسم الولاء (أو أي يمين)، أو قبول «الطقوس» اليومية في المجتمع الراقي. ورفض الكويكرز، عند لقاء من هم أعلى مقاماً، رفع قبّعاتهم، وانحناءة الاحترام، وخاطبوا الأعلى مقاماً أنفسهم بلفظ «أنت» (thee) أو (thou) ـ متجنّبين الصورة المهذّبة مثل «حضرتكم» (you). وقد وضع ميلهم المساواتي هذا، ضمنياً، الهرمية الاجتماعية موضع الشك والمساءلة، ولم يسبب الكويكرز حتى عام ١٧٠٠ تحدياً دينيّاً أمام الدولة فقط، بل تحدٍ سياسيّ كذلك. وقد تضمّن الاجتماع من أجل العبادة، وهو طقس جوهري في مذهبهم، وضعية الجلوس معاً في صمت، وانتظار الربّ (أو المسيح) ليتحدث عبر أحد الحاضرين، وكانت من البداية مسألة مساواة، وقد كان النساء والرجال يشجّعون على التحدث. وقد يحاجج أحد المعلّقين الماركسيين أن هذه حالة أخرى تنتشر فيها التهديدات ضد من هم في السلطة عبر آلية «الطقوس» الدينية. ويمكن، من ثَم، فهم «طقوس» الكويكرز بوصفها التعبير الصامت لجماعة دينية عن قلة حيلتها في

مواجهة قمع الدولة، أو أنه فعل مهم من أفعال مقاومة عامة الناس للسلطة. وقد كسبت الحركة موطئ قدم في أمريكا الشمالية قبل عام ١٧٠٠، وذلك أساساً بسبب الأعداد الكبيرة من الكويكرز الذين هاجروا إلى أمريكا، منجذبين إلى توافر مساحات الأرض الشاسعة الرخيصة ومدفوعين بالاضطهاد الذي واجهوه في وطنهم. وبينما ظلّت «طقوس» عبادة الكويكرز متجانسة في بريطانيا، فقد اتخذت صوراً متنوّعة في أمريكا، بداية من الصورة غير المبرمجة التي واظبوا عليها في إنكلترا إلى صورة العبادة المبرمجة التي سهل إجراءها راعٍ مدفوع الأجر.

في القرنين التاسع عشر والعشرين، أشرف الإنجيليين الكويكرز الأمريكيين من أصحاب التقاليد المبرمجة على تأسيس ديانة في شرق أفريقيا، وخاصة كينيا. فعبادة الكويكرز الكينيين مبرمجة، لكنها متأثرة، على نحو أكثر وضوحاً، بمذهب الخمسينية (Pentecostalism) العامي؛ يتولّى قسّ محترف إجراءات تشمل: التراتيل، والاعترافات، والصلاة، والعظات. وقد سمعت سؤال الأصدقاء البريطانيين (الكويكرز) عمّا إذا كانت الكويكرية في كينيا هي كويكرية صحيحة. ومن ثَم، فإن «الطقوس» يمكن أن تكون قابلة للتغيير، فيما يتعلّق بالزمان والمكان، ولكن محصّلة هذا التغير على الأرجح أنها تسبّب توتّرات بين التقاليد، وهذا ما يمكننا تعلّم الكثير عنه من التاريخ.

ثمة جدال مهم في دراسات «الطقس» يدور حول الأهمية النسبية للسبب والنتيجة، للمعتقد والانفعال. وقد انتقد ماريت (Marrett, 1914) ما افترض أنه «مذهب عقلي» عند فريزر (Frazer, 1890)، وتايلور (Tylor, 1871)، محاججاً في أن «الطقوس» تمت تأديتها بواسطة شعوب بدائية مدفوعة بحالات انفعالية ومثيرة لها في آن واحد ولم تكن بدافع المعتقد. فكانت الطقوس في الأساس موضوعاً للخروج من العقلاني إلى التعبيري. وفي السنوات الأخيرة توصّل جون بيتي (Beattie, 1966; 1970) إلى حد كبير إلى النقطة نفسها، في حين أعاد روبين هورتون (Horton, 1968; 1970) صياغة الموقف التايلوري (tylorean position)، مناقشاً أن «الطقس» هو محاولة لتقديم تفسيرات عقلانية لظواهر طبيعية واجتماعية محيرة. وإذا نظرنا إلى «طقس» الكويكرز في ضوء هذا الجدال، سيبدو أنّ ثمة قيمة في كل موقف، بما يكفي للشك في جدوى هذا التقسيم الثنائي؛ فبينما تندر مظاهر الانفعال

في تجمعات العبادة (على الأقل مقارنة بكثير من الطقوس)، فإن الكويكرز أحياناً يضحكون ويبكون ويؤكّدون، عندما يُقال لهم، إن العبادة لها جوانب تعبيرية. فهم يصفون مجالاً من الانفعالات التي تثيرها المشاركة في التجمّع التعبدي، من بينها، الفرح والغضب والإحباط والحزن. ولكن الأهمّ في هذا أن طقس الكويكرز يعكس صورة معينة من الكوزمولوجيا (cosmology)، ويقوم بتأسيسها أيضاً. فالمكان (غرفة التجمع) الذي يتم فيه الطقس يكون خالياً من أيّ رمزية دينية ـ لا توجد صلبان، ولا أيقونات لقديسين، ولا خطوط تعميدية، أو غير ذلك. المقاعد التي يجلس عليها المشاركون مرتبة في دائرة حول طاولة يوضع عليها الكتاب المقدس، ونسخات من كتاب **عقيدة الكويكر وممارسته** (*Quaker Faith and Practice*) (نص شبه قانوني كنسي) وعادة مزهرية: ونظر المشاركين يكون موجهاً إلى الداخل، وليس باتجاه الكاهن. فالمظاهر الخارجية للديني لا لزوم لها؛ لأن هناك تجليّات للـ«ربّ في كل شخص»: الرب قريب؛ ومن ثم، ترتيب المقاعد يؤكد الطبيعة غير التراتبية لهذه الجماعة. وأخيراً، يغلب على النوافذ أن تكون كبيرة وموحية بحالة من الاستمرارية والتواصل بدلاً من الحدود: فهم يعتقدون عادة بأن المقدّس والمدنّس هما شيء واحد.

وإلى جانب كون «الطقوس» «تعبيرية»، فقد وصفها كثير من الباحثين المؤثرين بأنها أدائية (Beattie, 1966; 1970; Turner, 1974; 1982; 1984; Barth, 1975; Tambiah 1985; Schieffelin, 1985; Schechner, 1993). فيبني تامبياه (Tambiah) نظريته عن الطقوس بوصفها أداء بناء على خطوط قليلة من دراسة رادكليف براون (Radcliffe-Brown, 1964 [1922]) الإثنوغرافية الوحيدة وهي **سكان جزر أندمان** (*The Andaman Islanders*) مشيراً بطريقة غير مباشرة إلى الرقص، وبخاصة إلى طبيعته الإيقاعيه، التي تمكن الناس من الانضمام معاً في عمل ما يظهر أنه الشيء نفسه. وهنا تؤدي الطقوس بوصفها تعبيراً وأداء في الوقت نفسه دوراً تواصليّاً في الأساس. وعند توسيط الطقوس بالرموز تراها توصل رسالة إلى المشاركين والآخرين المهمّين، أفراداً وجماعة أيضاً. وهي صفات تجعل الطقوس منطوية على حالة من المرح، بما يوحي بوظيفة إراحة الأعصاب (cathartic). وقد جادل هيوزينغا (Huizinga, 1964؛ انظر أيضاً: Handelman, 1999) في أن اللعب جزءٌ بالغ الأهمية في الحياة البشرية

ومن المرجّح أن يكون عنصراً في معظم الطقوس، وهو ما يشير إليه ميخائيل باختين (Bakhtin, 1984) كثيراً في دراسته اللامعة عن الكرنفال. ومن المرجح أن أغلبية الكويكرز قد تنتابهم الحيرة من فكرة أن «طقوسهم» الجوهرية ليست أدائية فحسب، بل مرحة أيضاً أو تنطوي على حالة اللعب. وعلى الرغم من ذلك، ففي الوقت الذي لا تكفي هذه الخصيصة بوصفها تفسيراً لما يحصل في تجمعات العبادة، إلا أنها عنصر مهمّ في ذلك. وثمة لعبة لفظية في كل عظة وبين كل عظة وأخرى. وعلى الرغم من أنه ينبغي عدم الخلط بين اللعبة والمزاح، فقد يكون هناك أيضاً شيء من المزاح في العظة.

ربما يكون الاعتقاد الأكثر شيوعاً أن السبب وراء تجمع العبادة وسط الكويكرز هو تطوير «الجماعة». فهم يلتقون في دائرة، يتذكرون، ويظل جميع المشاركين ينظرون إلى بعضهم بعضاً عبر الطقوس. والدافع وراء بناء جماعة نجده مدعماً بتوقّع أن المشاركين سيكونون جاهزين للقاء والتحدث (بطريقة غير رسمية نوعاً ما خلال الوقت الذي يسبق الاجتماع أو يليه في صباح الأحد). من يتأخّر أو يرغب في المغادرة مبكراً عادة ما يقدمون عذراً أو شرحاً لذلك. وقد أشار روبرتسون سميث إلى أهمية الطقوس في توليد التماسك الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك كان إميل دوركايم (Durkheim, 1915)، «أبو المدرسة الوظيفية» هو من عرف، كما هو مشهور، العقيدة الدينية وممارستها بحزم في ضوء الحيز الاجتماعي: الطقوس الدينية هي حقيقة اجتماعية، وهذا ما يؤدي إلى التملص من التفسير في ضوء علم النفس الفردي. فالناس البدائيون يتجمعون، وفي لحظات من الشدة الانفعالية التي تزيد جماعياً أو لحظات الجيشان الذي يسقطون بواسطته ذلك الإحساس بالجماعية على كائنات خارقة للطبيعة، ومن ثم يوجدون عالماً منفصلاً يعكس عالمهم الخاص. والدين ما هو إلا مجموعة أفكار وممارسات يقدّس بها الناس البنية الاجتماعية وروابط الجماعة ـ سواء أكانوا على وعي بذلك أم لا، فهم يربطون الأفراد معاً لتشكيل جماعة. وتؤدي الطقوس دوراً رئيساً في بناء الدين بوصفه «الغراء الاجتماعي». إن العملية التي ترقى عند الماركسيين إلى درجة إضفاء الغموض هي عند الدوركايميين أمر ذو علاقة بالاندماج الاجتماعي، بشكل كامل، وبالفائدة الإيجابية للفرد والمجتمع على حد سواء. وقد نخطئ إذا زعمنا أن التجمّع للعبادة يعرض «جيشاناً» على

الرغم من أن «اللقاء المجمع» مصطلح يستخدم لوصف لقاء يجرب فيه المجتمعون شعوراً مضاعفاً مكثفاً بالتجمّع معاً - على الأقل عند بعضهم.

ويحملنا هذا إلى التفسيرات المتناقضة لعمل دوركايم التي قدّمها برونيسلو مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski)، ورادكليف براون. ففي حين يستند مالينوفسكي (Malinowski, 1974) إلى الأبعاد السيكولوجية الضمنية في نظرية دوركايم، واضعاً الدين مباشرة في حقل السيكولوجية الفردية ومتضمناً مشاعر شخصية مثل الخشية الناتجة من التبجيل، أو النشوة، أو الرهبة فقد تخلّى رادكليف براون (Radcliffe-Brown, 1964 [1922]) عن السيكولوجية الضمنية عند دوركايم، مكرّراً بحيوية متزايدة أن الاجتماعي لا يمكن فهمه إلا في إطار الاجتماعي. وقد كان معنيّاً في الأساس بفهم النظام الاجتماعي والطريقة التي كفلت بها المؤسسات الاجتماعية استمرارية ذلك النظام، وتلك البنية الاجتماعية. ونراه هنا يحاجج في أن الطقوس (بدلاً من الاعتقاد أو الأسطورة) هي الوسيلة الأكثر قوة في تأمين الوحدة الاجتماعية (انظر أيضاً Gluckman, 1963; 1970). وقد كان الفرد عند رادكليف براون إلى حدّ كبير ألعوبة البنية الاجتماعية ولا يستحق كثيراً من الاهتمام. ويمكن المحاججة هنا في أنه خلال القرنين الماضيين أصبحت طقوس الكويكرز أكثر قابلية للتفسير بمعايير مالينوفسكي، وذلك في الأساس نتيجة إضفاء الطابع الفردي على الإيمان الراسخ بعقيدة الكويكرز وممارستهم - وهو ما يعد في حد ذاته نتيجة عملية التحديث المحيطة.

دفع موريس بلوش في (Bloch, 1979)، وكذلك في عمل لاحق (سنعود إليه لاحقاً) بحجة مقنعة أن الطقوس من البداية إلى النهاية أداة ذرائعية، تمكن من هم في موقع السلطة من الحفاظ على سلطتهم. وحاجج بلوش في أن الطقوس هي صورة للسلطة التقليدية وتستخدم مجموعة من الوسائل لكبح الفكر والفعل النقدي: فالأفعال في الطقوس معتمدة ومشرعة من سلطة أعلى من سلطة الخبراء الذين يديرون الاحتفال. وهي أداة ذرائعية كامنة يظلّ المشاركون على غير وعي بها: وهي الطقوس نفسها التي تقوم مقام الأيديولوجيا، أو المعتقد الشائع (doxa) (Bourdieu, 1977).

التفتت التفسيرات الوظيفية أيضاً إلى الرمز، بوصفه المكوّن الأصغر في

مكونات الطقوس ووسيلة لتوصيل فكرة ما للمشاركين، في الغالب بوعي، وأحياناً بلا وعي. ويدين المنحى التفسيري في الأنثروبولوجيا بالكثير للباحث العلمي الأمريكي كليفورد غيرتز (Geertz, 1973)، الذي اشتهر باقتراحه، مستعيناً بفيبر، أننا عالقون في شبكات من المعاني التي نسجناها بأنفسنا: والتفسير هو شريان حياة البشر ـ والدين يتألف من إحدى هذه الشبكات. أمّا ترنر، ولا سيما في عمله المبكر (على سبيل المثال Turner, 1969)، يعرف الرمز بوصفه عنصراً أساساً للطقوس؛ إذ تشكّل الرموز نسقاً يعمل عمل قانون؛ وشقّ هذا القانون يعني الوصول إلى فهم الطقوس. وقد حاججت أنا نفسي في أن الاجتماع للعبادة أمر مفعم بالعناصر الرمزية، على سبيل المثال، من الصعب أن نفسر وجود طاولة في منتصف الغرفة، حتى إذا قبل المرء أنها توفر بؤرة تركيز يصبّ المشاركون عليها جلّ انتباههم، ويبقى الإنسان متسائلاً بتعجب، كذلك، لماذا طاولة. وإذا بدأنا بالجذور التاريخية للكويكرية، سنرى أن تلك الحركة الدينية هي الحركة المقابلة للإنجيلية: أي تعرف نفسها من خلال علاقتها بكنيسة الدولة (Collins, 1996). وهو التناقض الذي يستمر في الشكل المتبقي من الطاولة في وسط غرفة الاجتماع. وهنا يمكننا التفكير فيها على أنها «ليست مذبحاً» أي مكان يؤطّر غياب تلك الرموز نفسه (الكأس المقدّسة، الصحن، الصليب) وهي كلّها عناصر أساسية في الإنجيلية. وبينما قد يصعب تفسير لماذا تصبح رسائل مهمّة معقدة في الرموز، فيبدو من الأرجح أنّ الوفرة قد تكون مهمّة في هذه الحالات. وفي هذا السياق يوجه طلال أسد (Asad, 1983) انتقاداً لغيرتز بخاصة لتأكيده وجود مغزى في الممارسة الدينية على حساب السلطة. واستعانة بالنظرية المعرفية يعرض سبيربر (Sperber, 1975) بديلاً مقنعاً لمقاربة ترنر وغيرتز التشفيرية (Cryptological). فقد تطوّرت في السنوات الأخيرة مقاربة معرفية على يد باسكال بوير (Boyer, 1994) وهارفي وايتهاوس (Whitehouse, 200; Laidlaw and Whitehouse, 2004) على وجه التحديد. ويستعين وايتهاوس بتمييزات قام بها دوركايم وغيره، محاججاً في أن الدين يتشعب إلى نمط أو أثنين، أحدهما يؤكّد وجود ما هو سحري، والآخر ما هو مذهبي. وفيما قد تمثل الهندوسية بطبيعة الحال النوع السحري، فإنّ الكويكرية تمثّل النوع المذهبي ـ وعلى الرغم من المثال الأكثر توضيحاً للنوع المذهبي هو اللوثرية، وذلك بحكم تركيزها على الكتاب المقدس. ويلاحظ وايتهاوس أنّ الطقوس من الأرجح أن تتحوّل إلى روتين في النموذج المذهبي.

فهل ينبغي لنا افتراض أن الطقوس لها معنى؟ لقد سمعت زعم الكويكرز بأنّ الالتقاء للعبادة ليس له معنى: «إنه شيء أفعله فحسب!» وعلى عكس المنظور التفسيري يحذّر ستال (Staal, 1975) من أنّ هناك، في هذه التفسيرات، ميلاً إلى الشطط في تحديد معنى الطقس، لأخذ طريقة تفسير شخص ما إلى أبعد مما يفعله المشاركون أنفسهم. ومن وجهة نظر ستال، فإنّ الطقس موجود لا لشيء إلا لأنه طقس، ويجادل في أن الطقس هو في الأساس أداء لفعل تحكمه قاعدة، مضمونه لا صلة له بفهمه. وعلى الرغم من ذلك، يمكن لهذه المقاربة أن تخضع للنقد نفسه الذي وجهه ستال إلى التأويليين ـ أي إن نظريته تتجاهل ببساطة قدرة المشاركين أنفسهم على تفسير الطقس وميلهم إلى ذلك. وثمّة مقاربة ذات صلة اقتُرحت في مجموعة مقالات حديثة حرّرها هاندلمان ولندكويست (Handelman and Lindquist, 2004)؛ إذ يؤكّد المساهمون في هذا المجلد أنّ الطقوس ينبغي فهمها، على الأقل في الحالة الأولى، «في حدّ ذاتها». أي ينبغي أولاً تحليلها في ضوء معاييرها الخاصة، وليس بوصفها ظاهرة ثانوية لنظام اجتماعي تكمن فيه. ويحاجج هاندلمان بقناعة في أنه لا يمكن لنظرية وظيفية أو تمثيلية أن تفسّر جميع العناصر في عائلة الطقس.

المقدمة الثانية: بنية «الطقس»

لو كانت هناك خاصية وحيدة للطقس يتّفق عليها الدارسون على مستوى واسع، فهي بنيته الثلاثية التي كان أول من عرفها هو أرنولد فان غينيب (Van Gennep, 1960 [1912]). المرحلة **الأولى، الانفصال**، وهي تتصف بأفعال التطهر والإشارات الدالة على فقدان المرء هويته القديمة. والمرحلة **الثانية، الهامشية**، وتتضمن غالباً عزل المبتدئين عن بقية الجماعة؛ إذ يظلون معلّقين بين هويتهم القديمة والجديدة، وهي مرحلة تتميّز في الغالب بتحديد محرّمات والتعرض لاستجوابات واختبارات وما إلى غير ذلك. وقد حاجج ليتش (Leach, 1961) في أن إحدى سمات هذه المرحلة هو قلب الزمن والممارسة اليومية على عكس ما تجري عليه. والمرحلة **الثالثة هي الإدماج** وتتميّز بأفعال رمزية تميز عودة المبتدئ إلى الجماعة بعد تغيره، وهذه العودة بالمسؤوليات الجديدة والمكانة الجديدة التي قد يكتسبها وربما الاسم الجديد والملابس

الجديدة والشارة أيضاً، كثيراً ما تتوج بمأدبة طعام جماعية أو نشاط اجتماعي آخر. وهذه النظرية شائعة إلى درجة أنّ هناك افتراضاً متزايداً بأن الطقوس مفترض أن تكون مبنية على هذا النحو. كذلك الشيء المنتشر أيضاً على مستوى واسع هو الميل الذي يمكن التسامح معه للسؤال عمّا إذا كانت الطقوس أصبحت تعني أي حدثٍ له بنية ثلاثية يمكن تمييزها أم لا.

وقد تولّى فكتور ترنر (Turner, 1969) نظرية فان غينيب مطوّراً إياها بعدد من الطرائق المهمة. فقد قَبِل الصورة نفسها، معيداً تسمية المراحل: مرحلة ما قبل المدخل (العتبة) (preliminal)، ومرحلة المدخل (العتبة) (liminal)، ومرحلة ما بعد المدخل (ما بعد العتبة) (postliminal)، مركزاً على المرحلة الثانية عند فان غينيب ومن ثَم مشدداً على وظيفة الطقوس وكذلك بنيتها. وقد وسع ترنر هذه النظرية بالتمييز بين نوعين من الكيانات، سمّاهما المجتمع (societas)، والجماعة (communitas). والجماعة أو «البنية المضادة» (anti-structure) هي صورة من التضامن الاجتماعي تجسّدت في المرحلة الثانية من الطقس، لكنها تتضمّن بالمثل حالات متزايدة من الوعي وحتى من أشكال المجتمع: الحجّ، وجماعات الهيبي، إلى غير ذلك. أما المجتمع (Societas)، فهو ما يبقى عندما تؤخذ «الجماعة» إلى الخارج ـ الحياة اليومية والرتيبة، والروتين اليومي. وقد طوّر ترنر نظريته على امتداد خطوط تحليلية ومعيارية، مقترحاً أن التوازن بين هذه الأنماط من التجربة مطلوب إذا أراد الناس الازدهار. وقد بدأ لاحقاً التحدث حول مراحل «تجربة الدخول» (liminoid) التي يتحول عبرها الأفراد والجماعات. ويحاجج طوم درايفر (Driver, 1998) في أن التحول واحد من ثلاث وظائف جوهرية للطقوس (الوظيفتان الأخريان هما النظام والجماعة). وهو يرى أن قدرة الطقوس التحولية تعمل على مستوى الفرد والجماعة معاً. ويكمل درايفر منتقداً ترنر على انجرافه إلى وضع يتصور فيه المسرح باعتباره الفضاء الأساسي للمدخل «الطقوسي» الأولي في المجتمع الحديث.

بالانتقال إلى حالة الكويكرز، من السهل ملاحظة البنية ثلاثية الأجزاء التي وضعها فان غينيب وترنر (Collins, 1998). وتصير هذه البنية واضحة على الأقل إذا أخذنا «لقاء العبادة» ليشمل الوقت الذي يمضيه المشاركون في مكان اللقاء بداية من وقت وصولهم حتى مغادرتهم (حدث غالباً ما يشير إليه

المشاركون ببساطة على أنه مجرد «لقاء»). وهذا ما يتضمن أهمية إضافية في أن الفترة السابقة على العبادة واللاحقة لها لا تعتبر بطبيعتها «دينية» من وجهة نظر المراقبين، ومن ثم تطرح السؤال كيف يمكن للدارسين تحديد إطار الطقس زمانيّاً ومكانيّاً. والمشاركون عادة ما يصلون إلى مكان الاجتماع صباح الأحد من العاشرة صباحاً إلى ما بعد ذلك ـ ولنسمّ هذا الوقت «ما قبل العبادة». يجري الأطفال ويمرحون، بينما يتمشّى الكبار ويتحدثون. تنجح «مرحلة ما قبل المدخل» هذه، التي تتميز بالضوضاء والحركة، عند استقرار المشاركين بهدوء في غرفة الاجتماع، عند «مرحلة المدخل».

في أثناء اجتماع العبادة، يجلس المشاركون في ثبات وصمت: ينقلب الزمن أو يتلاشي (Leach, 1961). ومن ثَم تتميز مرحلة ما بعد المدخل «بعد الاجتماع» بالضوضاء والحركة مجدداً. ومدى إمكانية وصف مرحلة المدخل بوصفها «جماعة» مسألة مفتوحة للنقاش، على الرغم من أن الحجّة الأقوى يمكن أن تكون في مصلحتها. فمرحلة المدخل تتميّز بانضباط ذاتي مميز؛ معايير الحياة اليومية تتحوّل رأساً على عقب، وقد يبدو أن الفعالية الإنسانية تصير في هذا السياق معلّقة. وعلى الرغم من ذلك، ليست هذه الحالة تماماً، فالمشارك يواجه عدداً من القرارات حول دخول الاجتماع للعبادة: هل أجلس إلى جوار **أ** أم **ب**؟ ربما ينبغي أن أتجنب الجلوس بالقرب من **س** أو **ص**؟ أحب أن أسمع **ج** تتكلم، لذا عليّ أن أجلس بالقرب منها. أودّ قراءة موضوع من سفر اللاويين هذا الصباح ـ أين هو في إنجيل الملك جيمس؟ يا له من يوم جميل! سأجلس هنا حتى أتمكّن من النظر إلى الخارج حيث أزهار الكرز ـ وهكذا دواليك ـ كلّ قرار جزء من سردية أطول وهذه السرديات تجعل حدود مراحل فان غينيب غير واضحة. وثمة وضع متميز (hexis): المشاركون يجلسون مستقيمون، الرأس محنية، الأيدي على الركبتين؛ ولكن بعدها يتقوقعون، ويشبكون أرجلهم، أو يحنون أجسادهم من وقت إلى آخر. الصمت المقصود غالباً ما يكون بعيداً عن الكمال: الأطفال يهمسون ويضحكون ضحكات مكتومة، والكبار يحدثون خشخشة بأكياس النايلون، مع بعض السعال، والعطس، والتنحنح، وأحياناً الشخير، وطالما يكون هذا مخفياً غير ظاهر، فمن المستبعد أن يثير رد فعل، وعلى الرغم من ذلك فإن المخالف الدائم يكون على الأرجح من بين كبار السن.

يجلس الكاهن المتحدث على أريكة بانضباط دقيق: يتحدث بوضوح، من دون أن يطيل كثيراً؛ يتحدث مرة واحدة؛ ولا يدخل في مجادلة مع المتحدثين السابقين؛ يظل ثابتاً طوال مدة الحديث. كان «الكهنة» الموهوبون حتى عام ١٩٢٣ يسجّلون رسمياً ويجلسون منفصلين، مع المسنّين والمشرفين. يعزز الأثاث في بعض أماكن اللقاء القديمة وهم هذا التقليد؛ بعض اللقاءات احتفظت قصداً بالملامح المعمارية التي تستعيد ذكريات ممارسات الماضي. والمؤكد، أنّ اللقاء هو وسيلة للتذكر: إنه ذاكرة الجماعة. وهذه الخدمات الدينية عامة تتخذ شكل العظة الدينية، وتستعين في الغالب بنص ديني مثل الكتاب المقدّس مثلاً أو كتاب **عقيدة الكويكر وممارسته** شبه القانوني والكنسي. إنها عبادة تواصلية في أوضح صورها: العظة ذات عمق تاريخي، لكنها أخلاقية أيضاً؛ تراها تتعامل مع جوانب الحياة الاجتماعية التي تستلزم شيئاً ما «يجب» عمله. وبعد انقضاء ساعة، يبدأ المسنّون في النظر خلسة في ساعاتهم إلى أن ينهي اثنان أخيراً، و«في اللحظة المناسبة»، لقاء العبادة بمصافحة، تتبعها مصافحات بين الجميع. تختتم العبادة، لكن اللقاء يستمر لبعض الوقت. يقف الواعظ، فتتلاشى الضوضاء، ثم تُقرأ «الملاحظات»: التجمّع الصباحي سيتجه إلى العمل الخيري س؛ هناك اجتماع للجنة المسؤولة عن تنظيم فصول الأطفال مساء الثلاثاء؛ ستلتقي مجموعة لمناقشة الفصل الثامن عشر من كتاب **عقيدة الكويكر وممارساته** مساء الخميس؛ وهكذا دواليك. وهي مرحلة غامضة - هل هي جزء من العبادة، أم منفصلة عنها؟ وترى هذا الغموض منعكساً على عدم اليقين المتجلي عند المشاركين: هل يمكن الوقوف والانصراف، وتجاذب أطراف الحديث، والمقاطعة؟ تختتم الملاحظات بعد أن يطلب من الأصدقاء تقديم معلومات حول هذا اللقاء أو ذاك، ثم ينجرف المشاركون إلى مكان واسع حيث الاتجاه إلى البوفيه لتناول الشاي، ثم تأتي جولة أخرى من التمشية والحديث، على الرغم من أنها أقل اهتياجاً من جولة قبل اللقاء. تبدأ محادثات من جديد أو تواصل ما توقفت عنده الأسبوع الماضي. تأتي التعليقات فيما يتعلق بالعبادة التي انتهوا منها من فورهم: هناك تذكير للأصدقاء في كتاب القواعد السلوكية بضرورة تقبل العظة حتى لو فشلت في «التحدث عن ظروف المرء»، وعندما يغادر المشاركون غرفة اللقاء يعودون إلى المحادثات التي بدؤوها قبل الاجتماع، وقد يفكر بعضهم في

اللقاء الذي اختتم - يقيّم الكويكرز لقاء العبادة ككل وأيضاً العظة الفردية. وفي بعض الأحيان يقدمون التهنئة لمن قدم العظة، على طريقة السرد أو مضمونها. ومن وقت إلى آخر، قد ينتقده أحدهم بلباقة لتحدثه بسرعة مبالغة، أو لفترة طويلة، أو في موضوع غير ملائم.

وعلى الرغم من أن ترنر (Turner, 1969)، وكذلك ليتش (Leach, 1977)، ودوغلاس (Douglas, 1966)، قد غازلوا البنيوية الفرنسية عند كلاود ليفي شتراوس (Claude Lévi-Strauss) (في مرجعيه ١٩٦٧؛ و١٩٧٣، مثلاً)، فإن النموذج الذي شاركونا إياه كان مختلفاً تماماً عن نموذجه، مائلين نحو الإمبريقية والواقعية؛ إذ يركز ليفي شتراوس انتباهه على نتائج نموذج توظيف العقل البشري، أي بوصفه مشغلاً ثنائياً: وسيلة تبني العالم في ثنائية متناقضة - طبيعة/ ثقافة، ذكر/ أنثى، يمين/ يسار، فوق/ تحت نيء/ مطهي، إلى غير ذلك. وإضفاء التناظر على هذه الأزواج عند البنيويين هي الوسيلة الأكثر أهمية التي يضفي بها البشر معنى على العالم ومكانهم فيه. ويعرف ترنر، على سبيل المثال، التعارض المتمثل في البنية/ البنية المضادة في ضوء ثلاثة وعشرين تقابلاً مناظراً لبعضها بعضاً - وهي نظرية تبدو ناجعة مع طقس الكويكر، الذي يمثل هنا مثالاً جيداً جداً عن «البنية المضادة» أو الدخول في الطقس.

كذلك يستعين بلوتش (Bloch, 1992) بكثافة بفان غينيب في تطوير عمل مبكر حول طقس الختان عند شعب المرينا (Merina) في مدغشقر. ويحاجج بلوتش هنا، مثل: فرويد (Freud, 1946 [1913])، وجيرار (Girard, 1977)، ربما في هذا السياق فحسب، في أنّ العنف هو السبب الأساسي لكل شيء والمحفز المباشر لكثير من الطقوس. واعتقد فان غينيب، اعتماداً على الظروف، بأن مرحلة واحدة يمكن أن ترجح كفتها على المرحلتين الأخريين، ويلفت بلوتش انتباهنا على غير العادة، إلى المرحلة الثالثة - الإدماج. ويشير في هذا السياق، بعبقرية إلى أنه في أثناء مرحلة المدخل التي تجرى في طقس ما، ينحي الفرد جانباً حيويته المعتادة، بغرض استيعاب ما هو استثنائي، وخارق للطبيعة من الحيوية التي تولدها الطقوس. فهي هنا مدركة على أنها «حيوية منتزعة» مأخوذة من كائنات خارج المجتمع الإنساني. وأثناء المرحلة النهائية من الطقوس يتحرك المشارك من «الجماعة» إلى «المجتمع»

وفق اصطلاح ترنر، لكنه يعود أكثر قوة وتمكيناً بفعل الحيوية الخارقة للقدرة البشرية التي نالها أثناء الطقس. وغالباً ما تكون هذه العودة متميزة بالعنف، أو إذا توخّينا الدقة أكثر، «عنف ارتدادي» (rebounding violence)، ويقدم بلوتش في هذا الصدد عدداً من الأمثلة من ثقافات متنوعة، يجب القول إن بعضها قد لُوي بطريقة أو بأخرى ليناسب نظريته. ويجادل بلوتش (Bloch, 1986; 1989) في أن تلك الطقوس تعمل على صون تراتبية المكانة في أي مجتمع (وظيفة أيديولوجية). وتبدو المحصّلة صحيحة لأنها لا تفعل سوى تعزيز رؤية عالمية كان الناس يعتنقونها مسبقاً. أضف إلى ذلك، أن «الطقوس» تعزّز فكرة أن غزو من هم أعلى العنيف (شيوخ، قساوسة، أصحاب سلطة) لمن هم أدنى هو أمر شرعي كون الأعلى هم الأقرب إلى الآلهة. وتنطبق نظرية بلوتش، وهي واحدة من نظريات كثيرة تزعم الشمولية والعمومية، على بعض الطقوس (طقوس دورة الحياة، أو طقوس التمرد) أفضل من انطباقها على طقوس أخرى (طقوس مسيحية عامة).

يقدّم ميتشيل (Mitchell, 2004) تبايناً جديداً في نظرية غينيب، واصفاً كيف يقلب المهرجان المالطي (festa Maltese) الصورة المعتادة؛ إذ بدلاً من إشراك الناس المبعدين من العالم المدنّس في العالم المقدّس قبل عودتهم مرة أخرى إلى المجتمع، يتضمّن المهرجان انتقال الشيء المقدّس (الريفييغا (reffiegha) أو التمثال المقدس) من المكان المقدس إلى العالم المدنّس قبل العودة إلى قدسيّته في مكان بقائه المعتاد. ويحاجج ميتشيل مسهباً في أن فهم المهرجان بوصفه إثباتاً عاماً لفعالية ممارسة المشاركين وجدتها هو أفضل من فهمه في ضوء نظرية بلوتش المحافظة والمبالغة في التعميم حول العنف الارتدادي (انظر أيضاً Gellner, 1999). ومن الصعب رؤية الطريقة التي يمكن بها تأطير لقاء العبادة عند الكويكرز بما يجعلها تتلاءم مع نظرية بلوتش. فقد كان أوائل الكويكرز منتمين إلى تقاليد بيوريتانية صارمة (معادية للكاثوليكية)، شملت مجددي العماد، والبروتستانت الفرنسيين (Huguenots)، وغيرهم من الجماعات المهرطقة بطريقة أو بأخرى. وممّا لا يدع مجالاً للشكّ إن البروتستانتية الراديكالية انتشرت من ألمانيا اللوثرية عبر الهجرة الجبرية للمضطهدين من السلطات المدنية والدينية، وإلى هذا الحد يمكن المحاججة في أن عقيدة الكويكرز وممارستهم كانت وليدة العنف، على الرغم من أنه قد لا يكون من نوع العنف «الارتدادي».

المقدمة الثالثة: «الطقس» بوصفه ممارسة

في السنوات الأخيرة عاد عدد من الباحثين، محررين من أوهام قيود النظرية الوظيفية، إلى نظرية الممارسة في تفسيرهم للطقس (Asad, 1993; Ortner, 1978). فتسعى كاثرين بل (Bell, 1992) لتجنب أنواع الصعوبة التي يسببها تعريف الطقس سواء بوصفه مجموعة مميزة ومختلفة جوهرياً من الأنشطة النموذجية أو بوصفه مجموعة من الصفات الموجودة إلى درجة ما في جميع الأنشطة، وذلك في الأساس بتحويل انتباهنا من الاسم «طقس» إلى الفعل «إضفاء الطابع الطقوسي» وكذلك بتبنّي إحدى مقاربات نظرية الممارسة. وتحاجج بِل في أن دراسة الطقس قد تم حصرها بسلسلة من التقسيمات الثنائية غير المفيدة، بداية من فصل الفكر عن الفعل، حيث يُفترض مساواة الطقوس بالفعل الذي يتوسط بين نظرية الطقس وممارسته ـ وتقول كاثرين هنا إن نظرية غيرتز حول الدين هي مثال أساس على هذه العملية. وتلفت أيضاً انتباهنا هنا على نحو مفيد إلى الطرائق المختلفة التي تؤثر بها صفة الطقوس نفسها في منهجية المحلل وتشرعها. فما يحدث هو أن تصوير الباحث للطقس يكون ببساطة أداة للمنهجية التي يتبناها، وهو ما يسفر عن إنتاج خطاب لا يخدم سوى في مجرد تأكيد الافتراضات المتصورة سلفاً عند الباحث. وحقيقة أن الطقس يمكن أن يتغير «في كل جانب منه من موقف إلى آخر» تقود كاثرين إلى أن تحاجج في أنه بإمكاننا، من منظور نظرية الممارسة، ألا نقول سوى أنها تنطوي على عملية إضفاء الطابع الطقوسي: أي طريقة القيام بالفعل تميز نفسها عن طرائق أخرى وذلك بالطريقة نفسها التي تفعل بها ما تفعل» (Bell, 1997: 81). ونراها هنا تدخل مفهوم «العادة» مستعيرة إياه من بورديو، للتشديد بذلك على الصفة المجسدة لإضفاء الطابع الطقوسي، وتكوين فضاء خاص جزئياً للطقوس من خلال الأداء الحركي للمشاركين (في حالة الكويكرز من خلال ثباتهم في المكان نفسه). وتجادل كاثرين في أن الطقس هو طقس بفضل نية المشاركين وضع ممارسة بعينها في إطاره. أمّا في نظر المراقب، فإن الفعل الطقوسي قد يبدو مثل فعل «لاطقوسي»؛ ما يميز الطقوس عن اللاطقوس هو موقف المشاركين. وهي هنا تتصور، مثل بورديو، عملية مبنية وفي الوقت نفسه بنّاءة، وفي الغالب غير واعية. وعلى طريقة باركن (Parkin, 1992) تؤكد كاثرين هذه الجوانب المكانية للطقس.

استغرقت هذه القضية وقتاً طويلاً إلى حد ما عند لندساي جونز (Jones, 2000) الذي يشدد على وجود علاقة ديالكتيكية بين المكان والطقس، مقدّماً مصطلح «الحدث الطقوسي المعماري» بغية التحديد الصحيح للطقوس ووصفها. وتجبر نظرية الممارسة الباحث على أن يصبّ تركيزه بطريقة أكثر مباشرة على ما يفعله الناس وكيف يفعلونه؛ فهي تهدم ميل الدارسين إلى إلزام أنفسهم بأفكار أولوية معينة حول الطقوس. وعلى الرغم من ذلك، فإن نظرية كاثرين بل حول إضفاء الطابع الطقوسي، مثل نظرية بورديو حول العادة، يهددها خطر الوقوع في شرك مختلف ـ خطر الحتمية (determinism)؛ إذ إنها تلمح إلى أن المشاركين يستوعبون نوعاً من عادة طقوسية تؤلف منظومات واستراتيجيات لاشعورية تتحول إلى الشعور بأنها طبيعية تماماً بعد تكرارها، ولا تتطلب أي تفسير، أو تبرير، أو تشريع. فكيف إذاً يمكن للطقوس أن تتغير وتتطور؟ أين الفعالية الإنسانية هنا؟ هل يمكن أن يكون المشاركون غير متفاعلين تماماً في ممارستهم ـ حتى ممارستهم الطقوسية؟

في تناقض شديد مع الكنيسة الأبرشية الإنجيلية التي تعلو الأبراج مكان اجتماع العبادة فيها، نجد الأخيرة لا تحتوي على برج عاديّ ولا مستدق، ولا زخارف معمارية، ولا أجراس، ولا أيقونات للقديسين، ولا نوافذ زجاجية ملوّنة. ولعل القرب اللصيق للمبنيين يدعو المرء إلى المقارنة بين التقليدين أو نوعي الطقوس. فكل هيكل يؤدي دوراً مقابل الآخر ـ أي تتحدد هوية كل منهما جزئياً بهوية الآخر: فمنزل اللقاء هو ببساطة الصورة المغايرة لما عليه الكنيسة الأبرشية؛ ففي حين قد يصح وصف مبنى الكويكرز بصورة سليمة على أنه بسيط، بالروح البروتستانتية، فإن الكنيسة الأبرشية ذات الزخارف القوطية الجديدة تضع المبنى في صنف فني آخر تماماً. ويوضح جونز ببساطة كيف أن المحيط المكاني الملائم للطقوس يمكن ـ في حال دمجه في الطقوس نفسها ـ أن يكون هو الحدث الطقوسي المعماري. وعلى أية حال، ثمة جانب مكاني للطقوس حيث يمكن أن يكون مكان المشارك وتوجهه مهماً بشكل حرج ـ الحج، على سبيل المثال ـ حيث تتضمن الطقوس انتقالاً من مكان إلى آخر.

في تحليلهما لطقوس عبادة البوجا (puja) في الديانة الجاينية (Jain) يحاول همفري وليدلو (Humphrey and Laidlaw, 1994)، على طريقة كاثرين بِل

تجنب إشكاليات تعريف الطقوس سواء في ضوء المناسبات الخاصة أو بوصفها خصائص مميزة لجميع الأحداث، ومثل بِل أيضاً تراهما يفضلان التحدث عن «إضفاء الطابع الطقوسي». لكنهما يتجنبان فرصة تطوير فكرتها عن ممارسة الطقوس، محاججين في أن الفكر والفعل ليسا في حاجة إلى أن يكونا منفصلين ـ وأن الفعل، كما يؤكدان، ينطوي بالضرورة على غرض ما. وتعد حجتهما في مجملها عبقرية، على الرغم من أن النقطة المركزية عندهما، بسيطة ومثيرة للخلاف في آن واحد: التحول المحوري الذي يؤثر فيه إضفاء الطابع الطقوسي هو قطع الرابط بين نيات المشاركين في الطقس وهوية الأفعال التي يؤدونها. ففي الحياة اليومية يُعتبر قول شيء لا يقصده المرء خطأ من الأخطاء ـ ولكن أداء الطقوس يمكن أن يكون أي شيء ما عدا أنه خطأ؛ فإحدى الخصائص الرئيسة للطقس هي الإزاحة المستمرة للمعنى القصدي، ومن ثَم، فإن الطقس هو نوع من الفعل. ومثلهما مثل ستال، يقترح الباحثان أن الطقس لا يتضمن معنى جوهرياً، لكنه (على عكس ما رأت بِل) قابل للإدراك. ويبدو أنهما غير مهتمين بالتقسيمات الثنائية، ويشيران إلى أن النمطين القطبيين للطقس هما طقوس العبادة العامة (مثل البوجا والقربان المقدس) حيث يكون السؤال الرئيس المثار معه هو «هل فعلناها بالطريقة الصحيحة؟» وإلى الأداء (مثل طقوس الانضمام، وطقوس الشامانية) حيث السؤال الرئيس هو «هل نجحت؟» وتعتمد درجة إضفاء الطابع الطقوسي على درجة الشعور بالأفعال المنصوص عليها. وبهذا المعنى، فإن البوجا، مثلما يشير الباحثان، هي النموذج الأساس الأوّلي، أو الصورة النموذجية الأصلية للطقوس؛ إذ إنها تتألف كاملة في صورتها الأولية البدائية من عدد من الأفعال المنصوص عليها، ومن ثم يتوقف الأمر على الأفعال وليس على تسلسلها في تركيز المشاركين وانتباههم. وهو ما يبدو، على الرغم من ذلك، تعميماً متسرعاً، ولا ينطبق بالطبع على جميع الطقوس. ويواصل الباحثان في ذلك ليحاججا في أن الطقس لا يعتمد على المعتقدات أو الأفكار أو القيم وأنه يتحدد عادة بالتزام المشاركين به، أو «قبولهم» له. وحقيقة أنّ الباحثين يصرّون على وجود معنى للطقس هي محصلة سؤال المشاركين «ماذا يعني هذا؟» وهي تسفر، مثلما لاحظ لويس (Lewis, 1980) وآخرون، عن مذهب فكري مغلوط. إن الطقس نوع خاص من الفعل، وليس نوعاً من الاعتقاد، وبينما يتفق همفري وليدلو على أن حركة

الجسم وتوجهه غالباً ما تكون عنصراً مهماً في إضفاء الطابع الطقوسي، فإنهما لا يبالغان في هذا مثلما فعلت بِل أو باركن، بل نراهما يناقشان الأمر بطريقة أبعد من ذلك محاججين في أن أفعال الطقس تتميز تماماً عن المشاركين؛ واقع الأمر إنهما يظنان بأنها أشياء طبيعية، تماماً مثل الأشجار أو السلاحف، أو النحل أو الصخور. فالتفسير الفردي مقيد بجوهرية كل فعل طقوسي أو حقيقته، والأفعال الطقوسية هي نماذج أصلية لأنها من الناحية الأنطولوجية، والتاريخية سابقة على أداء الفاعلين الخاص لها. ربما تكون الطقوس مقامة لأغراض اجتماعية، وهو ما يمكن رؤيته بوصفه «نماذج ثقافية»، وهذه الأغراض تسهم في شكل الطقس. ويتفق الباحثان على أنه حتى في حالة أن الطقوس غير مكتوبة بقواعد قانونية بدقة كافية، مثلما هي الحال في البوجا في الديانة الجاينية وعبادة الكويكرز، فإنها يمكن أن تسفر عن «إجماع متولد ذاتياً وعضويّاً». وبينما يحوي الكتاب قدراً كبيراً من التفصيل الإثنوغرافي المرعي فيما يتعلق بطقوس البوجا، فلا بد من أن يكون ثمة خطورة في التعميم المنطلق من حالة واحدة. ولكن هل يمكن الاطمئنان من خلال هذا الدليل المحدود إلى الزعم بأن البوجا الجاينية هي الطقس النموذجي؟ علماً بأنها مختلفة اختلافاً مهماً وبوضوح عن كثير من الطقوس الأخرى، على سبيل المثال، ثمة طقوس (صلاة المسلمين، على سبيل المثال) يؤكد فيها المشاركون تسلسل عناصر الطقس. وفي حالة عبادة الكويكرز، فإن رد فعل المشاركين المتطرف إنما يؤكد أن بعض عناصر الطقس على الأقل منفذة عن وعي، حتى لو كانت العناصر الباقية تحدث بلا وعي أو بحكم العادة.

خلاصات

على الرغم من سهولته أو بساطته الواضحة، فإن طقس الكويكرز عرضة للتفسير بأكثر من شكل، سواء بواسطة المشاركين فيه أو الباحثين فيه. وأحد أسباب تعددية معناه هو ميل مفسّري الطقس إلى تجاوز أنفسهم عبر محاولة إنتاج نظريات عامة قائمة على عملهم الميداني وهم في خضم هذا يغفلون في أغلب الأحيان خصوصية الأفعال والأحداث وأنواع التجربة التي يصفونها. وسوف أدافع هنا في المقابل عن تحذير ساقه غيرتز (Geertz)؛

إذ يمكن المحاججة في أنه لا يزال هناك تشوش مفاهيمي يحيط بالطقس الذي من الأرجح أن يبقى موجوداً بقوة في المستقبل. وهذا ليس بالضرورة شيئاً سيئاً، بل في واقع الأمر قد نجد من يحاجج في أنه من المفيد أن يظل المصطلح مفتقداً الدقة، وأننا لسنا مرتبكين إلا في قلقنا من الوصول إلى مستوى غير ملائم من الدقة سواء في تعريف الطقس أو فهمه. ومثل مصطلحات علمية اجتماعية أخرى (لنفكر مثلاً في «الجماعة» (community)، أو «الطبقة» (class)، أو ما هو أقرب من موضوع الطقوس «الدين»)، قد شكّل الطقس عائقاً أكثر منه عوناً في فهم ظواهر اجتماعية معينة. ومن ناحية أخرى، فإنّ إلصاق تعريف واحد أحادي فريد من المحتمل أن يخنق إمكانية المقارنة التي في حال خوضها في هذه الظروف، سيكون من الأرجح أن يشكّل المحلل مجالاً واسعاً من الظواهر الاجتماعية بغية جعلها ملائمة مع النظرية. والشيء المكافئ الذي يجب تجنبه هو إغراء التعميم من مجرد حالة واحدة ـ إن تعريفاً واسعاً شاملاً محاولاً تفسير كل شيء سينتهي بعدم تفسيره لشيء. والاستراتيجية البديلة هنا هي رؤية الطقس من منظورات متنوعة ما دام ذلك في حدود المعقول، متضمناً تلك المنظورات التي يقدّمها المشاركون أنفسهم. فقد حاجج عدد من الدارسين في أنه من غير الضروري أن نكون مقيدين بتطبيق شرح واحد أو تفسير على أي طقس خاص. وفي دراستها النموذجية على التشيسونغو (Chisungu)، طقس انضمام فتيات البيمبا (Bemba)، توضح ريتشاردز (Richards, 1956)، المستويات المختلفة من التحليل التي يمكن تطبيقها على أي طقس. وهذه المستويات ليست موجودة بين محللين أكاديميين متنوعين فقط، بل بين المحللين والمتخصصين في الطقس وعامة المشاركين أيضاً. ولا يوجد سبب إبستيمولوجي لضرورة ترتيب هذه المستويات من التحليل في مراتب وفقاً لقيمة الحقيقة ـ حتى لو كان ذلك ممكناً: فكل منها صالح بصفتها تفسيرات مبنية على معلومات، وعلى الرغم من ذلك تكاد تكون هذه المقاربة خالية من المشكلات. والواضح في هذا الأمر أن النظريات لا تشترك دائماً في الأصل الأنطولوجي أو الإبستيمولوجي أو المنهجي نفسه. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ إخضاع الحياة الاجتماعية لمثل هذا النوع من التدقيق يحمل فوائد عديدة. وعلى هذا النحو، فإن من يتحدَّى الثقة المفرطة عند التعميميين والثقة الناقصة عند المخصصين، هو مثل من يولي اهتماماً خاصاً لموقع الفعالية متجنباً الوقوع في أمرين أحلاهما مر هما الجوهرانية والحتمية.

نحن نستمتع حالياً بشيء من العصر الذهبي في دراسات الطقس، وهو أمر يتطلب في حد ذاته تحقيقاً ـ كيفية ارتباطها مثلاً بكمية الطقس ونوعيته. ما قد يبدو للوهلة الأولى، مجرد مزيج من ظواهر اجتماعية مختلفة في الأساس يظهر ما سماه فيتغنشتاين (Wittgenstein, 1958) «تشابهاً عائليّاً»، وقد وُصف الطقس وتم تحليله بعناد استثنائي، لماذا؟ لأنه يعبر عن فهمنا لمفاهيم سوسيولوجية رئيسة من عينة التنشئة الاجتماعية والزمان والمكان والسلطة. والحقيقة أن هناك بعض من يحاجج في أن الطقس هو مكوّن لهذه المفاهيم، وبصفته مكوّناً رئيساً من مكونات الحياة الاجتماعية فنحن مجبرون على محاولة فهمه، خاصة بناء على الأهمية المستمرة التي يؤديها الدين، بطريقة أو بأخرى، في حياتنا. وبناء على مساره الحالي فمن المحتمل أن يستمر الطقس في طرح أسئلة مثيرة ومهمة على المهتمين بالعقيدة الدينية وممارستها. وقد ظهر في السنوات الأخيرة عدد من المحاولات التخيلية والمقنعة لتطوير تفسيرات مبكرة للطقس، ومن الوارد أن تستمر مقاربة حل المشكلات هذه. ومما لا شك فيه أن الإدراك وسط الدارسين (والمشاركين) بأن الطقوس هي جزء ضروري من الحياة الدينية هو أمر صحيح الآن مثلما كان في الماضي عند ماكس ميولر (Max Müller) الذي كتب ذلك منذ مئة وخمسين سنة خلت. والشيء الضمني في هذا الفصل هو الأمل الذي يحدونا في أن نظل منفتحين على الرؤى التي ينتجها دارسون مختلفون وأنه ينبغي لنا تجنب وضع جميع البيض في سلة واحدة متماثلة، في اعتقاد خاطئ منا أننا بفعلنا هذا سنميط اللثام أخيراً عن المعنى الحقيقي للطقس، ولتكن مقاربتنا متعددة المنظورات (Collins, 2005).

المراجع

Asad, Talal (1983). "Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz." *Man* (N.S.): vol. 18, pp. 237-259.

________ (1993). *Genealogies of Religion*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Bakhtin, Mikhail (1984). *Rabelais and his World*. Bloomington, IN: University of Indiana Press.

Barth, Fredrik (1975). *Ritual and Knowledge among the Baktaman of New Guinea*. New Haven, CT: Yale University Press.

Beattie, John (1966). "Ritual and Social Change." *Man* (N.S.): vol. 1, pp. 60-74.

________ (1970). "On Understanding Ritual." in: Bryan R. Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 240-268.

Bell, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

________ (1977). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Bloch, Maurice (1979). "The Past and the Present in the Present". *Man* (N.S.): vol. 13, pp. 591-600.

________ (1986). *From Blessing to Violence*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ (1989). *Ritual, History and Power*. London: Athlone.

________ (1992). *Prey into Hunter*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Bourdieu, Pierre (1977). *Theory of an Outline of Practice*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Boyer, Pascal (1994). *The Naturalness of Religious Ideas: A Cognitive Theory of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

Britain Yearly Meeting (1995). *Quaker Faith and Practice: The Book of Discipline of the Yearly Meeting of the Religious Society of Friends (Quakers) in Britain*. London: Religious Society of Friends.

Collins, Peter (1996). ""Plaining": The Social and Cognitive Practice of Symbolization in the Religious Society of Friends." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 11, no. 3, pp. 277-288.

_______ (1998). "Quaker Worship: An Anthropological Approach." *Worship*: vol. 72, pp. 501-515.

_______ (2005). "Thirteen Ways of Looking at a Ritual." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 20, no. 3, pp. 323-342.

Dandelion, Pink (1996). *A Sociological Analysis of the Theology of Quakers*. Lampeter: Edwin Mellen Press.

Douglas, Mary (1966). *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.

Driver, Tom (1998). *Liberating Rites*. Boulder, CO: Westview Press.

Durkheim, Émile (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Allen and Unwin.

Frazer, James G. (1890). *The Golden Bough*. London: Macmillan. 2 vols.

Freud, Sigmund (1946 [1913]). *Totem and Taboo*. New York: Vintage Books.

Geertz, Clifford (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.

Gellner, David (1999). "Religion, Politics and Ritual: Remarks on Geertz and Bloch." *Social Anthropology*: vol. 7, no. 2, pp. 135-153.

Girard, René. (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore, MA: Johns Hopkins University Press.

Gluckman, Max (1963). *Order and Rebellion in Tribal Africa*. New York: Free Press.

_______ (1970). *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Basil Blackewell.

Goody, Jack (1961). "Religion and Ritual: The Definitional Problem." *British Journal of Sociology*: vol. 12, no. 2, pp. 142-164.

_______ (1977). "Against Ritual: Loosely Structured Thoughts on a Loosely Defined Topic." in: Sally Falk-Moore and Barbara H. Myerhoff (eds.). *Secular Ritual*. Amsterdam: Van Gorcum, pp. 25-35.

Handelman, Don (1999). "The Playful Seductions of Neo-Shamanic Ritual." *History of Religion*: vol. 39, pp. 65-72.

_______ and Galina Lindquist (eds.) (2004). *Ritual in its Own Right*. Oxford: Berghahn.

Horton, Robin (1968). "Neo-Tylorianism: A Sound Sense or Sinister Prejudice?." *Man* (N.S.): vols. 3-4, pp. 625-634.

_______ (1970). "African Traditional Thought and Western Science." in: Bryan R. Wilson (ed.). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, pp. 131-71.

Huizinga, Johan (1964). *Homo Ludens*. Boston, MA: Beacon Press.

Humphrey, Caroline and James Laidlaw (1994). *The Archetypal Actions of Ritual*. Oxford: Clarendon Press.

Jones, Lindsay (2000). *The Hermeneutics of Sacred Architecture*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 2 vols.

Laidlaw, James and Harvey Whitehouse (2004). *Ritual and History*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Leach, Edmund (1961). "Time and False Noses." in: Edmund Leach. *Rethinking Anthropology*. London: Athlone, 132-136.

________ (1977). *Culture and Communication*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Levi-Strauss, Claude (1967). *Structural Anthropology*. New York: Basic Books.

________ (1973). *Totemism*. Harmondsworth: Penguin.

Lewis, Gilbert (1980). *Day of Shining Red*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Malinowski, Bronislaw (1974). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Marrett, Robert R. (1914). *The Threshold of Religion*. 2nd ed. London: Methuen.

Mitchell, J. P. (2004). "Ritual Structure and Ritual Agency: "Rebounding Violence" and Maltese Festa." *Social Anthropology*: vol. 12, no. 1, pp. 57-75.

Müller, F. Max (1967 [1861]). *Lectures on the Science of Language*. New York: Scribners.

Ortner, Sherry B. (1978). *Sherpas through their Rituals*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Parkin, D. (1992). "Ritual as Spatial Direction and Bodily Division." in: Daniel de Coppet (ed.). *Understanding Rituals*. London: Routledge and Kegan Paul, pp. 11-25.

Radcliffe-Brown, Alfred R. (1964 [1922]). *The Andaman Islanders: A Study in Social Anthropology*. New York: Free Press.

Richards, Audrey I. (1956). *Chisungu: A Girls' Initiation Ceremony among the Bemba of Northern Zambia*. London: Faber and Faber.

Robertson-Smith, William (2002 [1889]). *Lectures on the Religion of the Semites*. Edison, NJ: Transaction Publishers.

Schechner, Richard (1993). *The Future of Ritual*. London: Routledge.

Schieffelin, Edward (1985). "Performance and the Cultural Construction of Reality." *American Ethnologist*: vol. 12, pp. 707-724.

Sperber, Dan (1975). *Rethinking Symbolism*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Staal, Frits (1975). "The Meaninglessness of Ritual." *Numen*: vol. 26, no. 1, pp. 2-22.

Tambiah, Stanley J. (1985). "A Performative Approach to Ritual." in: Stanley J. Tambiah. *Culture, Thought and Social Action*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 123-166.

Turner, Victor W. (1967). *The Forest of Symbols*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

________ (1969). *The Ritual Process*. Chicago, IL: Aldine de Gruyter.

________ (1974). *Dramas, Fields and Metaphors*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

________ (1982). *From Ritual to Theatre*. New York: Performance Arts Journal Publications.

________ (1984). *The Anthropology of Performance*. New York: Performance Arts Journal Publications.

Tylor, Edward B. (1871). *Primitive Culture*. New York: Harper. 2 vols.

Van Gennep, Arnold (1960 [1912]). *Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.

Whitehouse, Harvey (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford: Oxford University Press.

Wittgenstein, Ludwig (1958). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

قراءات مقترحة

Bell, Catherine (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

________ (1997). *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Bloch, Maurice (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford: Oxford University Press.

Lewis, Gilbert (1980). *Day of Shining Red*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Turner, Victor W. (1969). *The Ritual Process*. Chicago, IL: Aldine de Gruyter.

الفصل الثامن والثلاثون

الدين والإعلام

ستيوارت أم. هوفر

أثار ظهور الإعلام وتطوّره تحدياتٍ مهمّةً أمام طرائق فَهم العالم اجتماعياً؛ فبينما نميل إلى الاعتقاد بأن الإعلام هو ظاهرة تخص القرن العشرين، تأتي الدراسة العلمية التاريخية لتبين لنا أن لكثير من تيّارات الإعلام وقدراته جذوراً عميقة في الماضي، فما نعرفه اليوم بوصفه الإعلام يمكن في حقيقة الأمر أن نجد أن مصدره بصورة مفيدة ـ في حالة الغرب الصناعي على الأقل ـ يعود إلى تطوّر الطباعة المتنقّلة في أوائل العصر الحديث. والأهمية هنا أن نتأمل في حقيقة أنّ هذا لم يكن مجردَ حدثٍ تكنولوجيّ، بل كان له أيضاً خصائص اقتصادية وهيكلية وسياسية مهمة. وأهمّ من هذا وذاك، أنّ ثورة الطباعة قد أدّت إلى تطوّر صناعات الإعلام، ومراكز مستقلة للسلطة تتمتع بإمكانية التأثير في تغيير الترتيبات السياسية والاجتماعية القائمة.

كانت آثار الطباعة في الدين، كما نعلم، عميقة أيضاً؛ إذ إنها طالما ارتبطت بحركة الإصلاح الديني البروتستانتي، بالطبع، لكنها أيضاً أدت دوراً رئيساً في الإصلاح المضاد وفي التطوّر الديني اللاحق. وكانت المجموعة المتنوعة من الحركات الدينية التي أصبحت جزءاً ممّا سمّاه ناثان هاتش (Hatch, 1989) ثقافة أمريكا الشمالية الدينية «المتدمقرطة» قد اعتمدت كلها بطريقة أو بأخرى على تكنولوجيا الإعلام، كما أن الجذور الدينية لصناعة النشر العلماني الأمريكي هي جذور عميقة وواسعة الانتشار.

بناء عل ما تقدم، فإن التحليل الاجتماعي للإعلام يجب أن يضع في الاعتبار العلاقات العميقة والمعقّدة التي ظهرت في عدد من السياقات، بدءاً

من السياسة إلى الاقتصاد إلى الدين، ويجب الإقرار كذلك بالطبيعة المعقّدة لوسائل الإعلام نفسها. فقد انصبّ تركيز سوسيولوجيا الإعلام عموماً على ثلاثة مجالات رئيسة يرتبط بعضها ببعض: مؤسسات الإعلام، ومضمونه، وتأثيراته؛ إذ إنه منذ أواسط القرن العشرين فصاعداً جرّبت العلوم الاجتماعية عدداً من المقاربات لتفسير الإعلام. وما يكرّس اليوم من حقل معرفي أكاديمي للإعلام يضرب بجذور متنوعة ويوصف ويفهم بطرائق مختلفة بوصفه «اتصالات جماهيرية»، و«سوسيولوجيا إعلامية»، و«سيكولوجيا إعلامية»، والأكثر شيوعاً اليوم هو «الدراسات الإعلامية». وهذا الحقل أو التخصص المعرفي يدين بالكثير لأصوله التي نشأت في العلوم الاجتماعية من سوسيولوجيا وسيكولوجيا وأنثروبولوجيا، كما يدين بالكثير اليوم للاختمار المتزايد بين التخصصات المعرفية المختلفة.

كذلك لا بدّ للتحليل الاجتماعي من أن يضع في الاعتبار السمات الأساسية للوسائل الإعلامية. **أولاً**: في حين أن التكنولوجيات ليست حتمية بصورة لازمة أو موحدة، فإنّ وسائل الإعلام هي في الأساس تكنولوجية في أصلها، ويؤدي التغيّر التكنولوجي دوراً مهمّاً في تقدمها وتطورها. **ثانياً**: إنّ وسائل الإعلام قائمة في مؤسسات رئيسة معقدة ذات تراتبيات ممتدة وتباينات في الدور والمهمة. **ثالثاً**: تعد وسائل الإعلام قوى اقتصادية مهمة ومتنامية على نطاق واسع بوصفها هياكل وصناعات. **رابعاً**: أن موقع وسائل الإعلام الاقتصادي ما زال يمدها بنوع من الاستقلالية فيما يتعلق بمؤسسات اجتماعية أخرى، ومجموعة ملازمة من التبعات الأيديولوجية والسياسية المحتملة. **خامساً**: إن وسائل الإعلام بالضرورة عابرة للمواقع المحلية؛ فهي قد تقوم على أساس محلي لكنها في الوقت نفسه يمكن أن تتحرّك إلى ما وراء المحلي، ونحن نفهمها اليوم كونها يعبّر عنها على نطاق واسع في عمليات تأخذ مسمّى «العولمة» الذي لا يخلو من الإشكالية.

مع بداية تأمل العلماء الاجتماعيين في وسائل الإعلام بطريقة أكثر جوهرية في أواسط القرن العشرين، بدأت مجموعة أفكار مسلّم بها حول الإعلام وتطبيقاته بالظهور، ركز معظمها على آثار وسائل الإعلام، ودان بالكثير إلى المدرسة الوضعية الاجتماعية والإمبريقية التي سيطرت على العلوم الاجتماعية في ذلك العصر. وثمة منطق ضمني صامت وراء فكرة أن دراسة

الإعلام ينبغي أن تدور حول «آثاره» القابلة للقياس. وبغرض التبسيط، يمكن القول إننا قد نشأنا اجتماعياً منذ وقت بعيد على التفكير في أنفسنا بصفتنا ذرائعيين تواصليين. فمن الشائع أن نفكر في الاتصالات بوصفها شيئاً يتضمّن نيّات، وتوجّهات، وأسباب، وتأثيرات، بل الأكثر شيوعاً أن نفترض أن الاتصالات ما بين الشخصية تدور كلها حول نيات وتأثيرات، ومن ثم فإنّ الاتصالات الجماهيرية يجب أن تكون هكذا ولكن على مستوى أكبر. وإذا كان بمقدورنا أن نقصد توصيل أفكار لا لبس فيها في السياقات الشخصية، فإن الإعلام بدوره يمكن أن يبعث «رسائل»، ويبقى السؤال الوحيد هو إذا كانت هذه الرسائل قد «تم تلقيها» بتأثير فعال أم لا. فضلاً عن ذلك ـ والمسألة الأكثر أهمية في اعتباراتنا هنا ـ إن هذه التأثيرات يمكن قياسها بوضوح لا لبس فيه بواسطة تقنيات موضوعية وكمية ناشئة في العلوم الاجتماعية.

بدأ هذا النموذج المتلقى من الإعلام في الخضوع للفحص الدقيق الجاد في الجزء الأخير من القرن العشرين. وكان لهذا الاختمار مصدران: **الأول**، مع تقدّم القياس الاجتماعي لتأثيرات الإعلام، أصبح من الواضح أنّ هناك عدداً من الظواهر الإعلامية لم يكن ممكناً أخذها في الاعتبار بهذه الطريقة. **الثاني**: والأكثر أهمية، الاختمار الفكري الناشئ في التخصصات المعرفية المحيطة بالإعلام، من بينها اللسانيات، واللغات، والأنثروبولوجيا، والسوسيولوجيا (بوتيرة متزايدة)، وهو ما أدّى إلى إعادة التفكير في بعض الأفكار الأساسية حول طريقة النظر إلى الإعلام. وأحد التجليات المحورية لهذه الخطوة من إعادة التفكير ما كان له تبعات مهمة على القياس الاجتماعي للإعلام المرتبط بالدين. وفي مقالته «طقوس إعلامية» (Media Rituals) وضع جيمس كاري (Carey, 1989) خطوط التمييز بين ما سمّاه «إرسال» ورؤية «طقوسية» للاتصالات الجماهيرية.

ربما قصد كاري مجرد إثارة أسئلة مهمة حول النماذج التي كانت تجري في ظلّها الأبحاث الإعلامية في ذاك الوقت، لكنه، في نظر كثيرين، فتح الباب لطريقة جديدة وموسعة للنظر في مسألة الطقوس، وفيما يتجاوزها، أي الدين. وقد كان هذا تحوّلاً مهمّاً بالنسبة إلى ما كان موجوداً، في ذاك الوقت، من نقص في الاهتمام بالدين من قبل دارسين متخصّصين في

الإعلام. وقد كانت هناك أسباب عديدة لعدم اهتمام الباحثين النسبي بهذا، وربما يكون أهم هذه الأسباب الافتراض الأساسي لقراءة غير دقيقة لنظريات العلمنة (Hoover and Venturelli, 1996). ومن المرجّح أيضاً أن يكون كثير من الباحثين قد رأوا في حقل دراسة الدين من التعقيد والدقة والارتباط بقضايا تتجاوز العقلانية، ما يجعله خارج مجال القياس التجريبي. وكان الافتراض هنا أن الدين بوصفه قطاعاً متراجعاً من قطاعات الحياة الاجتماعية والثقافية، فمن غير الممكن أن يكون سمة مهمة من سمات التطور الإعلامي. وحقيقة الأمر، أنه كان من السهل الخلط بين تراجع الدين المؤسسي والرسمي، الذي بدأت ملامحه في الظهور أواسط القرن العشرين وبين تراجع الدين نفسه. وفي هذا الصدد، لم تكن حقول دراسات الإعلام والاتصال فريدة وسط العلوم الاجتماعية، وكان هذا الافتراض حول الدين هو أكثر افتراض تعرض لمواجهة مباشرة من حالة الثبات والديمومة التي بدا عليها الدين أواخر القرن، فضلاً عن حضوره المتزايد في الثقافة الشعبية والعامة. كذلك كان للنموذج الذي ظهر مؤخراً بوصفه «نموذجاً جديداً» للدراسات الدينية (Warner, 1993) أن يسلّط ضوءاً جديداً على دراسة الدين الأكاديمية، وهو ما تزامن مع إدراك أكاديمي أوسع بأن هناك كثيراً ممّا يجب فهمه حول الدين المعاصر والتطور الديني. وفي الوقت نفسه، كان بعض الباحثين في الإعلام قد بدؤوا بالمحاجة في أن الإعلام وعمليات التوسط الحديثة تمثّل سياقاً متزايد الأهمية لهذا التغيّر الديني.

مالت الدراسة البحثية حول الإعلام والدين إلى الاعتراف بتمييز مهم: بين وجهين رئيسين من الثقافة العامة للتوسط الإعلامي، والصحافة، والترفيه. وقد انصبّ تركيز دراسات مبكرة مهمّة للدين والإعلام على الأخبار والصحافيين والجماهير المهتمة بمتابعة الأخبار. وتشمل الأعمال البارزة في هذا السياق أعمال حول تدين المهنة الصحافية (Buddenbaum, 1988)، والمراسلين الذي يغطون ما يتعلق بالدين (Buddenbaum, 1986; Dart and Allen, 1993; Hoover, 1998; Schmalzbaur, 2002; Lichter [et al.], 1986). وشملت الأسئلة المهمة هنا ما إذا كانت أفكار المراسلين الخاصة ترتبط بطريقة تصوير الدين أمام الجماهير المتابعة للأخبار، وتبعات ذلك على الفهم العام للدين. وقد ركزت أعمال أكثر جِدة على مخرجات صحافية بوصفها مكوناً من مكوّنات

الثقافات الدينية الناشئة ومن ثَم شككت في دور الصحافة والصحافيين في تشريع السلطة الدينية وامتيازاتها (Silk, 1995; McCloud, 2004; Badaracco, 2004; Stout and Buddenbaum, 1996).

ومن ثَم، افترضت الأعمال التي صدرت حول الصحافة الدينية وجود علاقة وظيفية مؤكّدة بين الممارسة الإعلامية وتكوين المؤسسات والممارسات الدينية. ومجاراة للتقاليد الصحافية الأنجلوأمريكية، فقد نظر هذا العمل في الطريقة التي تكونت بها الجماهير المثقفة وتشكلت بفعل الممارسات الإعلامية التي مهمتها المفترضة هي توفير المعلومات، وهو ما أبرز الإشكاليات التي ينطوي عليها هذا المجال. ومالت الخطابات البحثية المختصة والعامة حول الإعلام إلى رسم خط واضح بين ممارسة الصحافة المغرضة المفترضة والعالم الذي يبدو أكثر تفاهة للإعلام الترفيهي. ومع استثناء الأدب المذهل الذي ركز على الآثار الاجتماعية لتلفزيون الأطفال، كان الميل إلى دراسة الإعلام غير الإخباري متّجهاً أكثر نحو دراسته بوصفه صورة أقل من الممارسة الإعلامية. وقد كانت هذه الكالفينية الضمنية ناشطة على نحو خاص فيما يتعلق بمسائل الدين، حيث كان من السهل افتراض وجود هوة بين الإعلام والمثل المعيارية عند «المتدينين».

كان هذا التمييز أكثر حضوراً بسبب ظواهر معينة دون أخرى أدت إلى ظهور دراسة الإعلام والدين: التبشير التلفزيوني (televangelism). وظلّ الدين لمدة طويلة سمة من سمات البث الأمريكي، وكانت البرامج الدينية من بين أولى البرامج التي ظهرت في الأيام الأولى للمذياع، وعلى مدار القرن العشرين، أصبح مجاز «الواعظ الإذاعي» ملمحاً معيارياً للثقافة الأمريكية. ومع ظهور التلفزيون التجاري في الخمسينيات، نزح الدين أيضاً إليه، ونشرت آنذاك أول دراسة بارزة عن الدين والإعلام الإلكتروني (Parker, Barry, and Smythe, 1955). غير أن العلاقة بين الإعلام الرسمي السائد والدين ظلت تمثل إشكالية ومثار خلاف بعض الشيء، إلى أن أصاب هذه العلاقة تغيراً تاماً إبان السبعينيات أفضى إلى تفجر الانتباه إلى الدين والإعلام. كان هذا التغير يتعلق بالابتكار التكنولوجي: تطوير البث بالقمر الصناعي وتوزيع برامج باستخدامه على الصناعة التلفزيونية المتنامية. وهذا ما وفر الفرصة لظهور سلسلة من «الشبكات» التلفزيونية

ذات الأساس الديني، والتي كان أبرزها (والأطول عمراً) برنامج بات روبرتسون (Pat Robertson) «نادي السبعمئة» (700 Club).

تحركت نتائج هذا التطور في عدة اتجاهات، وانتاب المؤسسات الدينية قلقاً من التنافس الذي قد يثيره «الدين الإعلامي» مع «الدين التقليدي»، متضمناً ذلك صراعاً محتملاً على الموارد المالية. ومن ثَم ظهرت تعبيرات عن أنواع أكثر دقة من القلق والاهتمام، وبحكم أن أغلبية هذه «الخدمات الدينية التلفزيونية» كانت تعود إلى الحركات الإنجيلية والخمسينية والمحافظة، فقد أصبحت الفرصة مؤاتية لأن تأتي في جانب الدين الأمريكي المحافظ (Hadden and Swann, 1981; Schultze, 1990). وقد ظهرت التبعات السياسية المحتملة لهذا التطور بعد ذلك بزمن غير طويل، لكنه أصبح عنصراً مهماً في الاجتياح الإنجيلي للسياسة الأمريكية في العقود الأخيرة من القرن العشرين (Hadden and Shupe, 1988; Hunter, 1992).

اهتم التحليل الاجتماعي للإعلام والدين بعدد من القضايا المحيطة بهذه الخدمات الدينية، وبحثت الدراسات المؤسسية تاريخها ومصادرها وبنيتها (Horsfield, 1984; Bruce, 1990; Frankl, 1987). وقد وجدت الأبحاث التي أجريت حول آثارها في الجماهير أن بعض القلق المبكر كان في غير موضعه، حيث تكمن أهمية الإعلام في قدرته على بناء الهوية والتماسك بين من هم ملتزمون فعلياً بأكثر تأثيرات الإعلام أهمية (Hoover, 1988; Gerbner [et al.], 1986). وركزت دراسات أحدث على المعاني الثقافية للبث الديني، محددة إياه بوصفه عنصراً مهمّاً في بناء الوعي الديني المعاصر (Mitchell, 1999; Hangen, 2002; Peck, 1993). وقد تصدى أحد الأعمال التاريخية الحديثة للبثّ الديني في سياق البث العام السائد (Rosenthal, 2002).

على الرغم من ذلك، استمرّ التحليل الاجتماعي للتبشير التلفزيوني عموماً في مخاطبة مفهوم «خطّ واضح» قائم بين الإعلام والدين. وتماشياً مع الرؤية الدوركايمية للدين بوصفه مصدراً توليدياً وموثوقاً ومتجذّراً بأصالة من مصادر المجتمع، كان من السهل افتراض أن الإعلام، في صورة التكنولوجيات والمؤسسات، من شأنه أن يعمل على مستوى بعيد بعض الشيء عن التضامن الآلي، وأنّ الطريقة الواجب النظر بها إلى الإعلام

يفترض أن تكون في ضوء «التهديدات» أو على الأقل «التأثيرات» المتوقعة في الدين. وجزء من هذا العمل (راجع مثلاً: Hoover, 1988; Peck, 1993) بدأ في التشكيك في هذه الفكرة المتلقّاة؛ ولكن مع تلاشي التبشير التلفزيوني بعض الشيء كاهتمام عام، استمر العمل على الإعلام والدين في المضي قُدماً.

أدت مقالة كاري حول الطقوس دوراً مهمّاً في تقويض الافتراضات البسيطة حول العلاقات بين الإعلام والدين. وبالنسبة إلى كثيرين أتاحت إمكانية رؤية الإعلام والعملية التي يمكن تسميتها «توسطاً» بطريقة جديدة: بوصفها مصدراً أو مركزاً للممارسة أو الرؤية الدينية. وهذا ما يتميز بعض الشيء عن مزاعم أخرى من قبيل ما قدّمه ماكلوهان (McLuhan)، الذي يضع الإعلام في مركز التحوّل الذي طرأ على طرائق المشاهدة والمعرفة. أضف إلى ذلك، إن الإدراك البحثي الذي ظهر آنذاك يعد إدراكاً اجتماعياً إلى حد كبير في توجهه، واستخدام النظرية الاجتماعية والمنهجيات الاجتماعية في بحث الدين في سياقات ـ خاصة سياقات تتوسطها وسائل الإعلام ـ خارج حدود التقاليد والبنية المؤسسية. وقد شارك هذا العمل بأفكار في حقول دراسية مثل سوسيولوجيا افتراض أن «الإعلام» و«التوسّط الإعلامي» يمتدّ إلى ما وراء حدود الصناعات الإعلامية إلى الحيّز الكلي للممارسات الثقافية المتحولة إلى سلع، التي تركز على الحيز الإعلامي (Ritzer, 1996; Giddens, 1991; Gergen, 1991).

لقد انتقل العمل المعاصر حول الإعلام والدين إلى ما وراء مسائل الأداتية (instrumentalism) (الطرائق التي قد يؤثر بها الإعلام في الدين أو يتأثر به) لتصل إلى مسائل الدور الذي قد يؤديه الإعلام و«التوسط الإعلامي» في صميم البناء، أو إعادة البناء أو الصيانة أو تراجع عدد من الممارسات المؤسسية والجماعية والفردية والتفاعلية التي قد نصطلح عليها بمسمّى «الدين». ولعلّ القيمة الذاتية لهذا التحوّل الذي تضمّنه كذلك عمل جيمس كاري في أول مراحل نموه وغيره (راجع: Rothenbuhler, 1993; Couldry, 2003; Rothenbuhler and Coman, 2005) هو المفهوم الذي يفيد بأن الإعلام قد يدّعي دوراً في صميم الثقافة، بوصفها موقعاً لكل من الطقوس الكبرى والصغرى لما سمّاه روبرت بيلا ذات يوم «ديناً مدنيّاً» (Bellah, 1992). وتتعدّد الأسباب

هنا لأن نرى هذا الدور للإعلام في تلك الأشياء من عينة إحياء ذكرى اغتيال كينيدي (Zelizer, 1993)، وموت الأميرة ديانا، وتجربة هجمات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر وما أعقبها من تداعيات (Zelizer and Allen, 2002; Hoover, 2006).

غير أن نطاق الطرائق التي ينخرط بها الإعلام في سوسيولوجيا الدين المعاصرة ليس مقتصراً على الصحافة، أو الطقوس الاجتماعية والثقافية الكبرى والصغرى أو على الطرائق الني ترتبط بها وسائل الإعلام ارتباطاً أداتياً بعمليات وممارسات دينية أوسع. ومثلما أشرنا في البداية، فإنّ الحيز الكلي الواسع لإعلام الترفيه وما يتمتع به من تنوّع هائل من مصادر، وقنوات، ومظاهر، وكذلك ارتباطه الداخلي بالثقافة التجارية والسلعية، يمتلك القدرة على تدعيم وتشجيع تطوّر صور دينية جديدة وأخرى معاد بناؤها.

أمّا فيما يتعلّق بدارسي الإعلام ممّن ينظرون في الدين، فقد ازداد تركيز العمل في المجال الثالث من تحليل الإعلام التقليدي: الجماهير وتلقّيها للرسائل الإعلامية والمشاركة في تجارب «الديني» بواسطة الإعلام. ولعلّ الاستثناء المهم في هذا هو الخطاب المهم الناشئ حول الدين في الإعلام الرقمي، حيث يوجد قدر كبير من الاهتمام بمضمون الإعلام الرقمي، متضمّناً ذلك المواقع على الإنترنت والمدوّنات والجماعات على البثّ الإلكتروني المباشر والألعاب أيضاً.

انبثق قدر كبير من زخم التحليل الاجتماعي للإعلام والدين من تيارات في مجالات الدراسات الدينية والدراسات الإعلامية أتاحت للدراسة المختصة التدقيق في التلاقي بين هذه المجالات وظهور السوق الدينية الاجتماعية بواسطة الإعلام. وفي الدراسات الدينية، ظلّت هذه التيارات منقادة لاهتمام متزايد بتطور الاستكشاف الديني والروحاني. وقد وصلت هذه المقاربة في سوسيولوجيا الدين، التي تعود إلى أعمال باحثين مختصين مثل ويد كلارك روف (Roof, 1999) وروبرت وثنو (Wuthnow, 1998)، إلى حالة التبلور على يد ستيفن وارنر (Warner, 1993) في إطار أوسع يتمثّل في «نموذج جديد» في التحليل الاجتماعي للدين. وأصل هذا التغيّر في النموذج،

بحسب وارنر، هو إعادة التوجّه من حالة الدين «كما هو مرسوم» إلى الدين «كما هو متحقّق». ويندرج تحت هذا النموذج مجموعة من الأبحاث التي وسعت بصورة جوهرية مجال دراسة سوسيولوجيا الدين.

ويقر هذا التحول بتغير أساسي إلى حد ما في طبيعة الدين الأمريكي، منتقلاً في ذلك من التركيز على المؤسسات إلى تحديده بصورة أكبر من خلال ممارسات الدين. فظهور ما أصبح يسمّى «استقلالية» في أمور الدين (Hammond, 1992) أدى إلى تطور وعي عقائدي سمّي «السعي» أو «البحث» (Wuthnow, 1998; Roof, 1999)، بما يعني وضع مزيد من السلطة على العقيدة والروحانية في يد الفرد؛ ولهذا بالطبع آثاره المهمة في دراسة الإعلام. **أولاً**: ما يعنيه ذلك من أن السلطة قد تحوّلت من مذاهب ومؤسسات دينية متعارف عليها إلى أفراد يعملون على تحسين «الذات» في عصر الحداثة الحالي (Giddens, 1991). الأثر **الثاني** المهم هو أنه مع انسحاب السلطة المؤسسية من ما يمكن أن تستخدم فيه الرمزية وموارد أخرى في صناعة معنى وهوية دينية، فإنه يمكن السعي للدين اليوم وإيجاده خارج حدود التقاليد، أي فتح المجال الكلي لثقافة إعلامية ولسلع إعلامية بدلالتها المحتملة على المبحث الديني.

تزامن هذا التطور في سوسيولوجيا الدين مع التطور الأوسع في تيارات الدراسات الإعلامية نحو مزيد من الاهتمام بممارسة الجماهير وتلقيها. وبالطريقة نفسها ومع ما سببه التحول في التوجهات بعيداً عن الامتيازات المؤسسية من تغير طريقة التفكير فيما يتعلق بالمكان الذي يمكن إيجاد الدين فيه وصنعه، نجد أيضاً الدراسات الإعلامية ترى وبصورة متزايدة أن ما يهمّ هنا ليس ما تنوي الصناعات الإعلامية أو المنتجون الإعلاميون تقديمه من خلال منتجاتهم، بل المهم هو ما يصنعه الجمهور بهذه الرسائل ويستخدمه فيها (Gauntlett and Hill, 1999). ومن ثَم يعني هذا التحول بعيداً عن الأداتية الإعلامية أنه بصرف النظر عن القناة الإعلامية أو صنف الإعلام أو صورته، فإن الهدف من دراسة الإعلام ينبغي أن ينتقل إلى الطريقة التي تستخدم بها هذه الأشياء، وتفسر، وتصبح ذات معنى عند الجماهير. وبطريقة تذكرنا بما قدّمه وارنر سابقاً، فإن التحول هو تحول أو انتقال ممّا هو مرسوم أو مقرر للاستهلاك الإعلامي إلى ما هو متحقّق في تلك العملية.

يوجد من ثَم تلاقٍ بازغ بين الدراسات المختصة بالدين والإعلام، وبحكم جذوره الضاربة في التحول الضمني نحو الثقافة، فإن هذا التلاقي يتضمن بالطبع قدراً كبيراً من القواسم المشتركة مع دعوة ألكسندر (Alexander and Smith, 2002) إلى «برنامج قوي» في السوسيولوجيا الثقافية. غير أننا، وفي الوقت نفسه، نجد أن هذه الدراسة المختصة تنظر في وضع يتلاقى فيه الإعلام القائم مع الدين تلاقياً فعلياً. وسبب هذا التلاقي على أرض الواقع هو سبب تكنولوجي إلى حد كبير في أصله؛ إذ إن هناك انتشاراً متزايداً للقنوات استمر بخطى سريعة منذ أواخر القرن العشرين، مع قنوات التلفزيون بالقمر الصناعي وكذلك الفيديو المنزلي الذي يوفر مجالاً مذهلاً من المصادر الإعلامية. وقد سرّع استخدام التكنولوجيا الرقمية التدريجي في مجال الإعلام من وتيرة هذه التيارات بشكل أكبر، مع ظهور سوق إعلامية الآن مجسدة بمستوى من التنوع والاختيار تكاد تكون كاسحة في اتساعها.

وهذا عنى أنه في إطار تنوّع المصادر، يصبح من الممكن حدوث تنوع مفاجئ في المضمون. وفيما يتعلّق بالدين، هذا يعني أنه بمجرد احتمال ممارسة إعلام الثقافة الرسمي أنواعاً مختلفة من السيطرة على نوع الدين الذي يمكن بثه (Rosenthal, 2002)، فإنه يوجد اليوم قدر أكبر من سوق المصادر الإعلامية للدين، تشمل مصادر «دينية» رسمية ومصادر ربما يمكن تسميتها تقليديّاً «خارج الكنيسة» أو «علمانية».

ذلك أن هذه السوق الإعلامية الدينية الناشئة تكرر بطرائق مهمة طبيعة الدين الأمريكي بصفته حيزاً عاماً ديمقراطياً» (Hatch, 1989). وعلى النحو الذي يفهمه به سوسيولوجيو الدين حالياً، فإن الدين المعاصر يوسع من الميل إلى أن يصبح الدين والروحانية معتمدين إلى حد كبير على الاختيار في نطاق «الأسواق» سواء المادية أو المفاهيمية (Finke and Stark, 1993). وهذه الأسواق تستقي بعضاً من قوتها وأهميتها من التاريخ الذي رأى البروتستانتية الأمريكية (على نحو أخص) بوصفها نوعاً من السوق الحرة للعرض الديني بدءاً من الفترة الكولونيالية فصاعداً، مانحة بذلك الشرعية للوعي «بالسعي» الذي لم يكتسب قوة دفع إلا في القرن الجديد. ومن ثَم فإن السوق الإعلامية الناشئة التي تتضمن عرضاً للرموز الدينية والروحانية ومصادر تبرز مع أنماط جديدة من الممارسة والاستقبال، ممّا يسفر عن دور أكثر دلالة

للتوسط في الممارسات الفردية والخاصة والمستقلة للدين والروحانية. ويمكن من ثم أن يقال عن استقلالية الحيز الإعلامي الاجتماعية والمؤسسية إنها تشكّل موقعاً لصنع الدين مستقلاً بطرائق شتّى عن المذهب الديني، ومؤسسته وتاريخه.

من هذا المنظور، فإن التوسط يعني شيئاً يتجاوز مجرد الدور الأداتي الذي قد تؤديه وسائل الإعلام المختلفة في نقل أفكار أو مذاهب دينية (Martin-Barbero, 1997). حتى الطباعة إبان عصر الإصلاح الديني كانت أكثر تكاملاً مع التغيرات الهيكلية التي كانت سائرة آنذاك مقارنة مع ما يحدث اليوم؛ إذ نجد ميل الإعلام إلى تكوين قوة مستقلة غير تابعة أكثر عمقاً وأوسع نطاقاً (Hoover, 2006). ويرى الدارسون الراغبون في النظر في هذه القضايا، أن هذا يعني وجود مجال واسع من الوسائل الإعلامية والسياقات والممارسات والصور التي قد تكون مهمة فيما يتعلق بالتحليل الاجتماعي. ولعل مجال الدراسة المنصبة على التقاطع بين الإعلام والدين خير دليل على ذلك، وهو ينبثق من التاريخ والسياقات والممارسات التي تحدد هذا الوضع اليوم. ونرى الإجابة عن سؤال «كيف يكون التوسط الإعلامي للدين أو الروحانية اليوم؟» موجودة بطرائق مختلفة، عبر تنوع من السياقات، والممارسات المختلفة. ونوع العمل الذي ظهر حتى الآن لا يعد شاملاً كل شيء، وأي تصنيف سوف يفسر بالضرورة تكوين هذه الأشياء فحسب، وينبغي ألا يتم تناولها إلا بوصفها مؤشرات، وليس بوصفها شاملة وافية، وهي تتبع تفسيراً لجهود وأعمال ومقاربات رئيسة.

من الأهمية أن نعترف بأن ما تطور في طريق الدين الذي يتوسطه الإعلام في السياق الأمريكي يضرب بجذور عميقة في التاريخ الديني الوطني. وكانت ظاهرة البث الديني قد تعرضت للنقاش من البداية وهيأت المجال بأكثر من طريقة لما نعرفه اليوم على أنه الاستخدام الديني الخاص للإعلام، سواء الإذاعة أو التلفزيون (Hadden and Swann, 1981; Gaddy and Pritchard, 1985; Rosenthal, 2002). وقد خلّف هذا التاريخ تركة من مجموعة التصورات الاجتماعية حول الطبقة والموقع الديني لهذا البث، وكذلك مجموعات من الملتزمين المصنّفين متدينين ممّن كان استخدام الإعلام لغايات دينية بالنسبة إليهم لا ينطوي إلى حدّ كبير على أي إشكالية (Schultze, 1987).

وعلى الرغم من ذلك، ثمّة تركة أخرى تاريخية، ترتبط بالتوسّط الإعلامي المذهل للدين الأمريكي الذي شرعت فيه المنظمات والاهتمامات الدينية من أواسط القرن العشرين فصاعداً. فهناك سبب وجيه على سبيل المثال لأن نرى ظهوراً لما أصبح يسمّى «الإنجيلية الجديدة» (Neo-evangelicalism) باعتبارها ظاهرة يتوسّطها الإعلام الجماهيري. وقد حاج المؤرّخ جورج مارسدن (Marsden, 1983) على سبيل المثال في أنّ الدور الأيقوني أو البارز الذي أداه بيلي غراهام (Billy Graham) في مركز هذه الحركة قد نتج من جهود واعية من جانب الزعماء الإنجيليين لتقديم وجه جديد للحركة، وكذلك من تقييم قائم على وعي ذاتي بحاجة هذا الوجه إلى أن يكون وجهاً فطناً إعلامياً. ومن ثَم، كان غراهام متديناً وشخصية إعلامية في آن واحد، وضع بعناية ومن بداية مشواره الكهنوتي نفسه، ركائز منظمة إعلامية وأصبح معروفاً بصفته شخصية إعلامية.

وسّعت منظمة غراهام هذا التوجّه الإعلامي عبر إنتاج واسع في وسائط إعلامية مختلفة، من كتب إلى أفلام إلى تلفزيون. وقد بيّنت هيذر هندرشوت (Hendershot, 2004) أن هذه الجهود التي بذلها غراهام وغيره من المنظّمات ذات التوجّه الإعلامي كانت لها تبعات مهمة على الحركة الإنجيلية والدين الأمريكي عموماً. فلم يتوقّف الأمر عند دخول هذه المنتجات مجال الخطاب الديني بوصفها مصدراً مهمّاً للأفكار والرموز حول الدين والهوية الدينية، بل طوّرت وبصورة متزايدة «ثقافات ذوقية» إعلامية دينية مركبة، وهو ما شكّل الأساس لمنتجات دينية متطورة، مثل سلسلة الأطفال «حكايات الخضار» (Veggie Tales) التي حقّقت مؤخّراً نجاحاً كبيراً (Warren, 2005).

يمكن المحاججة أيضاً في أن انخراط الإنجيلية في التوسط الإعلامي الشعبي أدى إلى حالة من قبول، وسط أعضاء ذلك المجتمع، مفهوم أن الصناعات الإعلامية نفسها تمثّل سياقاً مهمّاً للتعبير عن الاهتمامات والدوافع الدينية. فبينما ترى بعض الجماعات، مثل الكاثوليك، أن مسألة إمكانية العمل في الإعلام والتمسّك في الوقت نفسه بجوهر المرء مسألة غير محسومة (Schmalzbaur, 2002)، ترى جماعات أخرى، من بينها الإنجيليون، أن هناك افتراضَ أن الإعلام يمكن أن يتحول إلى «الصلاح» عبر جهود القائمين على الدين الملتزمين الموجودين في مواقع في السلطة

(Lindsay, 2006). وتظل جهود الإنتاج المذهلة التي بذلها المجتمع الإنجيلي مثيرة لمسألة أخرى مهمة: ترتبط بالأهمية النسبية للسياقات «الدينية» و«العلمانية» فيما يتعلق بتقديم المادة الدينية والروحانية. فهناك مجال واسع من الإعلام، من المطبوع إلى الإلكتروني إلى الموسيقى الشعبية، يتم إنتاجه وتوزيعه بوصفه إعلاماً «دينيّاً» تحديداً. وفضلاً عن بثّ الحركة الإنجيلية التي ناقشناها، هناك أمثلة أخرى تمثل المخرجات الوفيرة لجمعية بائعي الكتب المسيحية (Christian Booksellers Association) (Borden, 2007) وما يسمّى «الموسيقى المسيحية المعاصرة» (Contemporary Christian Music) (Hendershot, 2004). وهناك على وجه التحديد، سؤال حول ما إذا كان «عبور» المنتجين أو الجماهير من الجانب العلماني إلى الديني أو العكس أمراً ممكناً أم لا. وعلى الرغم من أن هذا العبور كان متوقعاً وملحوظاً على مستوى واسع، فهناك سبب للشك في حدوثه أو عدم حدوثه في كثير من الأحيان (Hendershot, 2004; Hoover, 2006).

ومثلما أشرنا سابقاً، فقد مالت الأبحاث والدراسات المختصة حول الإعلام والدين إلى التركيز في السنوات الأخيرة على تلقّي الدين بقدر ما ركّزت على الدراسات المؤسسية أو دراسات المضمون. وقد تأثرت النماذج الجديدة لدراسة الإعلام والدين باتجاه فهم إنجاز الدين والروحانية عبر السلع الإعلامية، وذلك على حساب دراسات أكثر جوهرية لموضوعات مثل السلطة والبنية الاجتماعية. وعموماً، فقد كان هدف عدد كبير من هذه الأعمال هو فهم الهوية الدينية بوصفها علامة مفاهيمية (ومنهجية) مميزة للعلاقات بين عالم الدين وحيز الإعلام (Clark, 2003; Hoover, 2006).

ومثلما أدخل البثّ عبر الأقمار الصناعية في السبعينيات إعلاماً وممارسات ومنتجات دينية وروحانية جديدة، كذلك فعل تطور عصر التكنولوجيا الرقمية في إعادة ترتيب الحقل الدراسي التحليلي للبحوث القائمة على الدين والإعلام. فالإنترنت، وشبكة المعلومات العنكبوتية، والإعلام الرقمي الشخصي أمور أدخلت مسائل وسياقات جديدة تماماً للتحليل بطريقتين مهمتين. **الأولى**: أنها تقدم مجموعة كاملة من ظواهر جديدة جديرة بالتحليل. **الثانية**، من الممكن الادعاء أنها تمثل، في حد ذاتها، الصورة الكبرى من العلاقة المتطورة بين الإعلام والدين. وهي في هذا تثير كذلك

قضايا مهمة عن السلطة والأصالة. وقد أدخل كريستوفر هيلاند (Helland, 2000) تمييزاً تحليلياً قيّماً بين «معلومات عن الدين ومؤسساته ومنظماته على الإنترنت» (religion online) و«ممارسة نشاطات دينية على الإنترنت» (online religion). الأول يصف استخدام أفراد أو هيئات ومؤسسات دينية رسمية عالم التكنولوجيا الرقمية لأغراض دينية تقليدية بطريقة أو بأخرى. ومن ثَم، نحن هنا أمام إعلام هو إلى حد كبير أداة. والحقيقة أنّ الأبحاث الحديثة قد أشارت إلى أن هذا هو الاستخدام السائد للإعلام الرقمي (Hoover, Clark, and Rainie, 2004). أمّا مفهوم ممارسة نشاطات دينية على الإنترنت، فهو ينظر في فكرة أن العالم الرقمي قد يشكّل الأساس لطرائق جديدة كاملة لكيان الدين وممارسته. وقد اتبع عدد من الدارسين المختصين البحث في هذا الأمر (O'Leary, 1996; Zaleski, 1997; Brasher, 2001)، وقد أقروا بأن الإنترنت ولا سيما شبكة المعلومات توفّر مجالاً واسعاً من المضمون ومصادر أخرى يبدو أنها لا تنظر إلا في تشكيلات ومعان جديدة (Brasher, 2001; Hoover and Park, 2002). باختصار، ثمة طريقة جديدة تتلاءم بها بنيوية وسائط الإعلام الرقمية وتفاعليتها فيما بينها مع مفهوم «السعي» وراء موضوع ديني (Helland, 2004; Campbell, 2005).

ولا تشكّل الدراسة المختصة القائمة على الدين إلا حقلاً دراسياً واحداً من الحقول الناشئة والسياقات والأدبيات المهمة فيما يتعلّق بسوسيولوجيا الإعلام والدين. كذلك خاضت دراسات مهمّة في أطر الثقافة المادية والثقافة المرئية. تركّز الأولى على ممارسات الدين والروحانية، وتنظر في الطرائق التي توضع فيها هذه الممارسات في سياقات مادية، تشمل الأشياء، والعمران، والأبعاد الجغرافية (McDannell, 1995; Chidester and Linenthal, 1995; Schmidt, 1995; Williams, 1997). ووفقاً لهذه الطريقة في التفكير، فإن ثقافة الدين المادية هي ثقافة «موجودة» وفي الواقع إنها مركّزة بمغالاة على مفهوم «الدين متحقّقاً» باستخدام تصنيف وارنر، الذي استعرضناه سابقاً. وهذا العمل يفترض بالضرورة أنّه لا يرتبط إلا بدرجة طفيفة بالمؤسسات والتاريخ اللذين يوفران شرعية للممارسة الدينية والروحانية مقارنة بما تصنعه هذه الممارسات في طريق المعنى والهوية. والبحث في هذا الاتجاه يتاخم بالضرورة الحدود بين أسواق الديني والسلع الروحانية وكذلك أسواق الإعلام.

وتتركز الأعمال في مجال الثقافة المرئية بالضرورة على الإعلام والوساطة الإعلامية مباشرة. وقد كان ديفيد مورغان (Morgan, 1998; 1999; 2005; 2007) رائداً، بطرائق عديدة، في حقل دراسي يركز على الطرائق التي أصبح بموجبها الدين الأمريكي (بوجه خاص) ممثلاً ومجرّباً بصورة مرئية. وقد رأى مورغان بقطيعته مع التقاليد المعتمدة في تاريخ الفن أن الاستهلاك الشعبي للمخيلة المرئية يقع في صميم التقوى الأمريكية. ولأن هذه الممارسة المرئية تتضمن بالضرورة التوسط الإعلامي (أي إن إنتاج تلك الصور وإعادة إنتاجها، هي وظيفة إعلامية)، فإن هذا العمل في الثقافة المرئية من الضرورة أيضاً أن يدور عملياً حول الإعلام والدين. ولإدخال مفهوم الممارسة الشعبية أيضاً تداعيات مهمة على الطريقة التي يسهم بها هذا العمل في مظاهر فهم دور الإعلام والتوسط الإعلامي في الدين المعاصر. ومثل أعمال كثيرة غيره، يركز هذا العمل على الممارسات التي تقع بالضرورة في توتر مع السلطة المؤسسية والمذهبية. وهو توتر في مجالي الثقافة المرئية (Morgan, 1999) والثقافة المادية (McDannell, 1995) يعود إلى انتقاص تلك السلطات من هذه الموضوعات والممارسات بوصفها مصادر غير كاملة للعقيدة والروحانية. ومن ثَم تأتي مسائل سلطة البنى والمؤسسات الدينية مجدداً في صميم البحث في التوسط الإعلامي.

تأتي الدراسات المادية والمرئية أيضاً ملائمة في إطار سياق أوسع رأيناه مهماً ودالاً بطرائق عديدة: مدى بروز التوسط الإعلامي إلى حدّ كبير في سياق أسواق تجارية ومادية وثقافية. ومثلما أشرنا سابقاً، هناك تاريخ طويل ومهم لعملية تحويل الأشياء إلى سلع في الدين الأمريكي (Moore, 1994). وفي حالة التوسط الإعلامي الديني، نجد هذا التحول عميقاً مع ارتباطه بتاريخ النشر الأمريكي الديني والعلماني، وارتباطه أيضاً بالمجال التجاري (Underwood, 2002; Nord, 2004; Borden, 2007). وفي الوقت نفسه، يوجد تراث متنامٍ يتولّى النظر في الطرائق التي تزداد بها الأسواق والتسويق كمواقع مهمة للممارسة الدينية في الغرب المعاصر (Belk, Wallendorf, and Sherry, 1989). والنظر في الدين والروحانية في ضوء الأسواق إنما يوسّع أيضاً من حدود ما يقصد بـ«الدين» و«الروحانية». على سبيل المثال، إنّ ما يسمّى روحانيات العصر الجديد (New Age spiritualities) يمكن وصفها بأنها موجودة على نحو

خاص في أسواق من أنواع مختلفة، وأنها مقارنة بالعقائد الأكثر تقليدية كانت معنية بصورة أقل بمسائل السلطة والأصالة. ومع استمرار هذه الأنواع من الإدراك في التطور، تطورت أيضاً توسّطات إعلامية جديدة، وظهرت أيضاً أسواق إعلامية دينية جديدة (خاصة في النشر) (Emerich, 2006; Einstein, 2007).

هنالك أيضاً تباينات وخصوصيات بين الأجيال تشكل أيضاً أساس العمل المهم المنصبّ على التوسط الإعلامي للدين. بصياغة أبسط، هناك فروق مهمة في أنماط الاستهلاك وممارسات التلقي بين الأجيال. وقد تركزت معظم الأعمال في هذا المجال على الشباب والثقافات الشبابية، وأماكن يبدو فيها التقاطع بين الإعلام والدين ذا دلالة خاصة. فالشباب أكثر ثقلاً نسبياً كمستخدمين للإعلام وأقل اهتماماً نسبياً بالدين مقارنة بالفئات العمرية الأخرى، ولكن في الوقت نفسه، توجه قدر كبير من الإعلام القائم على الدين إلى سوق الشباب (Clark, 2003; Hendershot, 2004). وهذا ما يفتح الباب أمام تيارَين من البحث: **الأول** الطريقة التي يتم بها توجيه الإعلام الديني إلى الشباب قد تنجح في زيادة الاهتمام والمشاركة في الدين؛ **والثاني** عن الكيفية المحتملة لقراءة الإعلام «العلماني» بطرائق دينية وروحانية عند جمهور الشباب. والواضح أن الاتجاه الثاني يتلاءم مع الموضوع العام الذي نظرنا فيه هنا: الطريقة التي يُعدّ فيها السياق الإعلامي إطاراً مهمّاً لبناء وإعادة بناء المعنى والهوية الدينية. فقد بيّنت لين شوفيلد كلارك (Clark, 2003)، على سبيل المثال، كيف تفسّر جماهير الشباب المضمون الإعلامي الموجّه روحانيّاً ـ ودينيّاً ـ وتفكّ شيفراته بطرائق خاصة، من المحتمل أن تؤدّي إلى تشكّل أنواع ومواقع جديدة من الهوية.

كذلك يفضي الإعلام بوصفه حقلاً بحثياً بالضرورة إلى بحث في الاتجاهات الدولية والعالمية. فعمليات العولمة المستمرة تعدّ بطرائق عديدة ظواهر إعلامية؛ إذ إنّ سرعة الاتصالات الدولية واتساعها أفضت إلى وضع يزداد فيه تحوّل العلاقات الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية إلى علاقات عابرة للمحليات والحدود القومية. فضلاً عن ذلك، فإن السياق العالمي في قيامه على هذه المواصفات قد أدّى إلى وضع حذِفت فيه أبعاد وسياقات ثقافية واجتماعية متميزة وتشكّلت فيه مشاهد ثقافية جديدة.

(Ginsburg, Abu-Lughod, and Larkin, 2002; Appadurai, 1990). في هذا السياق، يزداد التوسّط الإعلامي في مجال الدين أهمية فيما يتعلق بالبحث والدراسة المختصة الدينية، وقبل كل شيء توفر وسائل الإعلام السياق الأكثر وضوحاً للتمثيل الديني العالمي، وكذلك الفهم والصراع. فطريقة تصوير الدين في الصحافة الدولية، على سبيل المثال، هي الطريقة الأساسية التي يفهم بها الدين في السياقات الوطنية وخارجها. وقد كان هذا واضحاً جلياً في الأحداث المحيطة بهجمات الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر وتبعاتها.

غير أن هناك دراسات أخرى جديدة تركز على الدين والإعلام في السياق العالمي. فممّا لا شك فيه أن أموراً كثيرة قد تغيّرت منذ الحادي عشر من أيلول، مع ازدهار عالمي واضح في تصوير الدين في الإعلام وإنتاج الإعلام بواسطة مصالح دينية مختلفة. وتعدّ الحالة الإسلامية الخاصة هي الأكثر وضوحاً بالطبع. فقد أولى الدارسون اهتماماً بتصوير الإسلام في سياقات متنوّعة، تشمل الإنترنت وشبكة المعلومات، وكذلك استخدام منظّمات ومصالح إسلامية للإعلام الرقمي. ولكن، يظلّ المجال الأكثر استفزازاً في البحث هو الاهتمام الناشئ بالكيفية التي قد يفضي بها التوسّط الإعلامي في العالم الإسلامي إلى إعادة تشكيل الإسلام في السياق العالمي (Kraidy, 2002). فقد حاجج نبيل الشعيبي (Echchaibi, 2007)، على سبيل المثال، في أن ظهور شبكات أقمار صناعية جديدة في الشرق الأوسط أثار اختماراً ثقافيّاً في العالم الإسلامي، مفضياً إلى تطور صور جديدة من الإسلام أكثر توجّهاً نحو الإعلام، وكذلك التعبير عنها. وهو ما قد يؤدي إلى تحوّلات أعمق مع تحوّل الإسلام، عبر الوسائط الإعلامية، إلى وضع مختلف في الخطاب العالمي العام والتمثيلات العالمية.

بدأت عدة دراسات أيضاً للنظر في التوسط الإعلامي في مجال الدين والثقافة في سياقات محلية معينة (Ginsburg, Abu-Lughod, and Larkin, 2002). وفي مقابل ما كان من وجهة نظر سائدة حول علاقة الإعلام بالثقافات المحلية، يبيّن دارسون أكاديميون مختلفون أن هذه الثقافات المحلية، بدلاً من الهيمنة على الثقافة المحلية، تزداد انخراطاً في مفاوضات وحوار مع العالم، ما يؤدّي إلى صور إعلامية وممارسات وهويات جديدة (Meyer and Moors, 2005). وتتراوح الأمثلة في هذا السياق من ممارسات الهوية لدى

الشعوب الأصلية في ريف أستراليا (Ginsburg, 2006)، إلى الممارسات الدينية الشعبية في مصر (Hirschkind, 2006)، وإلى استقبال النساء هناك (Abu-Lughod, 2002)، إلى استقبال الفيلم الهندي في الهند (Dwyer, 2006). وفي هذه السياقات، ثمة انسجام مستمر مع الموضوع الكلي الذي ميّز تطور البحث في الإعلام والدين: عزوف عن طرائق «أداتية» خالصة لفهم العلاقة، نحو تحليلات أكثر دقة وتعقيداً للطرائق التي يندمج بها الدين والإعلام بصورة متزايدة.

ومثلما أشرنا، فإن أحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر، وكذلك تفجيرات بالي (Bali)، وتفجيرات مدريد، والتفجيرات في مترو أنفاق لندن في عام ٢٠٠٥، قد نقلت قضايا الدين إلى مركز الخطاب الإعلامي والدراسات الإعلامية. ومن ثَم قد لا نواجه قط الوضع الذي يمكن فيه لدراسة الإعلام السوسيولوجية أن تحدث من دون الإشارة إلى مسألة الدين. بالطريقة نفسها، فإن دراسة الدين واسعة المعرفة والاطلاع بالإعلام والرمزية الإعلامية وعملية التوسط الإعلامي وهذا أمر يزداد شيئاً فشيئاً. غير أن هناك كثيراً ممّا ينبغي إجراؤه وإنجازه في هذا السياق؛ إذ ثمة مجال واسع من السياقات والظواهر التي لا تزال في حاجة إلى الدراسة قبل الخروج بتفسير أكثر موضوعية وجوهرية وشمولية لدور الإعلام في سوسيولوجيا الدين.

المراجع

Abu-Lughod, Lila (2002). "Egyptian Melodrama: Technology of the Modern Subject?." in: Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin (eds.). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 1-38.

Alexander, Jeffrey, and Philip Smith (2002). "The Strong Program in Cultural Theory." in: Jonathan H. Turner (ed.). *Handbook of Sociological Theory*. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers, pp. 135-150.

Appadurai, Arjun (1990). "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy." *Public Culture*: vol. 2, no. 2, pp. 1-24.

Badaracco, Claire (2004). *Quoting God: How Media Shape Ideas about Religion and Culture*. Waco, Tex.: Baylor University Press.

Belk, Russell W., Melanie Wallendorf, and John F. Sherry (Jr.). (1989). "The Sacred and the Profane in Consumer Behavior: Theodicy on the Odyssey." *Journal of Consumer Research: An Interdisciplinary Quarterly*: vol. 16, pp. 1-38.

Bellah, Robert (1992). *The Broken Covenant: American Civil Religion in a Time of Trial*. Boston, MA: Beacon Press.

Borden, Anne (2007). "What Would Jesus Buy? Christian Booksellers Negotiate Ministry and Markets." in: Lynn Schofield Clark (ed.). *Religion, Media, and the Marketplace*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, pp. 67-89.

Brasher, Brenda (2001). *Give Me That Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass.

Bruce, Steve (1990). *Pray TV: Televangelism in America*. New York: Routledge.

Buddenbaum, Judith M. (1986). "Analysis of Religion News Coverage in Three Major Newspapers." *Journalism Quarterly*: vol. 63, no. 3, pp. 600-606.

________ (1988). "The Religion Beat at Daily Newspapers." *Newspaper Research Journal*: vol. 9, pp. 57-69.

Campbell, Heidi (2005). *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network*. London: Peter Lang.

Carey, James (1989). "Media Rituals." Repr. in: James Carey, *Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Boston, MA: Unwin-Hyman, pp. 13-36.

Chidester, David, and Edward Tabor Linenthal (eds.) (1995). *American Sacred Space*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Clark, Lynn Schofield (2003). *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural*. New York: Oxford University Press.

Couldry, Nick (2003). *Media Rituals: A Critical Approach*. London: Routledge.

Dart, John, and Jimmy Allen (1993). *Bridging the Gap: Religion and the News Media*. Published report of the Freedom Forum First Amendment Center, Vanderbilt University.

Dawson, Lorne, and Douglas Cowan (eds.) (2004). *Religion Online/Online Religion: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge.

Dwyer, Rachel (2006). *Filming the Gods: Religion and Indian Cinema*. London: Routledge.

Echchaibi, Nabil (2007). "From the Pulpit to the Studio: Islam's Internal Battle." *Media Development*: vol. 1, pp. 16-19.

Einstein, Mara (2007). *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. London: Routledge.

Emerich, Monica (2006). "The Spirituality of Sustainability: Healing the Self to Heal the World Through Healthy Living Media." (Ph.D. Dissertation, University of Colorado).

Finke, Roger, and Rodney Stark (1993). *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Frankl, Razeelle (1987). *Televangelism: The Marketing of Popular Religion*. Carbondale, Ill.: Southern Illinois University Press.

Gaddy, Gary, and David Pritchard (1985). "When Watching Religious TV is like Attending Church." *Journal of Communication*: vol. 35, no. 1, pp. 123-131.

Gauntlett, David, and Annette Hill (1999). *TV Living: Television, Culture, and Everyday Life*. London: Routledge.

Gerbner, George [et al.] (1986). *Religion and Television: The Annenberg-Gallup Study of Religious Broadcasting*. Philadelphia: The Annenberg School of Communications.

Gergen, Kenneth (1991). *The Saturated Self: Dilemmas of Identity in Contemporary Life*. New York: Basic Books.

Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Ginsburg, Faye (2006). "Rethinking the Digital Age." Paper presented to the Conference on Media Change and Social Theory, Oxford University, 7 September.

________ , Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin (2002). "Introduction." in: Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin (eds.). *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-38.

Hadden, Jeffrey K., and Anson Shupe (1988). *Televangelism: Power and Politics on God's Frontier*. New York: Henry Holt and Co.

________ and Charles Swann (1981). *Prime-Time Preachers: The Growing Power of Televangelism*. Reading, MA: Addison-Wesley.

Hammond, Phillip E. (1992). *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Hangen, Tona (2002). *Redeeming the Dial: Radio, Religion, and Popular Culture in America*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Hatch, Nathan O. (1989). *The Democratization of American Christianity*. New Haven: Yale University Press.

Helland, Christopher (2000). "Online-Religion/Religion-Online and Virtual Communitas." in: Jeffrey K. Hadden and Douglas E. Cowan (eds.). *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. New York: JAI Press, 205-223.

________ (2004). "Popular Religion and the World Wide Web: A Match Made in [Cyber] Heaven." in: Lorne Dawson and Douglas Cowan (eds.) (2004). *Religion Online/Online Religion: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge, pp. 23-35.

Hendershot, Heather (2004). *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hirschkind, Charles (2006). *The Ethical Soundscape: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics*. New York: Columbia University Press.

Hoover, Stewart M. (1988). *Mass Media Religion: The Social Sources of the Electronic Church*. Newbury Park, CA: Sage.

________ (1998). *Religion in the News: Faith and Journalism in American Public Discourse*. Newbury Park, CA: Sage.

________ (2006). *Religion in the Media Age*. London: Routledge.

_______ and Jin Kyu Park (2002). "Religion and Meaning in the Digital Age: Field Research on Internet/Web Religion." Paper presented to the Association of Internet Researchers, 3.0, Maastricht.

_______ and Shalini Venturelli (1996). "The Category of the Religious: The Blindspot of Contemporary Media Theory?." *Cultural Studies in Mass Communication*: vol. 13, pp. 251-265.

_______ , Lynn Schofied Clark and Lee Rainie (2004). *Faith Online: A Report of the Pew Internet in American Life Project*. Arlington, VA: Pew Internet in American Life Project.

Horsfield, Peter (1984). *Religious Television: The American Experience*. New York: Longman Press.

Hunter, James D. (1992). *Culture Wars: The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

Kraidy, Marwan (2002). "Arab Satellite Television: Between Regionalization and Globalization." *Global Media Journal*: vol. 1, no. 1, <http://lass.calumet.perdue.edu/cca/gmj/fa02/gmj-kraidy.htm>.

Lichter, S., Rober, Stanley Rothman, and Linda S. Lichter (1986). *The Media Elite*. Baltimore, MD: Adler and Adler.

Lindsay, Michael (2006). "Faith in the Corridors of Power: Religious Identity and Public Leadership." (Ph.D. Dissertation, Princeton University).

Marsden, George (1983). "Preachers of Paradox: The Religious New Right in Historical Perspective." in: Mary Douglas and Steven Tipton (eds.). *Religion and America*. Boston, MA: Beacon Press, pp. 150-168.

Martin-Barbero, Jesus (1997). "Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Cultures." in: Stewart M. Hoover and Knut Lundby (eds.). *Rethinking Media, Religion and Culture*. Beverly Hills, CA: Sage, pp. 102-116.

McCloud, Sean (2004). "Popular Culture Fandoms, the Boundaries of Religious Studies, and the Project of the Self." *Culture and Religion*: vol. 4, no. 2, pp. 187-206.

McDannell, Colleen (1995). *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*. New Haven, CT: Yale University Press.

Meyer, Birgit, and Annelies Moors (2005). "Introduction." in: Birgit Meyer and Annelies Moors (eds.). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, IN: Indiana University Press, pp. 1-28.

Mitchell, Jolyon (1999). *Visually Speaking: Radio and the Renaissance of Preaching*. Edinburgh: T and T Clark.

Moore, Lawrence (1994). *Selling God: American Religion in the Marketplace of Culture*. New York: Oxford University Press.

Morgan, David (1998). *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ (1999). *Protestants and Pictures: Religion, Visual Culture, and the Age of American Mass Production*. New York: Oxford University Press.

________ (2005). *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ (2007). *The Lure of Images: A History of Religion and Visual Media in the United States*. London: Routledge.

Nord, David Paul (2004). *Faith in Reading: Religious Publishing and the Birth of Mass Media in America, 1790-1860*. New York: Oxford University Press.

O'Leary, Stephen D. (1996). "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 64, no. 4, pp. 781-808.

Parker, Everett, David Barry, and Dallas Smythe (1955). *The Television-Radio Audience and Religion*. New York: Harper.

Peck, Janice (1993). *The Gods of Televangelism*. Cresskill, NJ: Hampton Press.

Ritzer, George (1996). *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Roof, Wade Clark (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Rosenthal, Michelle (2002). "Turn it OV: TV Criticism in Christian Century Magazine, 1946-1960." in: Stewart M. Hoover and Lynn Schofield Clark (eds.). *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press, pp. 138-162.

Rothenbuhler, Eric (1993). *Ritual Communication: From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Newbury Park, CA: Sage.

________ and Mihai Coman (2005). *Media Anthropology*. Newbury Park, CA: Sage.

Schmalzbaur, John (2002). "Between Objectivity and Moral Vision: Catholics and Evangelicals in American Journalism." in: Stewart M. Hoover and Lynn Schofield Clark (eds.). *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press, pp. 165-187.

Schmidt, Leigh Eric (1995). *Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Schultze, Quentin (1987). "The Mythos of the Electronic Church." *Critical Studies in Mass Communication*: vol. 4, no. 3, pp. 245-261.

________ (ed.) (1990). *American Evangelicals and the Mass Media*. Grand Rapids, MI: Academie Press.

Silk, Mark (1995). *Unsecular Media: Marking News of Religion in America*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

Stout, Daniel, and Judith Buddenbaum (eds.) (1996). *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptations*. Thousand Oaks, CA: Sage.

________ and ________ (eds.) (2001). *Religion and Popular Culture: Studies on the Interaction of Worldviews*. Ames, IA: Iowa State University Press.

Underwood, Doug (2002). *From Yahweh to Yahoo!: The Religious Roots of the Secular Press*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

Warner, R. Stephen (1993). "Work in Progress toward a New Paradigm for the Study of Religion in the United States." *American Journal of Sociology*: vol. 98, no. 5, pp. 1044-1093.

Warren, Hillary (2005). *There's Never Been a Show Like Veggie Tales: Sacred Messages in a Secular Market*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Williams, Peter (1997). *Houses of God: Region, Religion, and Architecture in the United States*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

Wuthnow, Robert (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley, CA: University of California Press.

Zaleski, Jeffrey (1997). *The Soul of Cyberspace: How New Technology is Changing our Spiritual Lives*. New York: Harper Collins.

Zelizer, Barbie (1993). *Covering the Body: The Kennedy Assassination, the Media, and the Shaping of Collective Memory*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

________ and Stuart Allen (2002). *Journalism after September 11*. New York: Routledge.

قراءات مقترحة

Clark, Lynn Schofield (2003). *From Angels to Aliens: Teenagers, the Media, and the Supernatural*. New York: Oxford University Press.

Ginsburg, Faye, Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin (2002). "Introduction." in: Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod, and Brian Larkin (eds.). *Media Worlds:*

Anthropology on New Terrain. Berkeley, CA: University of California Press.

Hendershot, Heather (2004). *Shaking the World for Jesus: Media and Conservative Evangelical Culture*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hoover, Stewart M. (2006). *Religion in the Media Age*. London: Routledge.

Meyer, Birgit, and Annelies Moors (2005). "Introduction." in: Birgit Meyer and Annelies Moors (eds.). *Religion, Media, and the Public Sphere*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Morgan, David (2007). *The Lure of Images: A History of Religion and Visual Media in the United States*. London: Routledge.

Rothenbuhler, Eric and Mihai Coman (2005). *Media Anthropology*. Newbury Park, CA: Sage.

Underwood, Doug (2002). *From Yahweh to Yahoo!: The Religious Roots of the Secular Press*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

الفصل التاسع والثلاثون

الدين والإنترنت

غاري بونت(*)



مقدمة

تتطلب دراسة الأديان على الإنترنت تركيب منهجيات دراسات دينية تقليدية مدموجة مع معرفة ووعي بالحقول الدراسية المختلفة المرتبطة بالتكنولوجيا والثقافة الإلكترونية. وقد قوبلت الدراسة في هذا المجال في فترتها الأولى بالشك من قِبل بعض الذين انخرطوا في دراسة الأديان، لكن هذا النفور والعزل تبدد إلى حدّ ما مع الاعتراف بأن الإنترنت، فيما يتعلق بجوانب كثيرة من دراسة الدين، يمثل الآن مجالاً غاية في الأهمية لفهم القضايا الدينية المعاصرة. وعلى الرغم من ذلك هناك مخاطر عديدة في إعطاء القوى التغييرية للإنترنت أهمية أكثر من اللازم في مجال الدين؛ إذ إنه يجب تقييم كل حالة بوضوح بحسب ما تستحق. واستكشاف الأديان عبر الفضاء الإلكتروني يوفر فرصاً جديدة للتعرّض لأفكار دينية، بل إنه يقدم قضايا نظرية ومنهجية مهمة مرتبطة بالفينومينولوجيا المعاصرة. ويأتي هذا الموضوع ضمن الموضوعات الملائمة للمنظورات المتنوعة والتفسيرات المختلفة، ولا سيما فيما يتعلق بكيفية تجميع المضمون وتحليله.

ينطوي الإنترنت، ضمن عناصره وصوره المختلفة وفيما بينها، على قدرة تغييرية للأديان، وذلك فيما يتعلق بأنشطة التمثيل، ووسائل التواصل، التي يمارسها أنصار الأديان، وكذلك تطبيقها كأداة تبشيرية. ومع ازدياد

(*) أود أن أعبّر عن امتناني للدكتور وندي دوسيت ((Dr. Wendy Dossett (Lampeter)) وطوني فوكس (Tony Fox) على تعليقاتهم على جوانب في عملي أثناء إعداده.

وتيرة الدخول إلى شبكة الإنترنت وقلة تكلفته التكنولوجية، من الطبيعي أن يحصد أصحاب المراكز المتميزة في سوق المعلومات «ثمار» هذا الدخول المحتملة. حتى أكثر الفاعلين رفضاً للتكنولوجيا أو خوفاً منها من مختلف المشارب في الاعتقاد والتعبير الديني ضمن ثقافات متنوعة وجدوا مكاناً لهم على الإنترنت. وربما أصبحت بعض عناصر الاعتقاد معتمدة الآن على محرّكات البحث وما تناله من تقديرات ومكانة لتحقيق أثر أو شخصية والحفاظ عليها، ولا سيما فيما يتعلّق بالمجالات التي تثقف الشعوب تكنولوجياً عبر إمكانية الدخول إلى الإنترنت، والميل إلى استخدام الشبكة بوصفها مصدراً أساسياً للمعرفة حول الأديان وأنصارها.

هناك عناصر دينامية وتفاعلية كثيرة للدين والإنترنت يجب وضعها في الحسبان، تتركز على عدد متنوع من وجهات النظر في الإيمان أو المعتقد. ولا غرو أن هذه العناصر تثير عدداً من القضايا المستفزّة، بعضها لا يزال في حاجة إلى معالجة بواسطة الأكاديميين. وهي تشمل طرائق تطبيق إعلام الإنترنت بغرض تمثيل اهتمامات روحانية ودينية على البثّ الإلكتروني المباشر. وتعدّ مستويات التفاعل مهمة ولا سيما مع ما تعرضه بعض المواقع من «خبرات دينية» محددة عبر صفحاتها. كذلك تحاول مواقع أخرى تقديم نصوص مقدسة، سواء للمؤمنين الموجودين و/أم من هم خارج العقيدة، على سبيل المثال في حالة التبشير بالأديان و/أم المدافعين عن عقيدة ما.

تضمّ المقاربات المعاصرة لـ«وضع خريطة للمقدس» مقاربات متنوعة لفهم الرؤى العالمية الدينية والممارسات، بل يمكن الآن في كثير من القضايا أن يدخل عنصر الإنترنت. وقد صار من الوارد النظر إلى المنظمات والمنابر الدينية والأفراد المتدينين بوصفهم إعلاماً ومزودي خدمات. وهذا ما يقدّم قضايا خاصة مرتبطة بالسوق ـ على سبيل المثال، تحول بعض المواقع الإلكترونية إلى مراكز تجارية، وكذلك بيئات مستقلة للأنشطة الدينية في صور مختلفة. ويمكن للمنظمات والمنابر المرتبطة بالمعتقدات أن تعمل عمل قنوات بث، ومصادر للأخبار، واهتمامات الوسائط المتعددة. وثمة ميزة تجاريّة للإنترنت والدين، كجزء من البصمة الإعلامية الإلكترونية الواسعة المرتبطة ببعض أشكال التعبير الديني.

وفي هذه المعادلة، ينبغي التفكير جيداً في المضمون الديني لمراكز البثّ التقليدية «السائدة» ونماذج التوزيع الإعلامي المتطوّر التي تغيّر من طبيعة البث العالمي. وهذا ما يضعنا أمام قضية الإشباع الإعلامي، مع خيارات القنوات المتعدّدة التي تمتد أيضاً إلى الاهتمامات الدينية سواء داخلها أو فيما بينها. وهذا ما قد يتيح للأفراد الانخراط في منظورات خارج المقاربات الضيّقة التقليدية المتمركزة على ثقافة معينة، وتبادل وجهات النظر عبر المنتديات. وفي بعض الحالات يمكن أن يكون لهذا تأثير عميق في الأفراد. فقد وفرت الشبكة بلا شكّ كشفاً واسعاً لبعض عناصر الإيمان، وحسّاً بـ«التواصل» في الشبكات الصغيرة بعضها بين بعض. ويمكن لمضمون الشبكة وتفاعلها، وفقاً لما يراه بعض المراقبين، الإسهام في زيادة المشاركة في أنشطة متنوعة ذات توجّه ديني مصنوعة وممثلة على البثّ الإلكتروني المباشر. ويظلّ مدى ترجمة هذا إلى انتماء وعضوية، إذا كان ذلك ملائماً، مسألة مفتوحة للبحث، فالسوق الروحانية اليوم لديها منافذ حية على الإنترنت، يمكن للمتصفّحين أن يتسوقوا عبرها ما يروق لهم من مفاهيم ومنتجات دينية. وقد وفّر الإنترنت أيضاً فرصاً للمنظّمات الدينية للحصول على بيانات حول مناصريها و/أو من لديهم اهتمام بعقائدهم (اهتمامات إيثارية أو غيرها). ولكن بقدر كون التعبير الديني على الإنترنت عاملاً للتغيير، فهو يولد أيضاً تماثلاً وتقاليد، ولا سيما في مجالات صغرى محدّدة من الاهتمامات الدينية، مدفوعة بمفاهيم العضوية.

يمكن للمضمون المرتبط بالدين أن ينظَر إليه أيضاً بوصفه «ترفيهاً»، وقد يتنافس مزوّدو الخدمة على توفير مضمون ديني ترفيهي. وقد تبرز القنوات الخارجية جوانب من الدين يراها الناس ظريفة أو ينجذبون إليها بدافع التجسس على ما يفعله الآخرون (عند بعض الناس)، أو تسهل هذه القنوات عمل الشبكات الاجتماعية في إنشاء أشكال جديدة من الفضاء الديني. وتظهر هنا تحديات معينة مرتبطة بطبيعة المضمون: فالمضمون الذي يتم اعتباره فقيراً في المعلومات أو ذا تصميم سيئ لن يصل إلى القراء بالطريقة نفسها التي تقدمه فيها المواقع المتجددة دائماً والممتازة تكنولوجياً، والتي توجد شعوراً بالملكية، وهو ما قد يعزل أيضاً «أصحاب التوجهات التقليدية». وفي الفضاء الإلكتروني يمكننا ملاحظة نماذج متغيرة من المنظمات والسلطات

الدينية يتم تحديها على نحو متزايد بواسطة لاعبين وأفراد «أصغر حجماً منها»؛ إذ لم تعد هذه الكيانات قادرة على مواكبة المضمون والمركز المتقنين والتفاعليين (أو السيطرة عليهما) ولا سيما عندما يكونان من إنتاج المنتديات، والمدوّنات ومشاركة الصور الجماعية وأدوات التواصل الاجتماعي.

ثمة قضايا خاصة تظهر حول الفهم الاجتماعي للمواد الدينية باستخدام الكمبيوتر كوسيط، وهو ما يؤثر أيضاً في التقسيمات الاجتماعية الموروثة في إنتاج المضمون ونماذج الاستهلاك (Cowan and Dawson, 2004)؛ إذ يستمر دخول الإنترنت والكمبيوتر في التزايد على الرغم ممّا ينبغي وضعه في الاعتبار من أن الدخول إلى الإنترنت يظل في سياقات كثيرة في أيدي النخبة. وهذا «التقسيم الرقمي» يؤثر في طبيعة المواد الدينية على الشبكة فيما يتعلق بالجماهير التي تخاطبها وكذلك فيما يتعلق بالأشخاص الذين يقدمون المضمون.

دراسة الأديان عبر الفضاء الإلكتروني

في مقاربة هذا الحقل الدراسي، ينبغي أن نقدر كم الأبحاث الكبير التي تمت في مجال سوسيولوجيا الفضاء الإلكتروني عموماً. وقد توقع ماكلوهان (McLuhan) قضايا عديدة في أعماله المؤثرة (McLuhan, 1967; McLuhan and Fiore, 1967; 1968). وقد زودت عدة دراسات رائدة النماذج الأكاديمية والإنمائية المرتبطة بالدراسات الإلكترونية بالمعلومات (Castells, 1996; 2000; 2004; Negroponte, 1995; Rheingold, 1993; Turkle, 1995). وبينما كان بعض هذه الأعمال يعود إلى الدين إلا أن التحليل الأول الخاص للطقوس الافتراضية لم يظهر إلا عند أوليري (O'Leary, 1996). وقد اقترحت الإسهامات الواردة ضمن المجلد الذي حرره كل من هادن وكوان (Hadden and Cowan, 2000) أطر عمل نظرية لدراسة الأديان في الفضاء الإلكتروني، ومن ثَم، خاض كثيرون أعمالاً جوهرية في عدد مختلف من المجالات المرتبطة بأديان محدّدة في الفضاء الإلكتروني (وعنه)، وهو ما سنقوم بمناقشته لاحقاً.

ارتبطت بعض الأعمال تحديداً بأطر التخصّصات المعرفية المتعلقة

بدراسة جوانب من الدين والإعلام. بينما أدرجت أعمال أخرى متضمنة في دراسة الدين المعاصرة اعتباراً لأطر الفضاء الإلكتروني بوصفه جزءاً من تحليلها. وهذا ما يمثل إقراراً بالأثر المحتمل للإنترنت في جوانب تدفّق المعرفة، والسلطة الدينية، والهوية الدينية. وليست الأعمال كلها منشورة في صورة مطبوعة: فقد ظهرت المواقع الإلكترونية والمدوّنات بوصفها موارد للدراسة في حدّ ذاتها، وبعضها يديرها أكاديميّون و/أو تدعمها هيئات ومؤسسات علمية، وقد أضافت إسهامات صحافية كثيرة أيضاً إلى حجم المعرفة والموارد المرتبطة بهذا المجال من الدراسات.

وحول من ينوون دراسة الدين في الفضاء الإلكتروني، تراهم يفعلون ذلك من منظورات مختلفة باختلاف التخصصات المعرفية، متضمناً ذلك التخصص في إطار عقيدة دينية محددة. وقد أصبحت دراسة الأديان في الفضاء الإلكتروني موضوع دراسة في حد ذاته، مع تقديم عدد من الجامعات دورات دراسية بدرجة علمية حول هذا الموضوع، وكذلك درجات بحثية للدراسات العليا تمنح في موضوعات ذات صلة، مثل البحث، والتطوير، وإدارة النصوص الرقمية. وأولئك الذين يسعون لخوض هذه الدراسات يحتاجون، بلا شك، إلى تطوير وعي مستدام حول تيارات تكنولوجيا المعلومات المعاصرة والتجديد فيها.

أما من ينتمون إلى أجيال تتمتّع بمعرفة تقنية، ونشؤوا في عصر الإنترنت، فإن هذه المعرفة قد تكون موجودة بالفعل أو من السهل تطويرها لديهم؛ إذ نجد أن هذه المعرفة تتجاوز عملية تشغيل الكمبيوتر وتكنولوجيا المعلومات، لتصل إلى وعي متطور باللغة وقضايا التطور التقني المرتبطة بثقافات الإنترنت. فمعرفة الإتيكيت أو اللياقة في غرف المحادثة وقوائم البريد الإلكتروني، وإنشاء صفحات المواقع الإلكترونية، وتوصيل المضمون بصيغ مختلفة، وبناء هويات على الإنترنت كلها عناصر مهمة للمعرفة المطلوب تنميتها. كذلك المعرفة بقضايا تكنولوجيا التنقية أو الغربلة وكذلك الرقابة هي أيضاً من الأمور المهمة. وينبغي إضافة دراسة تطور الكمبيوتر والإنترنت إلى هذا، وكذلك المعرفة بالنظريات المنهجية والتخصصية المختلفة المرتبطة بالاتصالات التي يتوسطها الكمبيوتر، سواء في الحيز العام أو تحديداً في الحيز الديني، وهذا قد يتكامل مع تقدير الدراسات المرتبطة بدراسة الأديان والإعلام.

فيما يتعلق بمن درسوا الأديان (سواء من الداخل أو من الخارج) في الفترات الأخيرة هم الأرجح من بين الذين عليهم الإقرار بقدرة الإنترنت بوصفه مصدراً بحثياً، ومعرفة بنية تدفّق المعلومات ونظامها عبر الإنترنت. ومن ثم يصبح التدريب مطلوباً على أنظمة تحتاج إلى أن تكون جاهزة من أجل الرقابة المستمرة لتغيرات الموقع المرتبطة بمجالات البحث وأرشفتها، ويتضمن ذلك: ملفات الأخبار، والمدونات، ومواقع التواصل الاجتماعي، والبوابات الإلكترونية، والمنتديات. ويمكن أن تكون درجة التدريب على تحديد أصول تلك المعلومات و«مصداقيتها» وثيقة الصلة أيضاً في هذا السياق. فالمفاهيم المختلفة للعمل الميداني، والتفاعل، وجمع البيانات يمكن أن تنطبق على الفضاء الإلكتروني، على الرغم من أنّ المعرفة بممارسات «العالم الواقعي» تبقى ضرورية. ومن ثم، فإن طلاب الدين والإنترنت في حاجة إلى تطوير منهجيات ملائمة من أجل جمع البيانات وتسجيلها وتخزينها؛ وهو ما يمكن أن يشمل النسخ الاحتياطي للمواد، تحسّباً لأي أضرار قد تلحق بأنظمة الكمبيوتر التي أُدركت لاحقاً بعد أن تكبد خسائرها بعض الرواد في هذا المجال. وفوق هذا وذاك، ثمة حاجة إلى التكيف مع البيئات الإلكترونية بأنواعها المتطورة والمتغيرة والتفاعل معها، تلك البيئات التي لا يمكن دوماً تنظيمها بطريقة علمية أو دقيقة جداً أو تراتبية.

ولا يمثل تطوير خرائط العلاقات بين الأديان والإنترنت مجرد تمرين نصي؛ فهذه الأنشطة يمكن أن تتضمّن برامج إلكترونية متنوعة، وتقنيّات تسجيل، ووسائل إعلامية. وقد يتطلّب الأمر دمج نماذج لمحرّكات البحث المختلفة والمنهجيات، تشمل «البحث العميق» لمجالات شبكة المعلومات التي لا تغطّيها محركات البحث التقليدية، كذلك الإفادة من التقنيات للاستخدام الأكاديمي الأمثل لهذه الموارد.

أصبح الإنترنت أيضاً مستودعاً للمعلومات حول أديان، كان بعضها غامضاً فيما سبق، مثل تحديد المكان الذي يضع فيه المناصرون و/أو الدارسون معلوماتهم الثمينة مثل المخطوطات أو الأرشيف على الموقع الإلكتروني. وهذا ما قد يكشف عن وثائق مهمّشة أو من الصعب تحديد موقعها أمام جمهور واسع. وعلى الرغم من ذلك، لا يمكن في إطار مشهد

النت المتغير، إلا تخمين قدر ما فُقد أو أُهمل أو حُجب من مضمون عن الأديان، ربما لم يؤرشف بطريقة ملائمة، أو أنه متوافر للاستخدام العام، مع الوضع في الاعتبار الطبيعة الشخصية وسريعة الزوال لبعض أنواع المضامين. وقد يكون هناك قدر كبير قد فُقد، في حين تشكّل الكمية الخالصة من البيانات صعوبة فيما يخص إدارة ورصد حتى المجالات الصغرى المرتبطة بالأديان في الفضاء الإلكتروني. فطيف الإنترنت يمثل ظاهرة معقدة ودائمة التغير فيما يتعلق بالدين، ولا ينتج تعقيدها من تنوّع التغيّر المتكرر في المواد وتطورِها بلغات كثيرة فحسب، بل بفعل طبيعة التكنولوجيا المتغيرة أيضاً. ومن ثم فإن أدوات مثل المدوّنات والتدوين الصوتي، ومواقع وسائل التواصل الاجتماعي تجتمع مع الابتكارات التكنولوجية، مثل كاميرا الإنترنت (webcamera) وأجهزة تشغيل «أم بي ثري وأم بي فور» (MP3-4) لتؤثر في الطريقة التي يكتشف بها الدارسون ويفسرون الديانات والإنترنت.

وقد ظهرت مسائل ذات أفضلية خاصة لشبكة الإنترنت فيما يتعلق بدراسة الدين: وهي تشمل الأثر النصي للنصوص المقدسة بوصفها موضوعات قابلة للبحث ويمكن التنقيب عن مضمونها بسرعة بواسطة كلماتها المفتاحية ومفاهيمها. وربما يعتمد هذا على ديناميات واجهة التطبيق وأثر التصميم، وكذلك الاعتبارات المرتبطة بملكية المضمون، وتحريره، ودقة إدخال البيانات، ومخزونها وتصميمها؛ إذ تصبح النصوص هنا مختزلة إلى وحدات بيانات بالبايت (data bytes). وقد تنطوي روابط الإنترنت (hyperlinks) على «قيمة» كموضوع ديني، بينما يمكن لرمزية الدين وأيْقَنَته (iconography) أن تتطلب تقييماً مستنداً إلى الفينومينولوجيا فيما يتعلق بشرعية الدين والطقوس التي يتوسطها الكمبيوتر من عدمها في أعين ممارسيه أو السلطات الدينية. وقد يُقرأ التعبير الديني على الإنترنت في بعض الحالات بمشاركة قضايا مرتبطة بأهداف مثل: التحول إلى ديانة أخرى، والتواصل، والتعزيز الروحاني. وبعض المواقع قد تكون مغلقة بإجراءات تأمين خاصة للأعضاء فقط، وتسعى للمحافظة على عدم الظهور. والنماذج الدقيقة سواء من القراء أو المضمون تنطبق على أي تفسير. وفي هذه المعادلة، فإن عوامل مثل الرقابة، والتكلفة المالية، وتوافر إمكانية الدخول، ومعرفة تكنولوجيا المعلومات عند المستخدم والتعليم يمكن أن توجد حواجز وقيود

على إمكانية الدخول. وفي الوقت نفسه يمكن لبعض المواد على الشبكة ألا تجذب سوى جمهور محدود، ولكن قد يكون هذا أمراً مهماً مقارنة بما كان موجوداً ومكافئاً له قبل التكنولوجيا الرقمية.

يمكن العثور على نصوص ونسخات دينية على الإنترنت، يفيد بعضها من التفسيرات العلمية المختصة، وعلى صعيد آخر تحظى انتقادات هذه المواد ببثّ مباشر على الإنترنت. ولا تعد المعرفة القوية بهذه القضايا ملائمة فقط لمن يدرسون هذا المجال فحسب، بل لمن يتطلّب بحثهم العودة إلى الإنترنت ومواد التكنولوجيا الرقمية أو تطبيقهما. وثمّة قضايا محددة تخصّ مراقبة هذه المواقع، بل والمخاوف الأخلاقية المرتبطة بهوية الباحث، واستخدام شخصيات رمزية وعدم الكشف عن الهوية، وهناك أيضاً حاجة إلى تحديد نماذج استخدام الإنترنت من مختلف قطاعات المجتمع، تظهر في الطرائق العديدة التي تقدم بها المنظمات والأفراد مضمون الموقع، أو أن تكون مقسّمة للاستهلاك من جماهير مختلفة. فالمنظمات المرتبطة بكثير من الأديان اختارت أن تضع مواقعها الرسمية على الإنترنت، لتشمل طوائف ومجموعات فرعية. ويمكن بالطبع أن تختلف طرائق قراءة المعلومات على الشاشة، ومعالجتها ونشرها عن نشر المعلومات التقليدية، ومن الممكن أن تكون هناك صعوبات كامنة تسببها زيادة المعلومات التي يفترض التعامل معها على مواقع كثيرة. وقد يواجه مستخدمو هذه المواد تحدّيات مماثلة، في حالة «إدمان الإنترنت» الحاصل في الفضاءات الدينية مثلها مثل المجالات الأخرى.

وفيما يتعلق بموضوعات كثيرة مرتبطة بالدين في العالم المعاصر، فإن التطبيق الملائم للموارد ودراستها يعد أمراً حتمياً في المشاريع البحثية، والواقع أن الوسط نفسه أصبح بؤرة الانتباه. أما من لديهم إمكانية الدخول إلى الإنترنت، فإن الشبكة هي المصدر الأساس الذي يمكنه إيجاد انطباع أول نقدي حول الدين ومناصريه. وهي ظاهرة طبيعية لمن يسعى لمعلومات حول ديانة ما، من أي خلفية كانت، والبحث عنها باستخدام الإنترنت. فالطرائق التي يستخدم بها غوغل أو أي محرك بحث آخر، ومعايير الشبكة في البحث، تمثل أموراً بالغة التأثير؛ إذ إن تقييمات الموقع ضمن غوغل كانت قائمة في جزء منها على بيانات التعريف المتضمّنة في الرمز الإلكتروني

«أتش تي أم أل» (HTML)، حول شعبية أو ذيوع روابط الإنترنت من مواقع أخرى تربطها بها، وتقييم صفحتها. وقد يختار المتصفحون زيارة الموقع الأعلى تقييماً أو ذلك الموقع الذي يظهر في الإعلانات على الإنترنت مثل إعلانات غوغل (GoogleAd)، بدلاً من التوغل في البحث إلى ما وراء الصفحة الأولى من النتائج. فتصنيف المعلومات المتوافرة من المواقع يمكن أن يختلف اختلافاً جوهرياً، خاصة بين المواقع «الشعبية» و«الأكاديمية»، على الرغم مما قد يكون من تقاطع معقول بين هاتين الظاهرتين أو داخلهما. وتنتج محركات البحث الرئيسة مثل ويندوز لايف (Windows Live Search)، وياهو، وغوغل نتائج مختلفة، استناداً إلى لوغاريتمات خاصة بكل منها ومعايير بحثية أخرى.

كان غوغل أكثر أدوات البحث بروزاً (وقت كتابة هذا الفصل) والأكثر ملاءمة لبعض الأنشطة الأكاديمية. ولكن ثمة مسألة صغيرة عند البحث حول كلمة «الله/الرب» (God) في محرك غوغل؛ إذ نجد النتائج غير محددة ومربكة وعدد الزيارات للموقع في الغالب غير محدد، وتكرار التصفّح يتيح لنا مزيداً من المقاربات المتطورة ذات التوجهات البحثية. أمّا البحث المتعمق، باستخدام الأدوات التي تتجاوز غوغل (التي لا تبحث إلا في جزء صغير نسبياً من شبكة المعلومات العالمية)، فيمكن أن يضيف طبقات إضافية من الفهم إلى السعي للمعرفة على الإنترنت. ومثلما هو الحال مع جميع محركات البحث، من الحتمي أن توخّي الدقة عند إدخال الجمل المراد البحث حولها وخيارات المصطلحات البديلة والتهجئة (خاصة فيما يتعلق بالكلمات المكتوبة بأحرف لغة غير لغتها) ينبغي وضعها في الاعتبار. وعند العمل بلغة أخرى غير الإنكليزية، سنجد محركات بحثية بديلة ملائمة للدخول في أنشطة التنقيب عن البيانات. ومن ثَم يجب أيضاً النظر بعين الاعتبار إلى وجود «شبكة غير مرئية» كبيرة وجوهرية من البيانات، لا يمكن تحديدها عبر القنوات التقليدية. فهناك مستوى أساسي ولازم من التفكير الجانبي يشمل تطبيق البوّابات الإلكترونية وقنوات البحث الرقمية المتخصّصة. وينبغي للبحث عبر الكمبيوتر أن يندمج مع التفاعل الإنساني، مستعيناً بالخبرة الملائمة للمتخصّصين في المكتبات وكذلك الأكاديميين، ولا سيما في أي مجال دراسة دقيق مرتبط بالدين.

قد يكون من الضروري تحديد أصول موقع ما، في ضوء مقاربة هذا الموقع الأيديولوجية اللاهوتية في الاعتقاد الديني، بل وكذلك فيما يتعلق بالمنظّمات المنتمية وموقعها الجغرافي. فبعض المواقع تتميز بشفافية واضحة فيما يتعلّق بموقعها وأصلها، عارضة عنوانها البريدي وأرقام الهاتف إلى جانب عنوان البريد الإلكتروني، وهو ما قد يكون حقيقيّاً أو ربّما غير حقيقي. ولكن، في بعض الحالات، لا تتوافر هذه المعلومات بصورة مباشرة، وأسباب ذلك قد تتنوّع: فقد يقدّم موقع ما رؤية «تقليدية»، فيما قد تعرّض البيانات الشخصية حول المؤلّفين وأصولهم الموقعَ وأمانَ المنتمين إليه للخطر، وقد يكون المؤلّفون في خطر الرقابة أو السجن على معتقداتهم. والواضح، أن هناك قضايا أكاديمية وأخلاقية مهمة على المحك، تظهر عند بذل محاولات لـ«تعقّب» المؤلّفين. فالهيئات الحكومية (وغيرها) قد يكون لديها إمكانية الدخول إلى الأدوات الإلكترونية المتطورة لتحديد أصول أي موقع وملكيته، لكنها أدوات لا تندرج ضمن مناقشتنا هنا، بل ما نفنّده هنا هي الأدوات العامة التي تتوافر على مستوى عام لأي من مستخدمي الإنترنت في بحثهم عن مزيد من المعلومات حول أي موقع. فتلك الأدوات لها تطبيقات كثيرة: في بعض الحالات، يمكن الانتفاع بها في تحديد أصول «الرسائل الإلكترونية المتطفلة» (spam)؛ ويمكن استخدامها لتعقب مصدر المضمون الذي يحمل أي نوع من الإساءة، وفي كلتا الحالتين، علينا القول إن هناك طرائق كثيرة لتجنّب التعقّب بهذه الطريقة.

اتهمت بعض شركات الإنترنت بالتواطؤ بدرجات مختلفة مع أجهزة الدولة لتطوير رقابة محددة وبروتوكولات تصفية، وهو ما أدى في بعض الحالات لاضطهاد «المتجاوزين» ومن بينهم من يرتبطون برؤى دينية معينة، فتكنولوجيا التصفية تستخدم لوغاريتمات معقدة لتحديد مفردات يبدو منهجها مثيراً للعنف وتقوم بإزالتها. ويمكن بالطبع تعديل مقاييس هذه التنقية، ولكن يظلّ من الاحتمال أن تصفي الحزم المعيارية بعض المحتويات الدينية، وقد اعترضت بالفعل بعض المنظورات الدينية على تكنولوجيا التصفية. على سبيل المثال، انضمت بعض المواقع الوثنية إلى قائمة «الحظر» من إحدى حزم التصفية تحت مظلة معتقدات «عبادة الشيطان»، في حين صفت حزمة أخرى موقع فهم الإسلام، والكويكرز، وموقع إحياء ذكرى الهولوكوست. وقد

وجدت إحدى الدراسات أن حكومة السعودية قد طبقت تكنولوجيا التصفية لمنع الدخول إلى مواقع تحوي مضموناً حول تنوّع الأديان: «على سبيل المثال، نجد هناك حجب لـ ٢٤٦ صفحة على الأقل مفهرسة على موقع ياهو بأنها صفحات دينية (تشمل ٦٧ حول المسيحية، و٤٥ حول الإسلام، و٢٢ حول الوثنية، و٢٠ حول اليهودية، و١٢ حول الهندوسية)» (Zittrain and Edelman, 2002). وثمة دليل على أن حكومات أخرى تصفي المحتوى «الديني» (وغيره). وتوجد عدة منظمات وأفراد يرصدون هذه الرقابة، وهو أيضاً موضوع محوري في عدد من غرف المحادثة (Reporters Sans Frontières).

وقد وردت في مجال «دراسات الإرهاب» نظرة سريعة على الطرائق التي يمكن بها دراسة الأديان والإنترنت، في حال توافر موارد مالية وبشرية. والواضح أن أهداف المثال التالي مختلفة تماماً عن الأهداف المقدمة عامة في دراسة الأديان؛ ولكنه يظهر كيف يمكن استخدام موارد تقنية وبشرية في مقاربة كمية على جانب من جوانب التعبير السياسي ـ الديني على الإنترنت. فقد أفاد مختبر الذكاء الاصطناعي في جامعة أريزونا (سنسميه فيما تبقى من الفصل مختبر الذكاء الصناعي (AI Lab)) من الاستثمار المستدام في تحليل مضمون مواد «الجهاديين» على الإنترنت، من بينها أرشيف شامل لمضمون تم تجميعه وتصنيفه من الإنترنت. بعض جوانب المنهجيات التي طبقت هناك لا يمكن أن نتصور في الحقيقة أنها قد تطبق في مواضع أخرى، في مجالات تعدّ نسبياً أكثر دنيوية وأقل تمويلاً مرتبطة بدراسة الأديان والإنترنت. ويستعين مختبر الذكاء الاصطناعي باستخدام كتلة تكنولوجيا ملائمة، فريق من الباحثين المتلقّين تدريباً عالياً في علوم الكمبيوتر ويخضعون لحقول دراسية متخصصة، وخطة مستدامة لبحث المستقبل. وثمّة عناصر قد تكون مفيدة في تحديد مقاييس العمل على دراسة الدين والإنترنت.

طبق أعضاء مختبر الذكاء الاصطناعي تكنولوجيا الحصاد الشبكي المُمَكْننة، والتي شملت تحليلاً للصلات الخلفية (روابط الإنترنت الخارجية المرتبطة بموقع معين) كوسيلة لاستكشاف الفضاء الإلكتروني الجهادي. وتركز هذه الأدوات على لاعبين رئيسين، في الأساس على المستوى

التنظيمي، الأمر الذي لا يمثل سوى جزء من صورة أكثر تعقيداً: وهم ليسوا بالضرورة مفيدين في التقاط التفاصيل الأفضل والبيانات الفارقة حول الفضاء الإلكتروني، بما في ذلك مخرجات المواقع التي لا تركز على تحقيق أعداد ضخمة من الزيارات لموقع أسواق واسعة، لكنها أكثر ارتباطاً بالوصول إلى جماعة صغيرة من أنصار ـ وأحياناً إيجاد هذه الجماعة ـ تفسير ديني سياسي ثقافي معين. لا يترك البروز التنظيمي مساحة لفهمنا الأفراد أو الجماعات الصغيرة، وربما تعمل باستقلالية من دون صلة مباشرة ببرنامج تنظيمي محدد. فعدد الروابط أو مرات زيارة الموقع ليست سوى مؤشر واحد على التأثير؛ ولكن أي موقع من المواقع المغلقة على مجموعة معينة قد يكون له أثر أكبر في الجماعة والمجتمع. ومثلما هي الحال في أي دراسة للفضاء الإلكتروني، فإن التحليل الناتج من برمجة الحاسوب هو لقطة سريعة من مساحة معينة في وقت بعينه، وهو ما يمكن أن يتطور ويتغير سريعاً. وقد طبق استرجاع المعلومات الأوتوماتيكية، متضمناً ذلك فهرسة اللوغاريتمات، كوسيلة لاسترجاع بيانات مفاهيمية من أعداد هائلة من المواد. وقد قارب مختبر الذكاء الاصطناعي كذلك الفضاء الإلكتروني الجهادي عبر تطوير برنامج إلكتروني افتراضي، قصد به تمكين أي قارئ من فهم الصلة البينية (على البثّ الحي والصفحات الثابتة) بين منظمات الجهاد (Chen [et al.], 2005). وهناك بالتأكيد مساحة لتنوع من المقاربات لمواد مثل هذا الموضوع: فلم تكن طريقة عمل مختبر الذكاء الاصطناعي هي نفسها طريقة عمل أكاديمية معنية بدراسة الدين؛ بل قد تكون المقاربتان لديهما الكثير مما يمكن أن يكتسبانه من بعضهما بعضاً. وفي حالة مختبر الذكاء الاصطناعي، فإن العمل بأحد معايير التحليل يتمثل في فهم «مستوى التهديد» الذي يخيم على فهم جوانب أخرى من البيئة الإلكترونية، وقد يكون الفهم الشامل الكلي لجميع جوانب المعتقدات كما هو موضوع على الإنترنت هو ما يعرض فرصاً تفسيرية متبلورة ومعقدة.

ولا بد من الاعتراف بأن تحليل المواد الإلكترونية تظلّ جانباً واحداً من صورة معقّدة للأنشطة العالمية الواقعية، مع أنه جانب يُدرج في الرؤى العالمية لكثير من الناس. وهذا ما يثير قضايا مرتبطة بالتقاط البيانات وتحليلها فيما يتعلق بالدين والإنترنت، سواء أكان الحصول على المعلومات

قد تم بطريقة عشوائية (ربما منبثقة عن حدس أحد القراء، أو معلومة، أو رابط من موقع آخر، أو منتدى أو بوابة إنترنت، أو محرك بحث)، أم كان نتاج بحث «علمي» منظم.

ومن ثَم، فإن الوجه دائم التغيّر لشبكة المعلومات العالمية يعني أن المواقع تتطوّر، وتغيّر من مضمونها، وأحياناً تختفي أو تعيد تحديد موقعها. وعلى عكس المحتوى المطبوع، قد لا يكون هناك «نسخة مطبوعة» لموقع معين، وهذا ما قد يعدّ إشكالية، ولا سيما إذا كانت الإشارة إلى نصّ مرجعي. وفي الظروف القصوى، فإن أنشطة القرصنة وغيرها من الأنشطة التخريبية يمكن أيضاً أن تبدّل مظهر الموقع ومحتواه. ولا توجد أرشفة رسمية للإنترنت، ممّا يثير قلقاً منهجيّاً محدداً عند طلاب الدين الساعين لتفسير الأثر التاريخي لمواقع محددة لمصالح دينية على سبيل المثال. وبغية تفسير الدين على الإنترنت من منظور معاصر، ينبغي لإدارة البيانات ومهارات الأرشفة أن تندمج مع القدرة على معالجة مجال واسع من الصفحات والمعلومات دائمة التغيّر. وتوجد بعض الخيارات على الإنترنت فيما يتعلّق بمواد الشبكة المؤرشفة. فأرشيف الإنترنت، الذي أسّسه موقع أليكسا (Alexa) في عام ١٩٩٦، [تأسس أرشيف الإنترنت بالتزامن مع تأسيس موقع أليكسا والذي أسسهما الشخص نفسه] ظلّ يزحف ويتمدد محافظاً على نطاق واسع من المواقع في مصدر متوافر على الملأ. ومن الممكن إجراء أبحاث محددة قائمة على مقاييس موضوعية أو خاصة بالموقع. وعلى الرغم من شموليته، فإنّ أرشيف الإنترنت لا يزحف إلى المواقع [يقوم بتصفح المواقع بصورة منهجية وآلية ومنظمة] إلا بمعدل نصف شهري، ولا يصل بالضرورة إلى جميع المجالات على الشبكة. وبعض المواقع تحمي محتوياتها من هذا الزحف، ومواقع أخرى تطلب حذفها، أو حذفت بسبب مضمونها «العنيف» وجزء من المواقع لا تتم زيارته على الإطلاق. ومن ثَم، فإن أرشيف الإنترنت (١٩٩٦) وغيره من الخدمات الشبيهة يقدّم فرصاً هائلة للدارسين المنخرطين في دراسة الدين على الإنترنت.

يتطلّب البحث من هذه النوعية أيضاً توضيحاً للجهة المالكة للموقع، التي تتحدّد بعدد من الأدوات المختلفة، وهو ما يوفّر تنوّعاً من البيانات التقنية وما يرتبط بها من بيانات أخرى، تأسيساً على مدخلات أحد عناوين

بروتوكول الإنترنت (IP). وهي شيفرة عددية فريدة توجد في كل كمبيوتر وموقع، وفي بعض الحالات، يتم إخفاء هذه الشيفرة أو حجبها عن المراقبة، وأي معلومات إضافية حول موقع ما يمكن التقاطها من خلال تحديد من هو المرتبط بهذا الموقع. وهذا ما يمكن أن يشمل المؤيدين والمعارضين ممّن اختاروا بالفعل دمج محدد موقع الموارد الموحد (يو آر أل) ((Uniform Resource Locator (URL) في صفحاتهم الخاصة. فربما دونوا وعلقوا على الموقع، أو فسروا البيانات بطريقة تخصّ البحث. واختبار الانتماءات إلى موقع ما، عبر تطبيق أداة عامة مثل: سام سبايد (SamSpade.org) تصبح مفيدة على وجه الخصوص عند اكتشاف وجهات نظر «أقلية» لا يمكن تحديد موقعها عبر مناهج البحث التقليدية.

كثير من المنابر الدينية اليوم تفيد من وسائل إعلامية متنوّعة مثل التلفزيون والراديو والطباعة والتسجيلات المرتبطة بالإنترنت. وهذه الوسائط الإعلامية المتنوّعة تتفاعل مع الإنترنت أيضاً، على سبيل المثال، في عمل أرشيف للمواد التي تبث مباشرة على الإنترنت. ويمكن أن تشمل الأمثلة هنا، مواعظ إنجيلية أو عروضاً دينية مؤرشفة من أجل جمهور عالمي (محتمل). والمستخدمون لمثل هذا المضمون يكونون موضع شك تحديداً: العدادات التي تسجل الصفحات التي تمّت زيارتها لا تعد بالضرورة مؤشراً مفيداً على كيفية استخدام الموقع. على سبيل المثال، قد يحمّل أي فرد عظة ما، ثم يطبعها وينسخها مئات المرات من أجل جمهور محلي، أو يحفظها على قرص مدمج (CD-ROM) أو دي في دي (DVD) أو يعيد تقديمها على موقع آخر. كما أن الدرجات المرتفعة المحتملة لإخفاء الهوية في الفضاء الإلكتروني تشكّل تقييماً حقيقياً لإشكالية ملفات الزائرين.

تمثيل الأديان في الفضاء الإلكتروني

من الوارد أن تختلف الدافعية وراء وضع مواد دينية على الشبكة العنكبوتية اختلافاً ملحوظاً؛ إذ نجد الأمر عند بعضهم يمثل محاولة لتنقية تجربة دينية بالطريقة الرقمية ووضعها على الإنترنت، على الرغم من عدم وضوح نجاح هذا النقل في أعين المشاهدين. ودرجات «الطقوس» ربما تظهر أو يتم تصويرها على شبكة الإنترنت لأغراض عديدة: مثل أن تفسّر

ممارسة عقائدية لمن هم خارجها، و/أو تشجيع مناصرين جدد، وتوليد شعور بالهوية وسط الممارسين المتواجدين، ونقل العمليات الاجتماعية والتفاعلات خارج الإنترنت أو ربطها. وقد كان المفهوم عن دين أو معتقد معين على الإنترنت، من دون مكافئ خارج الإنترنت (على الأقل في مرحلته التطورية) ابتكاراً رئيساً؛ سواء أكان هناك أي مقياس أم معيار يمكن من خلاله فتح نقاش حول قياس نجاح مثل هذه المشاريع. وقد يتراوح تطور الممارسات والمفاهيم الدينية وتجديدها على الإنترنت من مجرد الآراء التي يوضّحها دارسون مختصون استجابة لأسئلة القراء حول ممارسات دينية موجودة، وحتى وضع أطر وأفكار دينية جديدة تماماً.

وتعدّ صياغة الهويات العقائدية واستكشافها عبر منتديات النقاش مثالاً على أحد هذه المفاهيم، التي اكتشفها عدد من الدارسين المختصين. وقد لا يكون من السهل نسخ وسائل ومصادر دينية غير متصلة بإنترنت على الإنترنت، ولكن قد لا يكون هذا هو المقصود: فالمسألة المهمة هنا هي التمثيل على الإنترنت. فحتى «تثبت» العقائد الدينية وجودها أمام العالم، قد يقتضي الأمر وجوداً افتراضياً، على الرغم من أنه هدف غير مرغوب دائماً عند بعض المنظمات الدينية والأفراد المتدينين. فإذا أرادت تلك العقائد الإعلان عن وجودها على الإنترنت، فإنها ببساطة تعرف في «محدد موقع موارد موحد» (URL) عن علامة خارج مبنى ديني، إلى جانب أوقات الخدمات. وبدلاً من أن يكون الأمر تجديداً، أصبح الوجود الافتراضي أحد المقتضيات المعيارية لكثير من المعتقدات الدينية. والأمر الأهم هنا، وبشكل ملحوظ، هو طبيعة هذا التمثيل؛ ففي بعض السياقات المجتمعية الدينية، تقدم شبكة الإنترنت فرصة لمحافظة الأعضاء على معتقداتهم وهوياتهم الدينية وتعزيزها عبر التفاعل على الإنترنت.

وقد يتخذ التمثيل الافتراضي لنسق اعتقادي معين أشكالاً مختلفة، تتراوح بين ما هو نصي بحت إلى ما هو متعدد الوسائط الإعلامية. فشعبية لعبة العالم الافتراضي الحياة الثانية (Second Life) تشهد مزيداً من التطور الذي يتطلب مراقبة من الدارسين المختصين. فالحياة الثانية عالم افتراضي، يمكن للمشاركين فيه خلق آفاتارهم الرقمي الخاص وفقاً لرغباتهم الشخصية؛ إذ يمكنه أن يسافر بشكل تصويري، عبر مناظر طبيعية وأماكن، ملتقياً مع

أفاتارات أخرى في خضم هذه العملية. وثمّة إمكانية لأحداث وأنشطة تتجاوز مجرد «المحادثة»؛ فلا مناص من وجود تشعّبات تجارية لبعض تلك العناصر مع تأسيس تمثيل حياة ثانية لمتاجر على الإنترنت. وقد أسست الأديان أماكن افتراضية للعبادة، مثل: الكنائس، والمعابد اليهودية، والمساجد (Islam, 2007; Second Life, 2003-).

الاعتبار الأكثر أهمية هنا هو كيف يمكن للمرء أن يقيس فعالية تقديم رسالة على الإنترنت مرتبطة بالدين، مقارنة بأي أشكال أخرى من عرض الرسالة. فتصفح أي موقع يمكن أن يشكّل تجربة مختلفة عن قراءة صفحة مطبوعة، ولا سيما إذا كان القارئ يبحث عن كلمات مفتاح، أو روابط، أو وسائط إعلام متعددة، وغيرها من عناصر مثل روابط الإعلانات. فالدافعية وراء تصفح موقع ما يمكن أن تختلف، فقد تظهر هذه الدافعية مثلاً من خلال محرك بحثي، أو من إعلان، أو من رابط لموقع آخر. وقد يقوم القارئ ببحث سريع في صفحة ما، لتحديد مدى ملاءمتها لما يبحث عنه، قبل أن ينتقل إلى موقع آخر. وقد ينشئ مصمّمو المواقع نماذج مختلفة محتملة للقارئ على مواقعهم، ويضمنون في الوقت نفسه إمكانية التقاط محتوى موقعهم بصورة فاعلة في محركات البحث. ويمكن لخبرات القارئ في محتوى الموقع الذي يتوسطه الكمبيوتر أن تختلف اختلافاً جوهرياً، ولا يمكن لنا هنا وضع افتراضات حول الجماهير/القراء، والبنى الأساسية، ونماذج تقديم المحتوى، و/أو توفر المعدات و/أو إمكانية الوصول إليها. فيمكن لزيارة مواقع المواد الدينية على الإنترنت أن تكون جزءاً من نمط تصفّح أوسع، يتضمن مجالات أخرى من الشبكة، لا يمكن تصنيفها كلها في إطار النوع «الديني».

في تطوير تصنيف مبدئي للمحتوى الديني على الإنترنت، تظهر نماذج مختلفة تتراوح بين المواقع المركزية، وبوابات الإنترنت، ونماذج السلطة وبين فروع في أشكال النقد، والمحاور، والاهتمامات المختلفة بالمعتقدات. ويأتي التدقيق في النموذج عبر النظر في المحتوى الإعلامي المتعدد، والمنتديات، ومواقع التواصل الاجتماعي، ومقاربات الإعلام المتكاملة/المتدفقة/المحمّلة/المدونة صوتياً. وظهور منابر تقديم المحتوى المختلفة خارج الكمبيوتر الشخصي يعدّ أيضاً مهمّاً: فالهواتف المستندة إلى مساعدة

الشبكة، والمساعدات الرقمية الشخصية، والتلفزيون عبر الإنترنت (من خلال مراكز ترفيهية) فتحت كلها الباب أمام جماهير جديدة على المواد وفرضت على مقدّمي المحتوى ضرورة تعديل خدمتهم. فقد تحسّن تشغيل الأنظمة ليقدم مراكز إعلام شخصية متكاملة، مرتبطة بأجهزة الكمبيوتر الشخصية. كذلك تؤثر التحوّلات في نماذج الوصول إلى المواد وصيغها في كيفية قراءة الدين على الإنترنت، مثل مردودات الآر. أس. أس. أو ملخص الموقع الغني (RSS)، والمدوّنات، والتدوينات الصوتية، ومدوّنات الفيديو[1]. وتظلّ مسألة كون هذا تحوّلاً بعيداً عن الكلام المطبوع أو مكملاً له، مفتوحة للنقاش، ولا سيما في وجود احتمال لكثير من الجماهير الجديدة التي يفترض تعرضها لمثل هذه المواد عبر الإنترنت؛ فقد يقرأ الأفراد كتباً قليلة، وقد يقرؤونها بصورة مختلفة، وقد يصلون أيضاً إلى كتب مختلفة مثلما يوسع الإنترنت من خيار المشتريات الممكنة ويعزز الحوارات الأكاديمية المحتملة والتفاعلات عبر المنتديات، وقوائم البريد الإلكتروني، والمدوّنات. وهذا ما يشبه اقتصادات الذيل الطويل (Long Tail) في الإنترنت، وهو مفهوم قدّمه كريس آندرسون (Anderson, 2004): «معادلة الذيل الطويل هي ببساطة: (١) كلما قلت كلفة التوزيع، زادت قدرتك على العرض اقتصادياً من دون الاضطرار إلى التنبؤ بالطلب. (٢) كلما زادت قدرتك على العرض، زاد الحظ في قدرتك على أن تحرك الطلب الكامن في أذواق أقلية كان من غير الممكن الوصول إليها عبر التجزئة التقليدية. (٣) بجمع أذواق أقلية كافية، يمكّنك في الغالب من أن تجد [نفسك] حاصلاً على سوق جديدة كبيرة». وبالمثل، يمكن للذيل الطويل أن يرتبط بمفاهيم ذات صلة بالأديان والإنترنت، مع خدمة أذواق أقلية عبر الإنترنت.

قد يعرض الإنترنت إمكانية وصول أكبر إلى مواد مرجعية أو مصادر عبر قواعد بيانات مفهرسة، وباعة التجزئة، وتبادل الملفات وتقديم نماذج فعّالة

---

(١) تشير RSS إلى صيغ المردودات المتلقّاة من الشبكة، وتشمل Really Simple Syndication (الخلاصات المبسطة فعليّاً) و Rich Site Summary (التلخيص الثري للموقع)، و RDF (Resource Description Framework) (إطار وصف المورد) لتلخيص الموقع. وهذا ما قد ينطبق على المدوّنات، والتدوينات الصوتية والمحتوى الشبكي المحدث بانتظام مثل مواقع الأخبار. انظر:

Wikipedia, "RSS," <http://en.wikipedia.org/wiki/RSS_(file_format)>.

من حيث التكلفة لنشر الآراء. وبالنسبة إلى بعض الناس، يمكن لشعور بمجتمع أو هوية دينية على الإنترنت أن يلقى تعزيزاً عبر الشبكة، ولا سيما في مواقع تدير توظيف منتجات دينية، وعناصر خاصة للمشتركين، والتفاعل مع الأنصار الزملاء، وواجهة مع صور أخرى من الإعلام الديني. وفيما يتعلّق بالطلاب العاملين على مزيد من التحري حول الدين، فإن الإجابة قد تكون مدفوعة من الإنترنت، على سبيل المثال، البحث عن معلومات حول معتقد معين أو حتى استخدام بنك مقالات (!) قد تؤدي قواعد البيانات المفهرسة إلى مواد أخرى: توفير كتب رقمية ـ مع مراكز رئيسة للتزويد بالمحتوى المطلوب مثل: أمازون (Amazon) وغوغل اللذين يتطوران في هذا المجال ـ من المرجح أن يزداد أكثر ويغير مفاهيم استعادة المعرفة ومناهجها فيما يتعلق بدراسة الدين. أما الموارد المحررة بطريقة تعاونية مثل ويكيبيديا، فيمكن أن تشكّل أيضاً مصدراً مهماً؛ وقد لا تكون هذه المصادر محكّمة أكاديمياً، وقد تشمل مضموناً يحسبه النقاد، في بعض الحالات، أنه موضع نزاع أو غير دقيق. ولكن هذا لم يوقف الاستشهاد بموسوعة ويكيبيديا في الخطاب الأكاديمي.

حوّل الناشرون التقليديون للمواد المطبوعة محتوى أعمالهم المرجعية إلى الفضاء الإلكتروني، بوصفها إضافات على النسخات المطبوعة أو في بعض الحالات بدائل عنها. وهي تنافس بفاعلية الموارد المطورة تحديداً للاستخدام على الإنترنت من خارج حيز النشر، وفي الغالب بمساهمات متطوعة: مشروع غوتنبرغ ((-Project Gutenberg (1971)، وأرشيف النصوص المقدسة على الإنترنت ((-Internet Sacred Texts Archive (1999)، كلها سعت لعمل نسخات من نصوص مهمة متاحة للدارسة والاستخدام. ونقول مجدداً إن المواقع المتخصصة ظهرت لتركز على نصوص لتوجهات أو اهتمامات اعتقادية محددة، مثل المعتقدات الدينية القديمة في موقع موسوعة الأساطير (-Encyclopedia Mythica 1995). في حين هناك مراكز أخرى وصفحات بحثية معينة تقدّم واجهة عرض المعلومات الشخصية لمؤلّفيها وفرصاً للتفاعل معهم، بدلاً من أن تكون مدفوعة بلوغاريتمات إدارة البيانات. وقد نجد الخبرة الأكاديمية في دراسة الأديان على الشبكة في صور عديدة، تشمل المدوّنات والتدوينات الصوتية حول موضوعات أكاديمية. أمّا المنظورات

والبدائل الحيوية الجديدة المتضمنة في أدوات التواصل الاجتماعي، فلها أثر في إدراك الدين عند جمهور أوسع، إن لم يكن في الخطاب الأكاديمي.

نموذج لدراسة مستقبلية

لا شك في أن هناك تحولات وتغيرات في دراسة الأديان والإنترنت تمت ملاحظتها، فلم يعد من الضروري تفسير تكنولوجيا المعلومات (الأساسية) للقراء الأكاديميين وغيرهم. وعلى الرغم من أن بعض القراء ربما ما زالوا في حالة فوبيا من التكنولوجيا إلى حد ما، فإن الوعي بتبعات ثقافة المعلومات والاتصال المعتمد على الكمبيوتر يأخذ في الزيادة والانتشار. والعكس صحيح، عند مناقشة تطوّرات الإنترنت، قد يكون من الضروري الشرح للقراء الشباب الحدود النسبية للأجهزة والخدمات التي كانت موجودة في الماضي. وهذا ما يشمل قضايا حجم الملف، والتحميل البطيء، والاتصال الضعيف، والجهاز البطيء، والمتصفحات التي لا تحوي إلا نصوصاً، والمتصفحات البديلة المبكرة، وتطور شبكة هيئة المشاريع البحثية المتقدمة (الأربانت) (ARPANET).

تتطلب مراقبة الموقع مهارات جديدة (وبنية أساسية أكاديمية) تشمل الوعي بالتصميم، ولغات «أكس أم أل» و«أتش أم أل» و«فلاش» و«ماكروميديا» و«آر أس أس» (XML, HTML, Flash, Macromedia, RSS)، وإدارة الموقع، والمعرفة التكنولوجية، وتقنيات البحث العميق، وتحليل تعقب المواقع، وإدارة المعلومات. ويمكن لدراسة الأديان على الإنترنت أن تكون عملاً مجهداً إلى حدّ كبير، متطلباً تسجيلاً دائماً، ومراقبة، وحفظ نسخات احتياطية من الملفات، وتحليل تأثير المستخدم، وإلمام بالتغيّرات التكنولوجية. أمّا تحليل المضمون، فيشمل تحديد اعتبارات التصميم، وتقييم الروابط، وتعقّب المحتوى، ومراقبة معدّل استحداث المواد الجدية. والخوض في مثل هذه الدراسات إنما يتطلب حصداً منتظماً لبيانات الموقع؛ وهذا ما يدخل عدداً من القضايا المعقدة المرتبطة بأرشفة البيانات الرقمية، وتخزينها وحفظها، وقضايا أخرى ترتبط بقضايا الصيغة والتنسيق والمضمون القابل للتحلل. ويمكن أن تكون البيانات ضعيفة قابلة للضياع، ولا سيما إذا كان هناك فيروسات في النظام أو قراصنة نشطاء ومخترقون يمكنهم الوصول

إلى قاعدة البيانات. والمكتبات الأكاديمية لا تستهدف بالضرورة تيسير مستويات مرتفعة من التخزين والأرشفة الرقمية.

والسؤال الرئيس هنا، ما الأجزاء في المحادثة الإلكترونية والصفحات الرقمية التي يمكن حفظها للدارسين المستقبليين؟ فقدر كبير قد فقد: الرسائل الإلكترونية تتلاشى، وقواعد البيانات تتعطل، والمضمون الشخصي المخصص للاستهلاك العام يكون مخفياً على محركات الأقراص الصلبة التي قد تمحى أو تدمر. ومن ثَم، فإن الطبيعة سريعة الزوال للشبكة، والطبيعة الروتينية للمحتوى، والقدر الخاص من المواد تثير قضايا خاصة عند من يحللون العلاقات بين الأديان والإنترنت. وينبغي للدارسين في هذا المجال أن يتمتعوا بالقدرة على التكيف والتفكير ورد الفعل المباشر على تغير المضمون، والتكنولوجيا، وتقديم الخدمات. وهي كلها قضايا تؤثر في أي باحث يضعه عمله في اتصال بالأديان والإنترنت، حتى ولو بصورة هامشية، بما يشير إلى أن هذا المجال مهمّ للتدريب فيما يتعلق بالدارسين الجدد. وهناك عدد من المؤسسات المرتبطة بدراسة الأديان تعرض مثل هذا التدريب (Bunt, 2005; Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing, 2005-).

تعتبر المعرفة التي يوفرها مؤشر زيتغست (Zeitgeist) فيما يتعلق بمظاهر معينة لفهم الدين على الإنترنت مسألة مهمة وذات صلة خاصة في هذا السياق. فهو يستحضر قضايا مرتبطة بمعرفة المستخدم وملفاته الشخصية. كما أن له تأثيرات فيما يتعلق بالعمل الميداني: قد يكون المستخدمون مجهولين أو على غير استعداد للإفصاح عن تفاصيل حول عادات تصفحهم. فقد يكون أمنهم الشخصي مهدداً؛ والأنشطة باسم الدين قد تكون سرّية؛ كما قد يخشى المستخدمون من أن يكون هناك تعقّب وتسجيلات لحركاتهم بواسطة المؤسسات الأمنية، ويمكن لمحاولات تغطية تعقباتهم أن تثبط البحث. ومن الإشكالية محاولة الحصول على عينة ممثّلة لعادات التصفّح في جماعات دينية ثقافية محددة؛ فقد تتخفّى مطالب الأنشطة الدينية على الإنترنت وراء قناع أو تتفاعل مع أنشطة تصفحية أخرى، تشمل التسوق، والتفاعل مع الثقافة الشعبية، وشبكة التواصل الاجتماعي.

المراجع

Anderson, Chris (2004). "The Long Tail." *Wired*: 12/10, <http://www.wired.com/wired/archive/12.10/tail.html>.

Artificial Intelligence Lab, "Dark Web Terrorism Research." <http://ai.arizona.edu/research/terror/index.htm> (accessed 10 September 2005).

Beckerlegge, Gwilym (2001). *From Sacred Text to Internet*. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate and Open University.

Brasher, Brenda E. (2001). *Give Me That Online Religion*. San Francisco: Jossey-Bass.

Bunt, Gary R. (2000). *Virtually Islamic: Computer-Mediated Communication and Cyber Islamic Environments*. Cardiff: University of Wales Press.

________ (2001). *The Good Web Guide to World Religions*. London: Good Web Guide.

________ (2003). *Islam in the Digital Age: E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*. London: Pluto Press.

________ (2005). *MA Module: Studying Religion on the Internet*. Lampeter: University of Wales.

Campbell, Heidi (2005). *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network*. New York: P. Lang.

Careaga, Andrew (2001). *Eministry: Connecting with the Net Generation*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications.

Castells, Manuel (1996). *The Rise of the Network Society*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

________ (2000). *End of Millennium*. Oxford; Malden, MA: Blackwell Publishers.

________ (2004). *The Power of Identity*. Malden, MA: Blackwell Publishers.

Chen, Hsinchun [et al.] (2005). "The Dark Web Portal: Collecting and Analyzing the Presence of Domestic and International Terrorist Groups on the Web." *IEEE Intelligent Systems Archive:* vol. 20, no. 5, pp. 44-51, <http://ai.arizona.edu/research/terror/publications/ITCS_Dark_Web_submission.pdf>.

Cowan, Douglas E. (2004). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. New York: Routledge.

________ and Lorne L. Dawson (eds.) (2004). *Religion Online: Finding Faith on the Internet*. New York: Routledge.

Encyclopedia Mythica (1995-). <http://www.pantheon.org> (accessed 9 January 2007).

Hadden, Jeffrey K. and Douglas E. Cowan (eds.) (2000). *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. New York: Elsevier Science.

H3jsgaard, Morten T. and Margit Warburg (eds.) (2005). *Religion and Cyberspace*. London: Routledge.

Hoover, Stewart M., and Lynn Schofield Clark (eds.) (2002). *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. New York: Columbia University Press.

Institute for Textual Scholarship and Electronic Editing (2005-). *MA Editing Texts in Religion*. Birmingham: University of Birmingham.

Internet Archive Wayback Machine (1996-). <http://www.archive.org>, (accessed 9 October 2006).

Internet Sacred Texts Archive (1999-). <http://www.sacred-texts.com>, (accessed 9 October 2006).

Karaflogka, Anastasia (2007). *E-Religion: A Critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web*. London: Equinox.

Larsson, G5ran (ed.) (2007). *Religious Communities on the Internet*. Stockholm: Swedish Science Press.

Lawrence, Bruce B. (1999). *The Complete Idiot's Guide to Religions Online*. Indianapolis: Alpha Books.

McLuhan, Marshall (1967). *Understanding Media: The Extensions of Man*. London: Sphere Books.

________ and Quentin Fiore (1967). *The Medium is the Massage*. New York: Random House.

_______ and _______ (1968). *War and Peace in the Global Village*. New York: McGraw-Hill.

Negroponte, Nicholas (1995). *Being Digital.* New York: Knopf.

O'Leary, Stephen (1996). "Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 64, pp. 781-808.

Project Gutenberg (1971-). <http://www.gutenberg.org/wiki/Main_Page> (accessed 6 February 2007).

Reporters Sans Frontières <http://www.rsf.org> (accessed 30 January 2007).

Rheingold, Howard (1993). *The Virtual Community: Homesteading on the Electronic Frontier.* Reading, MA: Addison-Wesley.

Second Life (2003-). <http://secondlife.com> (accessed 10 March 2007).

Taher, Mohamed (2006). *Cyber Worship in Multifaith Perspectives.* Lanham, MD: Scarecrow Press.

Turkle, Sherry (1995). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet.* New York: Simon and Schuster.

Universität Heidelberg Institut für Religionswissenschaft (2005-). *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet.* Heidelberg: Institut für Religionswissenschaft, Universität Heidelberg, <http://online.uni-hd.de>.

Zittrain, Jonathan, and Benjamin Edelman (2002). "Documentation of Internet Filtering in Saudi Arabia." Berkman Center for Internet and Society, Harvard Law School, <http://cyber.law.harvard.edu/Wltering/saudiarabia> (accessed 5 April 2003).

قراءات مقترحة

يعتبر النص الرئيس في المجال هو (Hadden and Cowan, 2000) الذي قدم عدداً من المقاربات الأكاديمية لموضوع هذا الحقل من خلال دارسين أكاديميين. وقد تلى ذلك ثلاث مجموعات محررة مهمة من الدراسات المترابطة: (Cowan and Dawson, 2004; Højsgaard and Warburg, 2005; Larsson, 2007). وقد نقّحت هذه المجلدات مقاربات الدارسة لهذا المجال، إذ يظهر المجلدان الأخيران من اكتشافات مؤتمرات أكاديمية دولية. وهذا ما يمكن رؤيته في الارتباط بدراسة (Karaflogka, 2007) عن الدين/ دين الإنترنت. وهناك عدد من النصوص في مجالات مرتبطة بالموضوع: (Lawrence, 1999 and Bunt, 2001) تمثّل أدلة على موارد الإنترنت المرتبطة بالأديان والفضاء الإلكتروني. وقد كتب بيكرليج (Beckerlegge, 2001) خلاصة لقضايا مرتبطة

بالدين الذي يتوسطه الكمبيوتر، تشمل ملخصاً حول مواقع «الكراهية الدينية»، وكذلك مناقشة لمختلف «مجتمعات العالم الافتراضي». ويمكن قراءة دراسة هوفر وكلارك (Hoover and Clark, 2002) فيما يتعلق بخلاصة بيكرليج بغية المساعدة في تطوير بناء نظري لدراسة الدين على الإنترنت. وسيتصح من قراءة هذه المواد، وكذلك مقاربة كوان وداوسون (Cowan and Dawson, 2004) السوسيولوجية للبيانات على الإنترنت، أن هناك مقاربات عديدة لدراسة هذا النوع من الأنشطة. وهذا ما يمكن مقارنته بالمسح الفينومينولوجي (الشخصي إلى حد كبير) الذي قدمته براشر (Brasher, 2001)، التي تطور فيه فهماً لدلالة «الزمن المقدس» و«الحج الافتراضي» في إطار تحليلها لمدى واسع من المحتوى الديني. وهي توسّع هذا التحليل ليشمل «الأضرحة الافتراضية» و«الأنبياء الافتراضيين». أما طاهر (Taher, 2006) فقد ناقش طبيعة التجارب الدينية على الإنترنت. وبدأت جامعة هايدلبرغ (University of Heidelberg) في إنتاج **صحيفة الأديان** *Journal of Religions* على الإنترنت في عام ٢٠٠٥. وهناك دراسات مفصلة لأديان بعينها، وتنوع الظواهر المقدسة (وغيرها) من الظواهر على الإنترنت، تشمل دراسة كامبل (Campbell, 2005) للجماعات المسيحية على الإنترنت، فضلاً عن كتاباتي الشخصية حول الإسلام والإنترنت (Islam and the Internet) (Bunt 2000; 2003)، وتحليل كوان (Cowan, 2004) لوثنية الفضاء الإلكتروني. كذلك يجب سبر أغوار نصوص مدافعة عن منهجيات للكهنوت الإلكتروني من منظورات اعترافية (Careaga, 2001).

القسم الثامن

التغيّر الديني:
دياناتٌ جديدة، وروحانياتٌ جديدة،
وديانةٌ باطنية ومضمرة

الفصل الأربعون

الديانات الجديدة بوصفها مجال دراسة متخصص

ديفيد بروملي

تظهر دراسة الحركات الدينية الجديدة (NRMs) بوصفها مجالاً جديداً من التخصص في دراسة الدين. ولدراسات الديانات الجديدة (New Religions Studies (NRS)) جذور في عدد متنوع من التخصصات المعرفية: أنثروبولوجيا، وتاريخ، وسيكولوجيا، ودراسات دينية، وسوسيولوجيا. وقد ظهرت دراسات الديانات الجديدة استجابة لظهور مجموعة من الحركات الدينية الجديدة إبّان ستينيات القرن الماضي وسبعينياته وكذلك لوجود مجموعة من الباحثين المختصين يمتلكون أدوات نظرية ومنهجية أكثر تطوراً لدراسة الحركات، وهي تركيبة لم توجد من قبل. وقد أسفرت دراسات الديانات الجديدة عن مجموعة جوهرية من الدراسات الأكاديمية حول الحركات الدينية الجديدة التي أصبحت واضحة جلية ومثيرة للجدال في الغرب بداية من أوائل السبعينيات (Bainbridge, 2007; Bromley and Hadden, 1993; Dawson, 2006; Lewis, 2004; Robbins, 1988; Saliba, 1990)، ولكن لم تكن هناك أعمال كثيرة تربط مظاهر التعبير المعاصرة عن الدين الجديد بالفترات التاريخية أو السياقات الثقافية الأخرى (Jenkins, 2000; Clarke, 2006)؛ لذا، فإن التحليل الوارد في هذا الفصل يستند إلى فرق الجماعات المعاصرة من الحركات الدينية الجديدة في الغرب.

وبحكم انتشار الدراسة البحثية العلمية عن الحركات الدينية الجديدة، فليس من المستغرب أن يثار السؤال حول أهمية تلك الحركات فيما يتعلق بدراسة الدين. وواقع الأمر، أنه من الوارد المحاججة، بل قد حدث بالفعل أن حاجج بعض الباحثين في أن الحركات الدينية الجديدة لا تمثّل سوى أهمية ضعيفة نسبياً. فمعظمها لم يحقّق حجماً جوهرياً وذلك نسبة إلى

الجماعات الدينية السائدة أو لعدد من الحركات الدينية الجديدة في أجزاء أخرى من العالم. ولا يوجد من بين هذه الجماعات من الحركات من يبدو على استعداد للتحوّل إلى قوة رئيسة في الاقتصاد الديني في أي من المجتمعات الغربية. وقد جذبت هذه الحركات أعضاء جدداً تحوّلوا من ديانات أخرى أغلبهم من الشباب، والحاصلين على تعليم جيد، وأبناء الطبقة المتوسطة العليا؛ أما القطاعات السكانية الأخرى، فقد كانت أقلَّ استجابة لجاذبية هذه الحركات. حتى وسط البالغين الشباب، لا نجد سوى أقلية صغيرة من الأفراد قد جرّبوا فعليّاً أيّ حركة دينية جديدة، وفي الغالبية العظمى من الحالات كانت فترات التجربة وجيزة تماماً. وقد نجحت الحركات الدينية الجديدة على نحو أكبر في المجتمعات الحضرية بدلاً من نجاحها في المجتمعات الريفية وكان ذلك في الولايات المتحدة بداية في مدن السواحل الشرقية والغربية، أمّا في الأماكن الأخرى، فقد كان تأثيرها قليلاً نسبيّاً. أضف إلى ذلك، إنّ الفترة الزمنية التي جذبت فيها هذه الحركات أعداداً كبيرة من المبدلين لدياناتهم كانت محدودة ومرتبطة بأحداث تاريخية اجتماعية معينة.

إذا كانت دراسات الديانات الجديدة ليست مجرد دراسة غرائبيات دينية، فإن دراسة الحركات الدينية الجديدة لا بدّ من أن ترتبط بالمشروع الأكبر من فهم الدين بوصفه صورة اجتماعية وثقافية. وينطبق القول بالمثل على أن دراسة الدين ليست مجرد دراسة للدين المعترف به رسمياً ومحل توافق وذي طابع مؤسسي. فدراسة الدين الجديد تشكّل وسائل لإلقاء الضوء على النشأة الأصلية للجماعات الدينية وديناميات تطورها. وهناك نقطتا اتصال رئيستان بين دراسة الدين ودراسة الدين الجديد تتمثّلان فيما يمكن أن تكشف عنه دراسة الديانات الجديدة نسبة إلى النظام الاجتماعي الأوسع، والنقطة الثانية ما يمكن أن تكشفه دراسة الحركات الدينية الجديدة فيما يتعلق بنشأة الدين. وقد كان هناك قدر معقول من النقاش والجدال حول القضية الأولى، وذلك مبدئياً حول علاقة الحركات الدينية الجديدة وفهم العمليات الاجتماعية الكبرى، وبخاصة العلمنة والعولمة (Beckford, 1992; Beyer, 1994; Dawson, 1998; 2004; Robertson, 1985). وبينما توفّر الحركات الدينية الجديدة فعليّاً بعض المفاتيح الإرشادية حول هاتين العمليتين الكبريين، فمن المستبعد أن

تبت البيانات حول هذه الجماعات في أي من الجدلين. ومن ثم، من المطلوب أن تجرى دراسات الديانات الجديدة في ضوء ما يمكن أن تسهم به الحركات الدينية الجديدة نفسها في دراسة الدين؛ لذا، فإني سأتناول في هذه المقالة القضية الأقل استكشافاً حول أهمية دراسة الحركات الدينية الجديدة لفهم نشأة المنظمة الدينية.

لقد كانت جميع الديانات المعاصرة ديانات جديدة في وقت ما، والحركات الدينية الجديدة تعدّ ذات أهمية فيما يتعلّق بالدين لما تقدّمه من رؤية نافذة في كيفية ظهور الصور الجديدة من الدين وتطورها. ومن ثم، نجد أن الغالبية العظمى من الدراسات في الدين منصبّة على التقاليد الدينية التي نشأت منذ قرون أو ألفيات مضت، بما يوجد إشكالية في التأكد من كيفية بقاء هذه التقاليد وتطورها في تاريخها المبكر، قبل أن تنجح في أن تصبح جزءاً لا يتجزّأ من أنظمتها الاجتماعية الخاصة. ولا شكّ في أنّ الحركاتِ الدينية الجديدة المعاصرة توفّر الفرصة لملاحظة البناء الاجتماعي للدين في حدوثه. وسأحاجج في أن دراسة الديانات الجديدة تسهم في فهم الدين بطرائق مختلفة: تسليط الضوء على الخصائص المميزة لأنماط مختلفة من الدين الجديد، وربط ظهور الدين الجديد بأنماط مختلفة من الانسلاخ الاجتماعي، وتوفير فهم أكثر تعقيداً ودقة للتحوّل الديني، وتحديد التحديات التي تلازم تشكّل جماعات دينية جديدة، وتوضيح دور الجماعات المعارضة في بقاء جماعات دينية جديدة وتطورها.

صياغةُ مفهوم الديانة الجديدة

أصبحت قضية تحديد وتعريف الصور المختلفة من التنظيم الديني قضية مركزية في دراسة الدين. ففيما يعود إلى تاريخ أعمال فيبر (Weber, 1949)، وترولتش (Troeltsch, 1931)، ونيبور (Niebuhr, 1929)، وما تبعها من أعمال جونسون (Johnson, 1963; 1971)، وييغر (Yinger, 1970)، وستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1979)، من بين آخرين، نجد أن التمييز الأكثر تأثيراً هو ما جاء بين الكنيسة والطائفة، مع الإضافات اللاحقة من الملة والمذهب. وقد ظل هذا التمييز لبعض الوقت يمثّل إشكالية لدارسي الدين، سواء على المستوى النظري أو الإمبريقي، ولكن العمل بتصنيف الكنيسة ـ

الطائفة استمر في مناقشات لأنواع مختلفة من المنظمات الدينية. ولم يجد المتخصصون في الدراسات الدينية الجديدة هذا النسق التصنيفي معيناً لهم في تعريف الديانات الجديدة؛ لأن أياً من هذه المصطلحات لم يكن ملماً بما تنطوي عليه الحركات الدينية الجديدة من قواسم مشتركة أو تنوع. ولا سيما أنّ أيّاً من مفهوم الطائفة ولا المذهب، سواء في استخدامه السوسيولوجي أو في الثقافة العامة، يناظر صفات الحركات الدينية الجديدة. ونتيجة لذلك، فإن دراسة هذه الحركات توفّر مناسبة جيدة لإعادة التفكير في أنواع التنظيم الديني ورسم خصائصها، وفي الوقت الذي انصبّ فيه التركيز الأساسي على تعريف الحركات الجديدة، وجدت تبعات واسعة لصياغة المفاهيم فيما يتعلق بأنواع أخرى من التنظيمات الدينية.

لقد قدم عدد من الباحثين المتخصصين منظورات حول الطريقة المثلى لتحديد الملامح للحركات الجديدة. وقد اعتُمِدت مقاربتان مختلفتان ضمن هذا السياق؛ إذ يحاجج باركر (Barker, 2004) في أن الخصائص الاجتماعية التي تظهرها الحركات الدينية الجديدة تشمل: أعضاء الحركة من الجيل الأول، أي من المتحولين إلى الحركة الجدد؛ وهم بدورهم يوجدون مستوى مرتفعاً من التعصب والراديكالية في الحركة؛ وجاذبية هذه الحركات هي لأفراد من مواقع محددة في النظام الاجتماعي، وليست جاذبية عامة؛ وتنتظم الحركات حول زعيم ذي سلطة كاريزمية؛ وتعتبر الحركات بطبيعة الحال منحرفة، بل وخطرة في نظر المجتمع المستضيف؛ وهي حركات بطبيعتها تخوض تغيّراً ثابتاً وسريعاً في مراحل تاريخها الأولى.

أمّا ملتون (Melton, 2004) وأنا (Bromley, 2005)، فقد استخدم كلانا مقاربة علائقية أكثر من غيرها، بالتركيز على الجماعة الدينية ـ العلاقة المجتمعية، التي تدمج أيضاً أشكالاً أخرى من الجماعة الدينية في إطار مقارن؛ إذ يعرف ملتون الديانات الجديدة بأنها «مختلفة اختلافاً غير مقبول» عن الهيئات الدينية المعترف بها رسمياً، محدّداً هنا عدداً من الخصائص (التبشير العدائي، ورفض التعاليم اللاهوتية الجوهرية عند الجماعات الدينية المعترف بها رسمياً، والممارسات الجنسية غير التقليدية، والسلوك غير القانوني، والعنف، والممارسات الصحية والاستشفائية البديلة) والتي من الأرجح أن تقود إلى تقديرات عدم القبول. وتراني هنا أقسّم الجماعات

الدينية إلى أربعة أنواع قائمة على درجة الاصطفاف الاجتماعي والثقافي مع الجماعات الدينية السائدة في النظام الاجتماعي موضع التحليل. ومن هذا المنظور نقول إنّ الطوائف هي جماعات دينية «مستقرة» اجتماعيّاً (Swidler, 1986) أو كهنوتياً (Bromley, 1997a) تصطف اجتماعياً وثقافياً مع المؤسسات الأخرى المعترف بها رسمياً والمقبولة بوصفها تمثيلات شرعية للتقليد (التقاليد) الدينية السائدة. والطوائف هي جماعات دينية يطالب بها العامة ويعترف بها على أنها منبثقة من التقاليد الدينية السائدة ثقافياً، لكنها أسست فعاليات رعاية تنظيمية نبوية مستقلة. أمّا الكنائس القائمة على أساس عرقي، فهي جماعات دينية كهنوتية مستقرة اجتماعياً ومتوافقة مع الجماعات الدينية المعترف بها رسمياً لكنها تمثّل تقاليد ثقافية أخرى. وتأتي الحركات الدينية الجديدة غير متماشية اجتماعياً ولا ثقافياً مع التقاليد الراسخة؛ فضلاً عن أن نسقها الأسطوري وصورها التنظيمية كليهما يتحديان الديانة الرسمية. وهذه الفئة الأخيرة هي التي أصبحت بؤرة التركيز الأساسية لدراسات الديانات الجديدة والتي تقدم رؤية فريدة لتشكل ديانة جديدة بفضل إيجاد صور ثقافية واجتماعية من جديد. وتتسق الخصائص التي عدّدها باركر اتساقاً واضحاً مع الجماعات الجديدة التي ليس لديها روابط ثقافية أو اجتماعية مع الجماعات الدينية المعترف بها رسمياً.

ومن ثَم، فإن صياغة المفاهيم حول الجماعات الدينية بهذه الطريقة إنما يوسع من الأنواع لتشمل الجماعات الدينية العرقية وهو ما يوجد أيضاً محوراً واحداً (هو «الاصطفاف» (alignment)) للربط بين الأنواع المختلفة. وعلى الرغم من أن خصائص كل نوع لا تزال في حاجة إلى رسم وتوضيح، فإن هذا لا يمنع وجود تمايز واضح بين الأنواع فيما بينها. على سبيل المثال، تجند الجماعات الطائفية بطبيعتها شباباً في سن البلوغ من خلال التقاليد المرتبطة بالأب والأم، بينما نجد أن المجموعات الحالية على الأقل من الديانات الجديدة قد استمدت وجودها إلى حد كبير من مجموعة تقاليد دينية. والكنائس القائمة على أساس العرق عادة ما تعكس التقاليد الدينية للآباء بصورة ثقافية، وتعكس الجماعة العرقية اجتماعياً. وهذا التصنيف الممتد يوسع أيضاً من المفهوم السوسيولوجي التقليدي عن المذهب بما يجعل المذاهب إحدى الصور الممكنة للديانة الجديدة؛ إذ بمجرد الاعتراف

بعدد من الصور الدينية، يصير من الممكن وجود فهم أفضل للعوامل المختلفة التي تقود إلى تشكّلها. ونشأة الجماعات الطائفية إنما توفّر وسيلة هي الأكثر مباشرة لتعقب التوترات في الكنائس المعترف بها رسمياً، التي قد تعكس بدورها توترات تنظيمية محددة أو ربما توترات مع النظام الاجتماعي الأكبر؛ وكلما كانت الحالة متمثلة في هذا النوع من التوتر، كلما كان من الممكن أن ينصبّ التحليل على الجماعات الطائفية. أمّا ظهور الكنائس القائمة على أساس العرق، فهو يرتبط من دون أيّ غموض بوجود قطاعات سكّانية عرقية وحجمها، ومن ثم، بعوامل من قبيل الهجرة، والتنظيم الحكومي للدين، والهيمنة الثقافية. فالديانات الجديدة تبدو نتاج انسلاخ اجتماعي يسفر عن إبعاد الأفراد أنفسهم عن الترتيبات الاجتماعية والثقافية القائمة، ومن ثَم يصبحون قابلين للتجنيد أو الانضمام إلى رعايات دينية بديلة. وإذا كانت الظروف التي تفضي إلى صور جديدة من الديانات ظروفاً متنوعة، فإن أعداد كل نوع من الجماعات الدينية التي تظهر في أي وقت ستكون أيضاً متفاوتة أو متذبذبة. أمّا الجدال الحالي حول وجود أو عدم وجود فترات من الطفرات أو التراجع في تشكّل حركات دينية جديدة، على سبيل المثال، فإن البت فيه يمكن أن يتحقق جزئياً من خلال تمييز أنواع مختلفة من الجماعات وإحصائها. ولا يوجد منطق خاص للبرهنة على التأييد أو المعارضة حول ظهور ديانة جديدة عموماً طالما كانت العوامل المفضية إلى أنواع مختلفة من الديانات الجديدة متميزة بعضها عن بعض. وأخيراً، فإنّ تمييز أنواع الجماعات الدينية يتوافق مع تأكيد مقبول على مستوى واسع بأن الكنائس هي جماعات تعيش توتراً متدنياً مع النظام الاجتماعي السائد، مقارنة بالطوائف التي هي جماعات تعيش توتراً شديداً معه، (Johnson, 1971; Stark and Bainbridge, 1979) لكنها في الوقت نفسه تسمح بتحديد أكبر لنوع التوتر وحدته. ففي المجتمعات الغربية الحديثة، على الأقل، لا تثير الجماعات الدينية العرقية بطبيعتها معارضة منظمة ما دامت لم تبرح أنماط مجتمعها العرقي. ومن ثَم، فإن محاولة مدّ تأثيرها خارج هذه الحدود هو ما يسفر في الأرجح عن استجابة فرض السيطرة. والجماعات الدينية الطائفية هي الأكثر احتمالاً أن تولد توتراً مع التقاليد الأم، لكنها أيضاً قد تباغت بالصراع مع مؤسسات أخرى رئيسة إلى حد أنها في ممارساتها التعليمية، وممارسات تربية الأطفال، والممارسات الطبية، تصبح في صدام مع المعايير المؤسسية المعترف بها رسمياً.

لقد ظلت كيفية صياغة المفاهيم فيما يتعلق بالأشكال المختلفة من التنظيم الديني قضية خصبة في السوسيولوجيا والدراسات الدينية. وتصنيف الكنيسة ـ الطائفة التقليدي لا يعترف إلا بنوع واحد من أنواع الديانات الجديدة. وإضافة مفهوم «المذهب» لم يدمج في واقع الأمر بصورة ملائمة مجموعة البدائل غير الطائفية. ومن ثَم، فإن إعادة صياغة مفاهيم الكنيسة والطائفة، إضافة إلى الجماعات الدينية العرقية والفئة الأوسع من الجماعات الدينية، وربطها معاً ببعد واحد إنما يوفّر طريقة من طرائق مواجهة التحديات المفاهيمية القائمة منذ فترة طويلة.

الحركاتُ الدينية الجديدة والانسلاخ الاجتماعي

لا شك في أن دراسة توقيت ظهور الحركات الدينية الجديدة تسهم في فهم العلاقة بين الدين والنظام الاجتماعي الأكبر؛ إذ يشكّل الدين وسيلة لبناء أنساق متعالية للمعنى تخوّل ممارسة أنشطة وعمل علاقات في العالم اليومي ما يوجد لدى الأنصار شعوراً بالتمكين والسيطرة. ومن ثَم، فإن نوع الاستقرار الذي يسهم فيه الدين المعترف به رسمياً يكون أكثر ترجيحاً في مجتمع يحوز فيه النظام المؤسسي شرعية ثقافية وفعالية مؤسسية (Lipset, 2003). وقد تتحمّل المجتمعات لبعض الوقت ظروفاً تصير فيها الحلول المؤسسية لمشكلات الحياة مؤثرة حتى لو كانت تفتقد إطاراً ثقافياً تشريعياً أو كانت تمتلك شرعية وتفتقد التأثير في التعامل مع هذه المشكلات. لكن تآكل الشرعية أو الفعالية يقوّض في نهاية المطاف الاستقرار الاجتماعي. والجماعات الدينية الجديدة إنما توفّر بصيرة نافذة حول الظروف التي تآكلت في ظلها الشرعية والفعالية وبدأ السعي لأنساق جديدة للمعنى والتنظيم الاجتماعي.

في محاولة تفسير ظهور الجماعات الدينية الجديدة، سنجد أحد التفسيرات شيوعاً هو «نوع من الانسلاخ الحديث الحاد والمتميز يقال إنه يسفر عن نموذج ما من الاستبعاد أو الشذوذ والحرمان» والذي يفضي بدوره إلى أفراد «يستجيبون بالبحث عن هياكل جديدة للمعنى والجماعة» (Robbins, 1988: 60). ويبدو أنّ ثمة اتفاقاً عامّاً على الانسلاخ التاريخي الذي سبب ظهور الفرق الحالية من الحركات الدينية الجديدة. وقد وصل التحوّل

البنيوي الرئيس أوجه عندما أدّت الفرص المزدهرة للتوظيف الاحترافي/ الإداري في منظمات حكومية وشركات خاصة سريعة التمدّد بعد الحرب العالمية الثانية إلى ضرورة متزايدة لكل من التأهيل التربوي في الطبقات المتوسطة وتقييد التنظيم البيروقراطي العقلاني/ القانوني لهذه الفرص المهنية؛ إذ بداية من خمسينيات القرن العشرين بدأ الشباب يواجهون مشكلات في الانتقال من مرحلة الطفولة إلى البلوغ. وكان هناك أيضاً خيبة أمل متزايدة فيما يخص العنصرية في الولايات المتحدة وأحياناً مقاومة عنيفة لحركة الحقوق المدنية (Friedenberg, 1965; Gitlin, 1987; Kenniston, 1971). كذلك من العوامل التي أدت إلى إشعال ظهور الثقافة الشبابية المضادة وحركات الاحتجاج، تنامي معارضة الطابع المتزمت المتزايد للتعليم العالي، والقوانين المقيدة لتعاطي المخدرات، والعنصرية الممنهجة والتمييز بين الجنسين، والأهم من هذا وذاك الحرب الفييتنامية. وكان النمو السريع لجيل الانفجار السكاني بعد الحرب العالمية الثانية في الجامعات قد وفّر بدوره أرضية مناسبة للتجنيد في تلك الحركات الاجتماعية والانضمام إليها. ولكن على الرغم من أن الثقافة المضادة خدمت كوسيلة لإبعاد المرء عن المجتمع التقليدي، فإنها لم تزود مؤيديها قطّ بطريقة فعّالة طويلة المدى للعيش، فضلاً عما قوبلت به من مقاومة لا تلين من المؤسسات الرسمية الراسخة. ومع بدء الانحدار في تماسُك الثقافة المضادة، ولا سيما بعد أن فرغت شحنة الاحتجاج التي أشعلتها حرب فييتنام، أصبحت تجربة الحركات الدينية الجديدة من القنوات التي واصل عبرها أعضاء الثقافة المضادة الاحتجاج (Kent, 2001).

وكانت المقاربات النظرية لفهم مظاهر الانسلاخ إبان تلك الفترة التاريخية قد ركزت إما على البعد الثقافي أو الاجتماعي لهذه الفترة. ويمثل روبرت بيلا (Bellah, 1976) وتلميذه ستيفن تيبتون (Tipton, 1982)، المنظور الثقافي، فتراهما يبرهنان على أن الأزمة الأخلاقية إبان هذه الحقبة تضمّنت تنصُّل من العنصرين المهيمنين على الثقافة الأمريكية التي أوجد فيها الأفراد معنى أخلاقياً، وهما: الفردانية النفعية، والديانة الإنجيلية. وتتمثّل حجّة بيلا هنا في أن الأسطورة الدينية المدنية الأمريكية قد تآكلت، وهو ما أفضى إلى أزمة في المعنى الأخلاقي وتنوّع من محاولات إنشاء أنساق أسطورية جديدة. أمّا حجة تيبتون فهي أن المحتجين المفعمين بالشباب رفضوا الثقافة

النفعية وقيمَ المركزية (السلطة، والمال، والتكنولوجيا) نظير قيم الثقافة التعبيرية (تحقيق الذات والحب الشخصي والحميمية). وبالانضمام إلى الحركات الدينية الجديدة، فكّ الشباب التوتر بين الثقافة النفعية والتعبيرية عبر الجمع بين السلطة الأخلاقية الدينية ومشروع التطوير الذاتي الفردي.

ولعل أحد البيانات الأكثر تطوراً فيما يتعلق بالانسلاخ الاجتماعي هو ما صاغه جيمس هانتر (Hunter, 1981)، الذي استند إلى أعمال بيتر برغر (Berger, 1967)، في رؤيته الحركات الدينية الجديدة كصورة من صور الاحتجاج على الحداثة. فقد استمر تآكل النظام الاجتماعي التقليدي، مثلما يؤكد هانتر، مع تحول العالم المعاصر إلى الانقسام إلى حيزين عام وخاص. فالحيز العام (المؤسسات الحكومية والقانونية والشركات) يتميز بقدر كبير من العقلانية، واللاشخصية، والتنظيم البيروقراطي، وهو ما يقوض أيَّ شعور بالتفرّد الشخصي ويزيد من شعور الفرد بالضعف والقابلية للاستهلاك أو الاستغناء عنه. وفي المقابل أصبح الحيز الخاص (علاقات المودة والصداقة والأسرة والعلاقات الروحانية) آخذاً في الفكاك من المؤسساتية. والنتيجة أن أكثر العلاقات الانفعالية محورية في حياة الناس أصبحت من دون هيكلة، تاركة الأفراد في مواجهة مجال داهم من الخيارات. والجماعات الدينية الجديدة وسط هذا إنما تقلّل من المشاعر الهدّامة من عدم اليقين والقلق موفرة لأعضائها شعوراً قوياً بالاستقرار السيكولوجي والرفاهية وذلك عبر إرساء هوياتهم في نظام مقدّس.

ومن هنا تشكّل الحجج القائمة على مفهوم معين من الانسلاخ الاجتماعي عدداً من المشكلات النظرية والإمبريقية وفضلاً عما تعرضت له في الغالب من نقد. كما يوجد تنوّع من المصطلحات ذات الصلة ـ تناقض، توتر، اضطراب اجتماعي/ثقافي، أزمة، انقلاب، شعور بالضيق، تفسخ اجتماعي ـ غالباً ما أثيرت تلقائيّاً بطريقة عالمية من دون روابط إمبريقية تربطها بظهور حركات جديدة ومن دون الإشارة إلى تقاليد نظرية مختلفة تنبثق عنها هذه المفاهيم. وباستخدامها على هذا النحو، فإن الحجج القائمة على هذه المفاهيم يصعب إثباتها أو نفيها. فإذا عرفنا الانسلاخ الاجتماعي في ضوء المفاهيم البنيوية، يمكن آنذاك لنوع من أنواع الانسلاخ أن يعرف دائماً تعريفاً افتراضياً، وهو ما يشكّل إشكالية عدم التماثل. وبالمثل سنجد من

الصعوبة أيضاً ضمان حجج الانسلاخ، بحكم صعوبة إيجاد صلة كبرى - صغرى بصورة مقنعة تربط بين الظروف الهيكلية والاستجابات على المستوى الفردي. وفي النتيجة غالباً ستبدو الحجج القائمة على نظرية الانسلاخ طريقة مقيدة لتجنب التحليلات النظرية الحاسمة.

في الوقت نفسه، تظهر حجج الانسلاخ على أنها جزء لا يتجزّأ من تفسيرات ظهور الديانات الجديدة وطبيعتها (Barkun, 1974; Cohn, 1961; Eister, 1974; Lewis, 1971; McFarland, 1967; Wallace, 1956). فبالإضافة مثلاً إلى نظريات نشأة الحركات الدينية الجديدة التي راجعناها فيما سلف، فإن تفسيرات الصفات المميزة لأساطير الحركة الدينية الجديدة غالباً ما ترتبط بالابتكار السردي الذي يتصدّى لفشل السرديات القائمة لمدّ الأفراد بتوجّه رمزي هادف. وإحدى السمات المميزة للسلطة الكاريزمية والتي تأتي في صلب طبيعة الحركات الدينية الجديدة هي قدرة الزعيم الكاريزمي على مخاطبة الشعور بالانسلاخ الذي يمرّ به المناصرون وإعطاء الثقة لمسار بديل. فالنظريات ذات التأثير في التحوّل من دين إلى آخر تشدّد هي أيضاً على أهمية نوع ما من أنواع الانسلاخ في تنصّله من عملية تحويل الولاء من شبكة اجتماعية إلى أخرى وفي إيجاده ساحة من المنضمّين المتاحين. ومعظم الدراسات الإثنوغرافية للحركات الدينية الجديدة تشير ضمنيّاً أو مباشرة إلى نوع من الانسلاخ على أنه نقطة انطلاق في تفسير تشكّل الحركة الدينية الجديدة وجاذبيتها.

وبناءً على أهمية نظريات الانسلاخ في تفسير نشأة الحركات الدينية الجديدة، من الأهمية بمكان توفير مساعدات إمبريقية أكثر ملاءمة لدعم الحجّة. فتحليل الحركات الدينية الجديدة المعاصرة إنما يشير إلى وسائل لتحديد مثل هذه المساعدات الإمبريقية، تشمل وصف الاقتصاد الديني الذي تظهر هذه الحركات بين جنباته، وتعيين العلامات الزمنية التي تؤطّر الفترة التاريخية المقرّرة، وربط العوامل المفضية إلى ظهور الحركات الجديدة بالتغيّرات في المؤسسات المعترف بها رسمياً.

إن أيّ حجّة ناجحة حول الانسلاخ لا بدّ من أن تضمّ وصفاً كاملاً للاقتصاد الديني الذي يظهر في الحركات الجديدة: العرض والطلب،

وعناصر التحكم في الوضع التاريخي. وللبدء في ذلك، لا بد للحجّة من أن تعين هوية وموقع من هم منفتحون أو لديهم دافعية لإعادة تنظيم هويتهم وولائهم. ولم يحدّد تراث تشكّل الحركات الدينية الجديدة البالغين الشباب بوصفهم الجمهور العام الأكثر استعداداً لاستقبال الحركات هذه فحسب، بل أشار أيضاً إلى التباين بين الجنسين في جاذبية الجماعات المختلفة في قطاع البالغين الشباب، وكذلك التدرّجات العمرية وسط هؤلاء الشباب بحسب الجماعة (المجموعات المجتمعية تجتذب الأفراد الأصغر سنّاً قبل دخول سوق العمل وجماعات العصر الجديد (New Age) العلاجية تجتذب الأكبر سنّاً نوعاً ما)، وكذلك أحداث تاريخية معينة كانت مصدر جاذبية الحركات الجديدة للشباب. وقد شهد الطلب، بالطبع، تزايداً بفضل الحجم الاستثنائي للساحة المخصصة للناشئين وهو ما يتصادف مع فترة الانسلاخ. أما فيما يتعلّق بالقضايا المرتبطة بالعرض، فإن الدليل المتوافر يشير إلى أن مفهوم «الدين الجديد»: لا بدّ من أن يُفسّر بمرونة في فهم العلاقة بين الانسلاخ وتشكّل الحركات الدينية الجديدة. وفي حالتنا هذه، فقد تشكّلت جماعات جديدة تماماً أثناء الانسلاخ، لكنها أيضاً كانت الحالة التي حصلت فيها جماعات كانت قائمة سلفاً على شعبية واسعة فجأة نتيجة لتوافر إمكانية ضم أعضاء جدد، والجماعات المهاجرة التي وصلت لأسباب غير ذات صلة حظيت بشعبية من بعض النواحي؛ لأنها قدّمت نقداً للثقافة السائدة، فضلاً عن مجموعة من الجماعات الأخرى (تشكّلات مشاعية، ومجتمعات متعمدة، وجماعات شبه دينية) وسّعت كلها من مجال المنافذ المتوافرة للراشدين الشباب الذي برئوا من أوهام السحر. بمعنى آخر، كان هناك تنوّع من الجماعات، لم يتشكّل مباشرة استجابة للانسلاخ فحسب، بل أصبح أيضاً يستجيب له ومن ثم أصبح جزءاً من مجموعة الحركات الدينية الجديدة. وأخيراً، لا بدّ للحجّة من أن تحدّد آليات السيطرة الاجتماعية التي قد تكون متوافرة لاحتواء تشكّل الجماعات الجديدة أو لا تكون. وقد أكّدت الأبحاث في الحركات الجديدة أهمية التغيّرات التي طرأت على قانون الهجرة في التسبّب في تدفّق جماعات دينية آسيوية، وزوال مبدأ «ولي الأمر» (in loco parentis) الذي كانت الكليات والجامعات قد أمدّت بمقتضاه في السيطرة الأسرية أثناء الانتقال من المراهقة إلى النضج، والقيود القانونية والدستورية على السيطرة الحكومية على الجماعات الدينية، والتوتر الذي

يواجه الأسر في محاولتها الحفاظ على التماسك الأسري وتشجيع الاستقلالية الفردية في الوقت نفسه، وروح التطوع، والتوجيه الذاتي للبالغين الشباب؛ كل هذه العوامل تشير إلى نموذج معقّد متشعّب الوسائط من الانسلاخ ـ تشكّل الحركات الدينية.

هناك أيضاً ضرورة لإرساء عامل مساعد إمبريقي فيما يتعلّق بالبعد الزمني لجدال الانسلاخ؛ إذ يجب تحديد الأحداث التاريخية التي تميز نقطتي البداية والنهاية لفترته. في حالة الحركات الدينية الجديدة المعاصرة، كان هناك تعقّب جيد لنقطة البداية، وبإنصاف، في ضوء الزيادة المتزامنة في عدد الجماعات الدينية المتوافرة والمنضمين المحتملين وكذلك الانحدار في توافر الجماعات السياسية المناظرة وجاذبيتها. أمّا نقطة النهاية، على الأقل لمعدلات النمو المرتفعة، فقد ارتبطت بانحدار نشاط الثقافة المضادة. وتعدّ النتائج المرتبطة بهذه النقطة ملحوظة إلى حد ما، وذلك مع بدء الجماعات التي كانت المعلومات حولها متاحة على نحو كامل، وبالأخص الجماعات المنظّمة تنظيماً جماعيّاً، في المرور بانحدار حاد في معدلات تجنيد الأعضاء في أواخر السبعينيّات.

ولعلّ الطريقة ذات الأهمية الخاصة في تدعيم حجج الانسلاخ هي إظهار استجابات بديلة للظروف الهيكلية نفسها. فقد استجابت الحركات الدينية الجديدة لبيئة علمانية حديثة بمقاومة هذه التغيرات الهيكلية من ناحية، أو التوافق معها، من ناحية أخرى. فتصنيف واليس (Wallis, 1984) المؤثر، على سبيل المثال للحركات يضع حركات «توكيد العالم» بجوار حركات «رفض العالم» إذ يشكّل النوعان كلاهما استجابات للـ«عالم» الاجتماعي نفسه. وفي سياق مماثل، تراني أعالج (Bromley, 1997c) الحركات الدينية التكيفية ونظريتها من حركات تحولية بوصفهما نوعين من الاستجابات البديلة للتوترات المتجذّرة تاريخياً بين الصور التعاقدية والميثاقية من العلاقات الاجتماعية. وفي صيغة شبيهة، نجد أنواع الانسلاخ التي تتسبّب في وجود حركات دينية جديدة يمكن أن ترتبط بتيارات مناظرة في الجماعات الدينية المعترف بها رسمياً. وثمة دليل منطقي على أن الكنائس الليبرالية العامة قد أسهمت في زيادة استقلالية الأفراد عبر تقليص سلطتها الأخلاقية وتبنّيها توجّهاً تطوعياً خدمياً (Hammond, 1992). وقد غالت عدة حركات دينية

جديدة، وبخاصة جماعة العصر الجديد، في هذا التوجّه نفسه عبر تقديس الذاتية. وعلى الطرف النقيض من الطيف، نجد عدداً من الكنائس الإنجيلية والأصولية قد قاومت تقدّم المجتمع العلماني الحديث، عبر محاولتها بناء قوة جماعية من خلال تعضيد روابط الأسرة ـ الكنيسة. وفي صيغة مماثلة، كانت هناك حركات دينية جديدة جماعية سعت إلى قوة جماعية أقوى عبر خلق أسر روحانية منظمة تنظيماً جماعياً. وبهذا المنطق، فإن الجماعات الدينية المعترف بها رسمياً والحركات الدينية الجديدة، كلاهما يمارس رد فعل بطرائق مقارنة على القوى الهيكلية نفسها.

التحوّل إلى ديانة أو حركة دينية جديدة

يركز الجزء الأكبر من العمل على الحركات الدينية الجديدة حتى الآن على تحوّل الأفراد إلى حركات معينة (Saliba, 1990; Snow and Machalek, 1984). وقد عجّل في تدفّق الأبحاث حول التحول قبول العلماء الاجتماعيين لأطروحة العلمانية، التي جعلت التحول إلى ديانة جديدة عند الشباب ممّن تلقّوا تعليماً جيداً أمراً شاذاً، وكذلك الخلاف المذهبي الذي تضمّن محاولات للتقليل من شأن الثقة في التحول إلى حركات دينية جديدة. ولكن النظرية والبحث حول التحول في دراسات الديانات الجديدة أنتجا فهماً أكثر تعقيداً وتطوراً لتحول الهوية الدينية والمشاركة عموماً. وهي العملية التي أصبحت تفهم الآن على أنها متعددة الأبعاد وتتضمن تحولات في الهوية والشبكة الاجتماعية، وتركيبة ما من الفعالية الفردية وتأثير الجماعة، ونماذج مختلفة من الارتباط بين الأفراد والحركات، ومراحل التحول إلى ديانة جديدة.

أحد التمييزات المهمّة الذي استند إلى أساس البحث في التحول إلى حركات دينية جديدة كان بين أبعاد التحول الرمزية والاجتماعية. ويؤكّد سنو وماكالك (Snow and Machalek, 1984) إعادة بناء الهوية الفردية عبر عملية من إعادة بناء بيوغرافية؛ وتبنّي «منظومة من الصفات الملازمة الرئيسة» توفّر مصدراً واحداً شمل كل شيء للتفسير؛ وتبديل المنطق المجازي ليحل محله المنطق الحر الذي يتعامل مع أيديولوجية الجماعة بوصفها حقيقة مطلقة؛ والتحول إلى هوية جديدة تحقّق التلاقي بين مصالح الأفراد والحركة. ويركز

كلٌّ من لوفلاند وستارك (Lofland and Stark, 1965) على التغيّر في تحالفات الشبكة الاجتماعية عبر تسلسل من نشاط حل المشكلات من جانب المتحول. ويحدّد الباحثان مجموعة من «الظروف المهيّئة» (التوتر النابع من عدم الرضى عن ظروف الحياة الحالية، تعريف هذا التوتر بوصفه منطوياً على مغزى ديني، وعدم الرضى عن الانتماء الديني الحالي أو البدائل التقليدية المتاحة)، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى مجموعة من «الحالات الطارئة الظرفية» (الوصول إلى نقطة تحوّل في الحياة عند إدراك عدم فعالية أو تأثير مسارات العمل الحالية، وبناء روابط وجدانية مع الجماعة الجديدة، وإضعاف هذه الروابط خارج الجماعة الجديدة، وتكثيف الانخراط السلوكي في الجماعة). ومن ثَم فإن تمييز الأبعاد الاجتماعية والرمزية للتحول أمرٌ مهم؛ لأنه يرفع من إمكانية اتصال الأفراد ببعد من الاثنين أو كليهما، ممّا يوجد أنواعاً ومستويات متغيّرة من الالتزام الفردي.

التمييز **الثاني** يتعلّق بمصدر القوة المحفّزة والتأثير في عملية التحول. ويؤكد هنا كلٌّ من سنو وماكالك (Snow and Machalek, 1984)، ولوفلاند وستارك (Lofland and Stark, 1965) أوجه الفعالية من طرف المعتنقين، على الرغم من إقرارهم أيضاً بالتأثير الجماعي. ولكن من الواضح أن عضوية الحركة الدينية الجديدة هي نتاج للفعالية الفردية والتنشئة الاجتماعية الجماعية (Long and Hadden, 1983; Straus, 1979). فيما يتعلق بالتأثير الجماعي، فإن أحد التحليلات الأكثر تبلوراً هي عمل كانتر على الجماعات المشاعية (Kanter, 1972; Coser, 1974; Lalich, 2004). فهي تحدد عدداً من مصادر السلطة التنظيمية الموظفة في تشكيل الهوية الفردية وتثبيت الأفراد في بيئة اجتماعية محكمة السيطرة. وتتألف تلك المصادر من ثلاثة أنواع من آليات الالتزام (أداتية، ووجدانية، وأخلاقية) لكل منها مجموعة مناظرة من الممارسات (التضحية والاستثمار، والتخلي والمشاعية، وإماتة الجسد والتعالي) التي تروّج للمصالح الجماعية على الفردية.

أما التمييز **الثالث** فيتضمّن نموذج الارتباط بين الأفراد والحركات؛ إذ يحدّد لوفلاند وسكونوفد (Lofland and Skonovd, 1981) (انظر أيضاً: Kilbourne and Richardson, 1988; Travisano, 1970) ستة موضوعات تحدد سمات هذه الأنواع المختلفة من الارتباط (الفكري، والصوفي، والتجريبي،

والوجداني، والإحيائي، والقسري). يعكس كل منها بدوره تركيبة مختلفة من العوامل (الضغط الاجتماعي، والمدة الزمنية، والإثارة الوجدانية، والمضمون الوجداني، وتنظيم الإيمان والانخراط الجماعي). وعلى الرغم من أن أنواعاً معينة من التحول قد تكون سائدة في الحركات الفردية، فإن التبعة هنا هي أن تلك الحركات من المرجح أن تنتشر شعبيتها بواسطة أفراد لديهم أنواع مختلفة من العلاقات بالجماعة. وتستند هذه الملاحظة إلى التمييز بين التغيّر الاجتماعي والرمزي للهوية في تسليط الضوء على الصعوبة التي تعتري إنشاء تماسك نظري والتزام العضوية عندما يكون أساس الانخراط الفردي المستمر متغيراً تماماً.

التمييز **الرابع** يؤكّد الاختلاف بين التحول ومراحله. فبحكم اعتبار التحول من الناحية التاريخية تجربة روحانية تحولية و«تغيّر في القلب» فإنها لم تدمج بسهولة مفهوم الخروج. وواقع الأمر أن المفاهيم الأساسية المماثلة من قبيل «الخروج من الإيمان» والهرطقة، لها مدلول سلبي. وما أظهرته الأبحاث في الحركات الدينية الجديدة هو أن نظرية التحول تحتاج إلى صياغة مفاهيمية لعملية أكبر تضمّ ما يحتمل أن يكون تسلسل الانتساب ـ فكّ الانتساب (Richardson, 1978; Bromley, 1997b). وحقيقة الأمر، أنّ البحث يثير أن الحركات الدينية الجديدة المعاصرة تسجّل معدلات بالغة الارتفاع من تبديل العضوية Barker, 1988; Bird and Reimer, 1982; Galanter, 1989; Wright, 1987; 1988. وبالتماثل مع عملية الانتساب يمكن لعملية فكّ الانتساب أن تتضمّن نماذج عديدة من فكّ الارتباط، فقطع الروابط بحركة ما قد يتضمّن تبديد الوهم المحيط بالمعرفة فيما يتعلّق بمعتقدات الجماعة أو ممارساتها أو قيادتها أو احتمالات نجاحها؛ وكذلك تآكل الطاقة الانفعالية، والارتباط، ومظاهر الانتماء، والتماسك؛ أو العزلة التنظيمية أو الفصل. وقطع روابط الجماعة معرفياً أو انفعالياً أو أخلاقياً أو مادياً يزيد من جاذبية الفرص الشخصية والمنزلية والمهنية البديلة (Wright, 1988; Jacobs, 1989; Skonovd, 1983).

إن دراسة التحول إلى الحركات الدينية الجديدة يضفي إشكالية خاصة على مفهوم التحول. فما يظهر من دراسة التحول في الحركات الدينية الجديدة هو أنها عملية متعددة الأبعاد يتمتع فيها الأفراد والجماعة كلاهما

بدرجة من التأثير، ويتصل الأفراد والجماعات بطرائق متنوعة، وقد يكون التغير الشخصي رمزياً و/أو اجتماعياً، وقد تكون المشاركات على المدى القصير أو الطويل. وهذا المفهوم متعدد الأبعاد ينقل التنظير من التفسيرات الدينية/الروحانية التقليدية بعيداً نحو عملية سياسية اجتماعية من تغيير التحالفات الفردية وتحديد هوية الشبكة الاجتماعية. كذلك تعدّ دراسة التحول إلى حركات دينية جديدة كاشفة فيما يتعلّق بعملية تطور الحركة، فبناء على الخليط من أنواع الانخراط ومستوياته، يتضح أن تنظيمات الحركة أقلّ استقراراً بكثير ممّا قد تبدو عليه. وإحدى المشكلات الرئيسة في تطوير الحركات هي إيجاد وسائل من تسيير هذه الأنماط المتنوعة من المشاركة. خاصة إذا كانت جاذبية الحركة مرتبطة بأزمة اجتماعية ثقافية، فقد تتأسّس الحركة إذا كانت تعتمد ببساطة على عرض مؤقت لمنضمين جدد محتملين ومستوى مرتفع من الدافعية. وتتطلّب التنمية المستدامة من ثَم تطوير سياق مؤسسي للعضوية المستمرة، وهو حلّ خفيّ على كثير من الحركات الدينية الجديدة.

تطورُ الحركات الدينية الجديدة

تتمتّع دراسات الديانات الجديدة بموقع فريد يخوّلها تطوير نظريات تتعلّق بتطور الجماعات الدينية الجديدة. وقد حدّدت الأعمال السابقة بعض القضايا التي تواجه المنظمات الدينية في مأسستها (O'Dea, 1983: 38-64)، وفي الوقت الذي استندت فيه نظرية الكنيسة ـ الطائفة منطقياً إلى ميل الجماعات الدينية للاستقرار والتوافق. وعلى الرغم من ذلك، لم تكن هناك دراسة ممنهجة سواء حول عملية تشكّل جماعة دينية جديدة وتطورها أو التحديات التنظيمية المختلفة التي يتعيّن على الجماعات الجديدة حلّها، مثل الإخفاق التنبئي، وموت المؤسس/الزعيم، والتصرّف في السلطة الكاريزمية.

أوضح رودني ستارك (Stark, 1999) (انظر أيضاً: Bromley and Hammond, 1987) النموذج الأكثر اكتمالاً للتطور الأولي في حركة دينية جديدة. فنراه يبرهن على أن التكشفات تحدث غالباً في تقليد ثقافي داعم مع مستقبلين لديهم نماذج لأدوار يمكنهم الاستناد إليها؛ وهناك عدد لا حصر له من التجارب الشائعة تحدث في جميع الأوقات، وقد يُفسر بعض منها

بوصفها روحانية في طبيعتها ومن ثَم تُعزى إلى أصل خارق للطبيعة؛ ومن الأرجح أن تكون نشأة مثل هذه التجارب الكشفية أثناء فترات الانسلاخ ومع الأفراد الذين يتمتّعون بدرجات استثنائية من الحساسية أو الإبداع والذين يرون أن التقاليد العقائدية التقليدية لم تعد مرضية. وبمجرد أن يمرّ الأفراد بتجارب كشفية، تزداد ثقتهم فيها مع القبول الذي ينتج بدوره مزيداً من التكشّفات الجديدة والأكثر تفصيلاً. غير أنّ فترة التكشف محدودة؛ إذ مع مرور الوقت تصل ضغوط الجماعة إلى حد إسدال ستار على التكشفات والتحكم فيها بغية إيجاد استقرار أعظم في الحياة وقابلية للتنبؤ بمفرداتها. وقد وضع ستارك أيضاً (Stark, 1996) نموذجاً لنجاح الحركة الدينية الجديدة، يحدّد أنواع المشكلات التي يجب على الجماعات الجديدة حلّها لو أرادت أن تصبح قوة رئيسة في الاقتصاد الديني. ويحاجج ستارك في أن الحركات من الأرجح أن تنجح لو أنها تكونت في بيئة ثقافية اجتماعية غير عدائية، والحفاظ على مستوى معتدل من التوتر مع المؤسسات السائدة في النظام المجتمعي المضيف، والاستمرارية مع التقاليد المعترف بها رسمياً في هذا النظام، والتنافس مع الجماعات التقليدية الضعيفة. وتشمل عوامل الحركة الداخلية التي تزيد من احتمالية النجاح مذاهب غير قابلة للتكذيب، وقيادة مؤثرة وشرعية، وعضوية ذات دافعية مرتفعة، ومستوى من الخصوبة تكفي تأمين إحلال العضوية أو تجديدها.

حدّد باحثون مختصون آخرون مشكلات أخرى يجب حلها بين الفترة الأولى من تطور الحركة والمراحل اللاحقة من المأسسة. اثنتان من هذه المشكلات التي تواجه كثيراً من الجماعات هي الإخفاق التنبئي وموت مؤسس/ زعيم الحركة. وثمّة سبب لتوقّع أنّ عدم تأكّد تنبؤات التدخل الخارق للطبيعة والذي هو مركزي في أساطير الحركة قد يكون مناسبة لفقد الإيمان عند الأعضاء وفقد القيادة شرعيتها. ولكن يوجد الآن قدر معقول من البحث ما يظهر أن الإخفاق التنبئي لا يشكّل كارثة للحركات، ويحدّد تنوّع تقنيات البناء التي تستخدمها الجماعات لتحييد الإخفاقات التنبئية المسيئة لسمعة الحركة (Stone, 2000). وثمة سبب كذلك لتوقع أن موت المؤسس/ الزعيم الذي غالباً ما يجسّد شخصياً حركة ما يترك الحركة مفكّكة تنظيمياً. ولكن هناك عدد من الدراسات أيضاً تخلص إلى أن معظم الحركات الدينية

قادرة على البقاء في تلك اللحظة وإيجاد صور جديدة من القيادة التي تسمح باستمرار الحركة وازدهارها في بعض الأحيان (Miller, 1991).

وأخيراً، تواجه الحركات تحدياً آخر يتمثّل في إدارة القيادة الكاريزمية. فالأمر ببساطة أن إخفاق التنبؤات وموت المؤسس/الزعيم ليس هو ما يهدد نماذج القيادة المستقرة؛ إذ تشكّل السلطة الكاريزمية تحدّياً مستمراً أمام الحركات الجديدة. وغالباً ما تكون هوية المؤسس/الزعيم الكاريزمي والجماعة مرتبطين رباطاً لا فكاك منه في مراحل التكوّن الأوّلى من تاريخ الحركة الدينية الجديدة ومن غير النادر للقادة أصحاب الكاريزما أن يصيغوا تكشّفات تضمّ سيرتهم الذاتية الشخصية جنباً إلى جنب الأحداث التي تقع في البيئة الثقافية الاجتماعية. وعلى القادة إيجاد وسائل لتعميم تجاربهم الفردية الخاصة بما يمكّنهم من امتلاك صلة أوسع بالأعضاء الجدد المحتملين. كما ينبغي لهم إيجاد وسيلة لصياغة صلة بين النظام الاجتماعي الذي يرفضونه والمستقبل الجديد الذي يتخيلونه. وتكمن عبقرية هؤلاء القادة أصحاب الكاريزما في أنهم يخلطون الجديد والقديم بطرائق مبتكرة ترسي شعوراً بالتمكين والسيطرة لدى الأتباع. ومن هنا، فإن قادة الحركة يعلّمون الأتباع أن الأهداف التقليدية قابلة للتحقق عبر وسائل جديدة، وأن الأهداف الجديدة يمكن تحقيقها عبر الوسائل القديمة (Swallow, 1982)، ويجب على هؤلاء القادة أيضاً إدارة سلطتهم الكاريزمية. وفي هذا يوثق داوسون (Dawson, 2002) أربع مشكلات مستمرة تتعلّق بإدارة الكاريزما: حماية قناع القائد الكاريزمي من التآكل، ومنع الأتباع من الإفراط في التماهي والتعصب، والتفاوض على ترتيب روتيني مرضٍ للكاريزما تماشياً مع تطور الجماعة، وإنجاز نجاحات جديدة لاستدامة مصادر الكاريزما عند القائد. كذلك يجب على القادة أصحاب الكاريزما أن يدافعوا عن سلطتهم ضد التحديات التي تطرحها الدائرة الداخلية من أصحاب الثقة، والرتب الناشئة من القادة البيروقراطيين، والأتباع من عامة الناس (Bromley and Bobbitt, 2009). وتشير الأدلة المتوافرة إلى أن النجاح الذي يحقّقه القادة في إدارة الكاريزما هو نجاح متغيّر تماماً. ويبدو أن معظم القادة يصمدون أمام هذه التحديات، لكنها تظلّ تهديداً دائماً في بعض الحالات ممّا يسفر عن انهيار سلطة القيادة.

معارضةُ الحركات الدينية الجديدة

لا يمثّل بقاء الجماعات الدينية ونموّها مجرد نتاج للظروف الثقافية الاجتماعية والبيئية وديناميات الحركة الداخلية التي سبق تفنيدها؛ إذ يظل من بين العوامل الرئيسة المتحكّمة في التطور المبكر لكثير من الجماعات الدينية الجديدة المعارضة التي تواجهها هذه الجماعات. وعلى الرغم من تنوّع درجات هذه المعارضة، فمن المحتمل أن تظهر المعارضة بناء على تحدي الحركات الدينية الجديدة للنظام الراسخ اجتماعياً وثقافياً. وكي نفهم كيفية تطور الصور الجديدة من الدين فهماً كاملاً، من الأهمية بمكان أن نضع نظريات تضمّ الحركات جنباً إلى جنب القوى التي تعارضها. ويوجد في هذا المقام تراث يعتد به حول جوانب معينة من المعارضة التي ظهرت في القرن التاسع عشر ضد الأقليات الدينية (Billington, 1974; Davis, 1960; Moore, 1986)، غير أن البحوث التي أجريت على الحركات الدينية المعاصرة أنتجت مزيداً من التحليل الممنهج لتفاعل الحركة ـ المعارضة على النحو الذي حدثت به. والنقطة المركزية هنا هي علاقة الحركة ـ الحركة المضادة، ولكن من الواضح أنّ أيّ نظرية تحتاج إلى دمج مكونات أخرى، وبخاصة علاقات الحركة ـ الدولة والحركة ـ الإعلام (Richardson, 2004; Richardson and Van Driel, 1997).

إلى جانب ما تقدّم، فقد وجدنا أن النظرية والبحث اللذين اختصا بمعارضة الحركات الدينية الجديدة قد أشارا بقوة إلى أن المشكلات التطورية التي تواجه الجماعات المعارضة تكاد تكون مكافئة لتلك التي تواجهها الحركات الجديدة. فالجماعات المعارضة مثلها تماماً مثل الحركات الجديدة يجب أن تطور أنظمة أسطورية/ طقوسية، ووحدات تنظيمية، وتحالفات خارجية من شأنها إنتاج نوع من التلاقي حول قضاياها الخاصة. وفي الحالة المعاصرة، واجهت الجماعات المعارضة حركات احتجاجية كانت تقدّس احتجاجها في ضوء حرية التعبير الديني. وبغية تشريع السيطرة التي رغبوا في ممارستها استحدثت الجماعات المعارضة نسقاً أسطورياً حول المفهوم الذي لاقى القدر نفسه من التقديس وهو مفهوم الإرادة الحرة. وقد خدمت الرؤى المختلفة من الأيديولوجية المذهبية المضادة (غسيل الدماغ، والسيطرة على العقول، والإقناع القسري) في إزالة الشرعية عن انتماءات الحركة الدينية

الجديدة وذلك عبر نفي روح التطوع فيها. وقد تضمّن نسق الطقوس المماثل تنوّعاً من الممارسات (هدم البرامج، والتدخّل الاستراتيجي، واستشارة الخروج) مصمّمة لإعادة توجيه ولاءات أعضاء الحركة الدينية الجديدة تجاه أسرهم بالولادة والنشأة (families of orientation) وكذلك تجاه نمط الحياة والالتزامات التقليدية. وقد أنتجت هذه العلاقة التفاعلية التكافلية بين الحركة والحركة المضادة نوعاً من صورة طبق الأصل في أيديولوجياتها الخاصة.

واجهت الحركات المعارضة أيضاً كثيراً من مشكلات تجنيد الأعضاء والتطور التنظيمي نفسها التي واجهتها الحركات الدينية الجديدة. فقد ظهرت حركة المذهب المضاد في صورة مجموعة من الجماعات المستقلة التي تدعمها في الأساس أسر المتحوّلين إلى حركات دينية جديدة. وقد واجهت هذه الجماعات مشكلة الحفاظ على الالتزام التنظيمي؛ إذ كان المشاركون من المحتمل أن ينفكّوا عن الجماعة بمجرد حلّ مشكلتهم الأسرية مع ذويهم، ولم تكن قادرة قطّ على توسيع قاعدتها الشعبية توسيعاً حقيقياً إلى ما يتجاوز الأسر المتضررة. والأكثر دلالة في هذا السياق، أنّ حركة المذهب المضاد لم تكن قط قادرة على تشكيل تحالفات مع الروابط المهنية والهيئات الحكومية، التي حدت في نهاية المطاف من قدرتها وقصرتها على تنفيذ أجندتها من الضبط الاجتماعي. وقد أثارت أنظمة المذهب المضاد والطقوس مجموعة من القضايا القانونية والدستورية لدى الدولة، متحدّية بذلك المزاعم المستندة إلى المعرفة لدى تخصصات معرفية ومهن عديدة، وأثارت القلق حول المدّ الأوسع للسيطرة على الدين. وكانت أكثر نجاحاً في تحقيق تحالف مع الإعلام وفي التأثير في الرأي العام بالاستناد إلى مفاهيم الثقافة الشعبية عن المذاهب وغسيل الدماغ.

بدأ المتخصّصون في دراسات الديانات الجديدة بتطوير نماذج نظرية تمسك بأطراف العلاقة بين الحركات والحركات المضادة. وقد أثبت نموذجان من هذه النماذج فائدتهما الاستثنائية: الهلع الأخلاقي والحركات المضادة. يركّز نموذج الهلع الأخلاقي في الأساس على ردّ الفعل تجاه الحركات الدينية الجديدة ويسلط الضوء على كيفية تضافر تركيبة الجماعات الحكومية والإعلامية والمعارضة معاً لـ«شيطنة» الحركات الدينية الجديدة بوصفها «شياطين الشعب». أمّا نموذج الحركة المضادة، فيركز على كيفية

بناء جماعات المعارضة للأساطير والطقوس والبنى التنظيمية التي تتيح لها مزاولة أهدافها من السيطرة الاجتماعية. ويشير النموذجان من ثَم إلى أن المسار التطوري للحركات الدينية الجديدة قد تأثّر تأثراً مهماً بالأنواع والمستويات المختلفة من القيود الحكومية، والتغطية الإعلامية العدائية، والتدخّلات المباشرة التي زادت من عزلة الحركة الدينية الجديدة وراديكاليتها، وكذلك انتشار انعدام الثقة العامة. ويمثل دمج التفاعل بين الحركة والحركة المضادة في تطور صور الدين الجديدة إسهاماً مهمّاً في فهم المسار التطوّري للحركات الدينية الجديدة.

خاتمة

تشكّل دراسات الديانات الجديدة مجالاً جديداً ناشئاً من الدراسة هي حصيلة مجموعة جديدة من الحركات الدينية الجديدة، ومجموعة من الدارسين المتطورين نظريّاً ومنهجيّاً في دراسة الحركات. ولقد وفّر انتشار الحركات الجديدة وتوافر الدارسين المهتمين فرصة التراكم السريع غير المسبوق للمعرفة حول الحركات الدينية الجديدة. ولكن القدر المذهل من الدراسات الأكاديمية حول الحركات الدينية الجديدة كان جديراً بطرح أسئلة حول الأهمية المطلقة لتلك المعرفة. وقد كانت إحدى الإجابات أن البحث في الحركات الدينية الجديدة يسهم في الجدال المتواصل فيما يتعلق بالعلمنة والعولمة. ومن دون منازعة هذه الإمكانية، تراني حاججت في أن الإسهام الأكثر أهمية لدراسات الديانات الجديدة هو توفير بصيرة أعظم في الطريقة التي تنشأ بها الجماعات الدينية وتتطور. ومن بين القضايا التي تعدّ الدراسات الدينية هي الموضع الأمثل للتصدي لها هي الأنواع المختلفة من الجماعات الدينية، والظروف الثقافية الاجتماعية التي تظهر في ظلّها الصور الجديدة من الديانات، وطبيعة التحول من ديانة تقليدية إلى جديدة وديناميات هذا التحول، وكذلك التحديات التطورية التي تواجهها الجماعات الدينية الجديدة، والدور الذي تؤديه المعارضة المنظمة للديانات الجديدة في مسار تطور الجماعة الدينية. وبالمعنى الأوسع، فإن الحجة التي قدمناها هنا هي أن دراسات الديانات الجديدة تكمل التوازن وتوفّره مع دراسة الصور السائدة من الدين التي كانت هي التمثيل الأساس للدين وسط الدارسين الأكاديميين.

وإذا كان ثمّة تحدٍّ أعظم في انتظار دراسات الديانات الجديدة، فهو تجاوز التركيز على الحركات الدينية الجديدة في الولايات المتحدة وأوروبا لزيادة المعرفة ودمجها فيما يتعلّق بعدد أكبر من الحركات الاجتماعية الجديدة في آسيا وأفريقيا وأوروبا الشرقية.

المراجع

Bainbridge, William (2007). "Teaching New Religious Movements: A Bibliographic Essay." in: David G. Bromley (ed.). *Teaching New Religious Movements*. New York: Oxford University Press, pp. 331-356.

Barker, Eileen (1988). "Defection from the Unification Church: Some Statistics and Distinctions." in: David G. Bromley (ed.). *Falling from the Faith*. Newbury Park, CA: Sage, pp. 166-184.

_______ (2004). "What Are We Studying? A Sociological Case for Keeping the Nova." *Nova Religio*: vol. 8, pp. 88-102.

Barkun, Michael (1974). *Disaster and the Millennium*. New Haven, CT: Yale University Press.

Beckford, James (1992). "Religion, Modernity and Post-modernity." in: Bryan Wilson (ed.). *Religion: Contemporary Issues*. London: Bellew, pp. 11-23.

Bellah, Robert (1976). "New Religious Consciousness and the Crisis of Modernity." in: Charles Y. Glock and Robert Bellah (eds.). *The New Religious Consciousness*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 333-352.

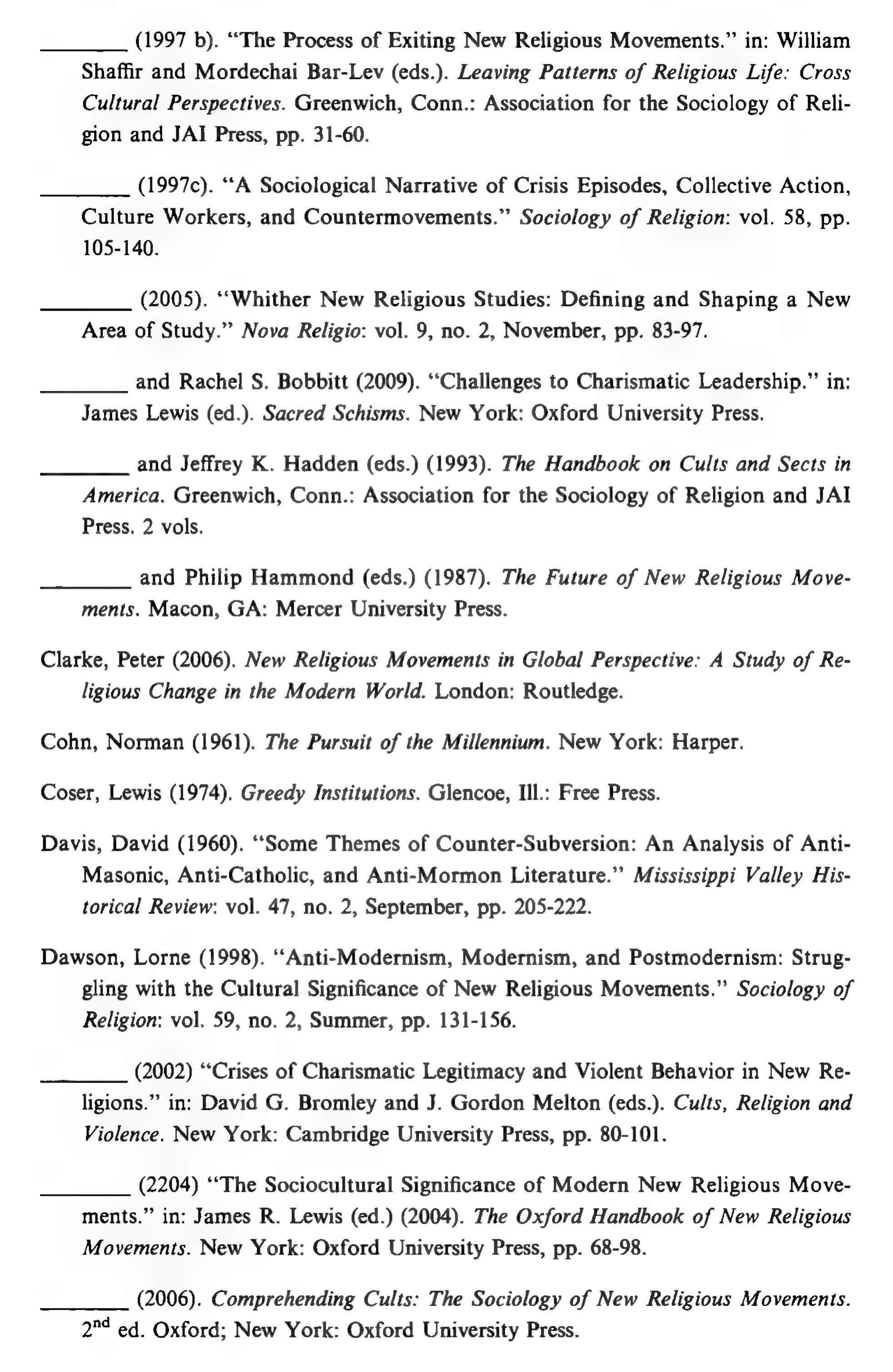
Berger, Peter L. (1967). *The Sacred Canopy*. Garden City, NY: Anchor Books.

Beyer, Peter (1994). *Religion and Globalization*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Billington, Ray (1974). *The Origins of Nativism in the United States, 1800-1844*. New York: Arno Press.

Bird, Frederick and Bill Reimer (1982). "Participation Rates in New Religious Movements and Para-religious Movements." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 21, pp. 1-14.

Bromley, David G. (1997a). "Constructing Apocalypticism: Social and Cultural Elements of Radical Organization." in Thomas Robbins and Susan Palmer (eds.). *Millennium, Messiah, and Mayhem*. New York: Routledge, pp. 31-46.


________ (1997 b). "The Process of Exiting New Religious Movements." in: William Shaffir and Mordechai Bar-Lev (eds.). *Leaving Patterns of Religious Life: Cross Cultural Perspectives*. Greenwich, Conn.: Association for the Sociology of Religion and JAI Press, pp. 31-60.

________ (1997c). "A Sociological Narrative of Crisis Episodes, Collective Action, Culture Workers, and Countermovements." *Sociology of Religion*: vol. 58, pp. 105-140.

________ (2005). "Whither New Religious Studies: Defining and Shaping a New Area of Study." *Nova Religio*: vol. 9, no. 2, November, pp. 83-97.

________ and Rachel S. Bobbitt (2009). "Challenges to Charismatic Leadership." in: James Lewis (ed.). *Sacred Schisms*. New York: Oxford University Press.

________ and Jeffrey K. Hadden (eds.) (1993). *The Handbook on Cults and Sects in America*. Greenwich, Conn.: Association for the Sociology of Religion and JAI Press. 2 vols.

________ and Philip Hammond (eds.) (1987). *The Future of New Religious Movements*. Macon, GA: Mercer University Press.

Clarke, Peter (2006). *New Religious Movements in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World.* London: Routledge.

Cohn, Norman (1961). *The Pursuit of the Millennium*. New York: Harper.

Coser, Lewis (1974). *Greedy Institutions*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Davis, David (1960). "Some Themes of Counter-Subversion: An Analysis of Anti-Masonic, Anti-Catholic, and Anti-Mormon Literature." *Mississippi Valley Historical Review*: vol. 47, no. 2, September, pp. 205-222.

Dawson, Lorne (1998). "Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements." *Sociology of Religion*: vol. 59, no. 2, Summer, pp. 131-156.

________ (2002) "Crises of Charismatic Legitimacy and Violent Behavior in New Religions." in: David G. Bromley and J. Gordon Melton (eds.). *Cults, Religion and Violence*. New York: Cambridge University Press, pp. 80-101.

________ (2204) "The Sociocultural Significance of Modern New Religious Movements." in: James R. Lewis (ed.) (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements*. New York: Oxford University Press, pp. 68-98.

________ (2006). *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. 2nd ed. Oxford; New York: Oxford University Press.

Eister, Allan W. (1974). "Culture Crises and New Religious Movements: A Paradigmatic Statement of a Theory of Cults." in: Irving I. Zaretsky and Mark P. Leone (eds.). *Religious Movements in Contemporary America*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 612-627.

Friedenberg, Edgar Z. (1965). *Coming of Age in America*. New York: Random House.

Galanter, Marc (1989). *Cults: Faith, Healing and Coercion*. New York: Oxford University Press.

Gitlin, Todd (1987). *The Sixties: Years of Hope, Days of Rage*. New York: Bantam.

Hammond, Philip (1992). *Religion and Personal Autonomy: The Third Disestablishment in America*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Hunter, James Davison. (1981). "The New Religions: Demodernization and the Protest against Modernity." in: Bryan Wilson (ed.). *The Social Impact of the New Religious Movements*. New York: The Rose of Sharon Press, pp. 1-19.

Jacobs, Janet L. (1989). *Divine Disenchantment: Deconverting from New Religions*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Jenkins, Philip (2000). *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*. New York: Oxford University Press.

Johnson, Benton (1963). "On Church and Sect." *American Sociological Review*: vol. 28, pp. 539-549.

________ (1971). "Church and Sect Revisited." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 10: 124-137.

Kanter, Rosabeth M. (1972). *Commitment and Community*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Kenniston, Kenneth (1971). *Youth and Dissent: The Rise of a New Opposition*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.

Kent, Stephen (2001). *From Slogans to Mantras: Social Protest and Religious Conversion in the Late Vietnam War Era*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Kilbourne, Brock and James T. Richardson. (1988). "Paradigm Conflict, Types of Conversion and Conversion Theories." *Sociological Analysis*: vol. 50, no. 1, Spring, pp. 1-21.

Lalich, Janja (2004). *Bounded Choice: True Believers and Charismatic Cults*. Berkeley, CA: University of California Press.

Lewis, I. (1971). *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Baltimore: Penguin.

Lewis, James R. (ed.) (2004). *The Oxford Handbook of New Religious Movements.* New York: Oxford University Press.

Lipset, Seymour Martin (2003). *The First New Nation.* Somerset, NJ: Transaction.

Lofland, John and Norman Skonovd (1981). "Conversion Motifs." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 20, no. 4, December, pp. 373-385.

_______ and Rodney Stark (1965). "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective." *American Sociological Review*: vol. 30, no. 6, December, pp. 863-874.

Long, Theodore and Jeffery K. Hadden (1983). "Religious Conversion and the Concept of Socialization: Integrating the Brainwashing and Drift Models." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 22, no. 1, pp. 1-14.

McFarland, H. Neill (1967). *The Rush Hour of the Gods.* New York: Macmillan.

Melton, J. Gordon (2004). "Toward a Definition of "New Religion"." *Nova Religio*: vol. 8, no. 1, pp. 73-87.

Miller, Timothy (ed.) (1991). *When Prophets Die: The Postcharismatic Fate of New Religious Movements.* Albany, NY: State University of New York Press.

Moore, R. Laurence (1986). *Religious Outsiders and the Making of Americans.* New York: Oxford University Press.

Niebuhr, H. Richard (1929). *The Social Sources of Denominationalism.* New York: Henry Holt.

O'Dea, Thomas F. (1983). *The Sociology of Religion.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Richardson, James (ed.) (1978). *Conversion Careers: In and Out of the New Religions.* Beverly Hills, CA: Sage.

_______ (ed.) (2004). *Regulating Religion: Case Studies from around the Globe.* New York: Kluwer /Plenum.

_______ and Barend van Driel (1997). "Journalists' Attitudes toward New Religious Movements." *Review of Religious Research*: vol. 39, no. 2, pp. 116-136.

Robbins, Thomas (1988). *Cults, Converts and Charisma.* London: Sage.

Robertson, Roland (1985). "The Relativization of Societies, Modern Religion, and Globalization." in: Thomas Robbins, William C. Shephard, and James McBride (eds.). *Cults, Culture, and the Law: Perspectives on New Religious Movements.* Chico, CA: Scholars Press, pp. 31-42.

Saliba, John A. (1990). *Social Science and the Cults: An Annotated Bibliography.* New York: Garland Publishing.

Skonovd, L. Norman (1983). "Leaving the Cultic Religious Milieu." in: David G. Bromley and James T. Richardson (eds.). *The Brainwashing/Deprogramming Controversy*. New York: Edwin Mellen, pp. 91-105.

Snow, David and Richard Machalek (1984). "The Sociology of Conversion." *Annual Review of Sociology*: vol. 10, pp. 167-190.

Stark, Rodney (1996). "Why Religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 11, no. 2, pp. 133-146.

_______ (1999). "A Theory of Revelations." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 38, no. 2, June, pp. 287-308.

_______ and William S. Bainbridge (1979). "Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 18, no. 2, June, pp. 119-121.

Stone, Jon R. (2000). *Expecting Armageddon: Essential Readings in Failed Prophecy*. New York: Routledge.

Straus, Roger (1979). "Religious Conversion as a Personal and Collective Accomplishment." *Sociological Analysis*: vol. 40, no. 2, Summer, pp. 158-165.

Swallow, D. (1982), "Ashes and Powers: Myth, Rite and Miracle in an Indian Godman's Cult." *Modern Asian Studies*: vol. 16, no. 1, pp. 123-158.

Swidler, Ann (1986). "Culture in Action: Symbols and Strategies." *American Sociological Review*: vol. 51, no. 2, April, pp. 273-286.

Tipton, Steven M. (1982). *Getting Saved from the Sixties*. Berkeley, CA: University of California Press.

Travisano, Richard (1970). "Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations." in: Gregory P. Stone and Harvey A. Faberman (eds.). *Social Psychology through Symbolic Interaction*. Waltham, MA: Ginn-Blaisdell, pp. 594-606.

Troeltsch, Ernst (1931). *The Social Teachings of the Christian Churches*. New York: Macmillan. 2 vols.

Wallace, Anthony F. C. (1956). "Revitalization Movements." *American Anthropologist*: vol. 58, no. 2, April, pp. 264-281.

Wallis, Roy (1984). *The Elementary Forms of the New Religious Life*. London: Routledge and Kegan Paul.

Weber, Max (1949). *The Methodology of the Social Sciences*. New York: Free Press.

Wright, Stuart (1987). *Leaving Cults: The Dynamics of Defection*. Washington, DC: Society for the Scientific Study of Religion.

________ (1988). "Leaving New Religious Movements: Issues, Theory and Research." in: David G. Bromley (ed.). *Falling from the Faith*. Newbury Park, CA: Sage, pp. 143-165.

Yinger, John M. (1970). *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan.

قراءات مقترحة

Clarke, Peter (2006). *New Religious Movements in Global Perspective: A Study of Religious Change in the Modern World*. London: Routledge.

Dawson, Lorne (1998). "Anti-Modernism, Modernism, and Postmodernism: Struggling with the Cultural Significance of New Religious Movements." *Sociology of Religion*: vol. 59, no. 2, Summer, pp. 131-156.

________ (2006). *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movements*. 2nd ed. Oxford; New York: Oxford University Press

Robertson, Roland (1985). "The Relativization of Societies, Modern Religion, and Globalization." in: Thomas Robbins, William C. Shephard, and James McBride (eds.). *Cults, Culture, and the Law: Perspectives on New Religious Movements*. Chico, CA: Scholars Press, pp. 31-42.

الفصل الحادي والأربعون

الروحانية خارج زمام الكنيسة

إيفا أم. هامبرغ

لعل أحد الأسئلة الرئيسة التي أثارت جدلاً وسط سوسيولوجيي الدين، هو تطور الدين في المجتمعات الحديثة. هل من المقدّر أن يفقد الدين أهميته، أم أن في استطاعتنا توقّع بقائه، سواء في صوره التقليدية أو الجديدة؟ وقد تركّز هذا الجدال، إلى حد كبير، على الوضع في أوروبا الغربية؛ حيث ظلّ التطوّر الديني ـ منذ عام ١٧٥٠ ـ يوصف بأنه «تراجع العالم المسيحي» (McLeod, 2003).

أثناء النصف الثاني من القرن العشرين، مرت الديانه الكنسية في بلدان أوروبية كثيرة بحالة من التراجع. وبصفة خاصة، كان التراجع في ارتياد الكنيسة جانباً مهمّاً في هذه العملية، وسمة للتطور الذي أصبح يُنظَر إليه بوصفه عملية علمنة. وعلى مدى زمني طويل نسبياً، افترض كثير من العلماء أن هذا التراجع الحاصل للديانة الكنسية، كان مكافئاً للتراجع في الدين نفسه. أضف إلى ذلك أن الافتراض الغالب في مثل هذا السياق، أنه على الرغم من أن هذا التطور، كان واضحاً جليّاً في أوروبا، إلا أنه لن يبقى وجوده مقتصراً على أوروبا، بل سيصير سمة من سمات المجتمعات الحديثة بشكل عام. وقد زعم بعض الباحثين أن الدين سيفقد بالضرورة موقعه نتيجة للتطور الاقتصادي، وانتشار التعليم، والتحديث.

غير أن دارسين مختصين آخرين كانوا قد زعموا أن التراجع الواضح في الدين المنظّم، وهو أمر واضح في أجزاء عديدة من أوروبا، لم يتضمن تراجعاً في الدين بحد ذاته. بل هناك من المؤشرات، في المقابل، ما يدلّ على أن أشكالاً أخرى من الدين ـ على سبيل المثال، الديانة غير المنظمة، أو الروحانية خارج الكنائس ـ قد عززت موقعها.

ومن ثَم، يصبح السؤال المهم هنا: هل التراجع في بعض جوانب الالتزام الديني، وبالأخصّ ارتياد الكنيسة، يتضمن أن الدين بحد ذاته يتراجع؟ أم ينبغي لنا ربما رؤية هذا التطور بوصفه معادلة؛ حيث يرافق التراجع في بعض أشكال الدين ازدياداً في أشكال أخرى؟ وأية مناقشة لهذا السؤال، ستكون معقّدة بحكم حقيقة أن ثمة مفاهيم معينة تعد محورية في هذا النقاش، خاصة مفاهيم «الدين» و«الروحانية» التي يمكن تعريفها بطرائق مختلفة. أضف إلى ذلك، إن اختيار التعريفات يمكن بدرجة ما أن يحدّد الإجابة التي يقدّمها الدارسون المختصون عن هذا السؤال.

ركزت الدراسات السوسيولوجية التي أجريت حول الديانة غير الكنسية الفردية أو الروحانية، في غالب الأحيان، على الحالات الأوروبية (McGuire, 2000: 108). ويعدّ أحد أسباب هذا التركيز، هو اهتمام الدارسين المختصين بمسألة العلاقات الممكنة بين الالتزام الديني التقليدي والروحانية خارج الكنائس. وهي مسألة ذات أهمية خاصة فيما يتعلق بأوروبا؛ بسبب التراجع في الالتزام الكنسي الذي شهدته بلدان أوروبية كثيرة في القرن الماضي. وعلى الرغم من ذلك، فقد صارت الديانة الفردية أو الروحانية، في أمريكا الشمالية أيضاً موضوعاً للدراسات المهمّة. وغنيّ عن القول إنّ الديانة، أو الروحانية الفردية، غير المنظمة بأشكال متنوعة، موجودة في أجزاء أخرى من العالم، ولكن هذه المقالة ستركز على السياق الأوروبي والأمريكي.

تعريفاتُ «الروحانية»

في العالم الأكاديمي، استُخدم مصطلح «روحانية» للدلالة على مفاهيم عديدة مختلفة، وفي الوقت نفسه متداخلة مع بعضها بعضاً. وفي دراسات تاريخ المسيحية وديانات أخرى، استُخدم هذا المصطلح ـ لفترة طويلة ـ للدلالة على أشكال من التقوى المرتبطة بالتقاليد الصوفية والرهبانية. وبهذا المعنى، فإن الروحانية لا تزال حقلاً دراسياً مهمّاً للبحث، خاصة في أوساط مؤرخي الكنيسة، وكذلك في أوساط الدارسين المختصين في حقول دراسية أخرى مثل: الثيولوجيا وتاريخ الأديان، وسيكولوجيا الدين. ووفق استخدام المصطلح على هذا النحو، فإن الروحانية ترمز إلى صورة من صور التديّن مع

تشديد قوي على علاقة الفرد (أو الجماعة) بالله، أو بواقع متعالٍ؛ حيث تمثّل الممارسات الروحانية؛ كالصلاة، والتأمل، والصوم، غالباً عناصر مهمّة فيها. ومن ثم، لا تعد الروحانية بهذا المعنى ظاهرة مستقلة بذاتها عن المؤسسات الدينية التقليدية، أو خارجها، بل يمكن بالأحرى النظر إليها بوصفها جانباً من جوانب أي دين مؤسسي، مثل المسيحية التقليدية، على الرغم من أن درجة وصف تدين الفرد بهذا المعنى بالتدين «الروحي» قد تختلف من شخص إلى آخر في أوساط المؤمنين.

غير أنه في وقت أحدث، تحوّل مصطلح «الروحانية» ليُستخدم للدلالة على أشكال من التدين، خارج المؤسسات الدينية التقليدية، خاصة الكنيسة المسيحية؛ نظراً إلى تركيز هذه المقالة على أوروبا وأمريكا الشمالية. وقد أصبح استخدام المصطلح، بهذا المعنى، شائعاً وسط سوسيولوجيي الدين.

ومن ثَم، فإن إجراء مسح للتراث البحثي المختص حول الروحانية، يعد مشروعاً بالغ التعقيد؛ بفعل ما يتسم به مصطلح الروحانية نفسه من غموض شديد. على الرغم من أنّ الكلمة تُستخدم على نطاق واسع، سواء بواسطة عامة الناس والمحترفين في مجال الدين والدارسين المختصين، إلا أنها في الغالب تستخدم من دون تعريف، أو بتعريفات غير دقيقة بما يكفي. وللتأكيد، فقد بُذلت محاولات لتوضيح الطرائق المختلفة لاستخدام المصطلح، مع الإشارة إلى أن المفهوم غامض وملتبس ومشوش (انظر على سبيل المثال: Zinnbauer [et al.], 1997; Rose, 2001).

ومن ثَم، لا بدّ لأية مقالة حول الروحانية (غير الكنسية) من أن تتضمّن بالضرورة نظرة عامة مختصرة، وليست شاملة، بشكل واضح، عن كيفية استخدام المصطلح؛ ومن ثَم، يتلخّص هدف المقالة في تقديم بعض الأمثلة حول الطرائق المختلفة التي استخدم سوسيولوجيو الدين بها هذا المصطلح. والتشديد سيكون على كيفية استخدام الدارسين المختصين له، لكنني سأبدأ بعرض موجز لنتائج دراسات قليلة أجريت حول كيفية استخدام مصطلح «الروحانية» وسط عامة الناس وبين المحترفين في مجال الدين بالتالي.

لا يقتصر الأمر على طرائق تعريف «الروحانية» شديدة التنوع، وسط محترفي مهنة الدين، والدارسين المختصين (مثلما سنفنّد لاحقاً)، بل يوجد

أيضاً تباين ظاهر في فهم المصطلح واستخدامه وسط عامة الناس (انظر مثلاً: Roof, 1999: 34-35). على الرغم من ذلك، أولى سوسيولوجيو الدين اهتماماً قليلاً نسبياً لطرائق فهم عامة الناس للمصطلح واستخدامهم له (Zinnbauer [et al.], 1997: 551). وهو أمر مذهل، نظراً إلى أن فهم تطور الروحانية المعاصرة والعلاقة بين الدين والروحانية وانتشارهما يتطلبان دراسات حول كيفية تفسير الناس أسئلة الاستطلاع المتعلقة بمفهوم الروحانية.

في دراسةٍ حول كيفية فهم جماعات مختلفة من أمريكيين ذوي خلفيات دينية عديدة لمصطلحَيّ «روحاني» و«متدين»، وجد زينباور وآخرون (Zinnbauer) دليلاً على تلاقي الأفهام حول هذين المفهومين وتباينها. فبينما عرّف ٩٣٪ من المَستطلَعين أنفسهم على أنهم روحانيون، و٧٨٪ منهم على أنهم متدينون، لوحظ وجود تباينات لديهم في تعريفاتهم لهذين المصطلحين. وقد أوضح زينباور وآخرون أن نتائج دراستهم «تبيّن ضرورة اعتراف الباحثين بالمعاني العديدة التي تعزوها الجماعات الدينية والثقافية المختلفة إلى التدين والروحانية، وكذلك طرائق التفكير المختلفة التي تعتبر فيها هذه الجماعات نفسها أنها متدينة و/أو روحانية» (Zinnbauer [et al.], 1997: 562). وعلى الرغم من ذلك لم تُبْنَ هذه الدراسة على عينات عشوائية، بل على عينات من داخل مؤسسات أمريكية؛ يكون الناسُ فيها أكثر ميلاً إلى الانخراط الديني مقارنة بغيرهم من الأمريكيين عموماً.

وفي دراسةٍ أحدث، قارن مارلو وهاداواي (Marler and Hadaway, 2002)، وناقَشا البيانات الناتجة من مسوح مختلفة، استطلعت العلاقة بين كون المرء متديّناً، وكونه روحانياً. وقد بيّنَا فيها الطرائق المختلفة لأخذ العيّنات (العينات العشوائية في مقابل العينات الملائمة، مثلاً)، وكذلك الصياغات المختلفة لأسئلة المسوح، والمؤثرة في نتائجها، والتي تجعل عقد المقارنات بين المسوح المختلفة مسألة محفوفة بالمخاطر. ووجد المؤلفان أيضاً أن سؤالاً مثل: هل أصبح الأمريكيون «أكثر روحانية» و«أقل تديناً»؟ لا يمكن الإجابة عنه إجابة قاطعة، لوجود فروق مهمة بين المسوح، فيما يتعلق بالأسئلة وصياغتها، وطرائق أخذ العينة. ومن ثَم، فقد خَلُص كلاهما إلى أن العلاقة بين «كون المرء متديناً» و«كونه روحانياً»، ليس افتراضاً محصلته

صفر. وفي المقابل، كانت «أكثر النتائج دلالة فيما يخصّ العلاقة بين التدين والروحانية، هي أن الأمريكيين يرون أنفسهم متدينين وروحانيين في آنٍ واحد (Marler and Hadaway, 2002: 297). ويمكن هنا استخلاص محصلة مشابهة من دراسة ويد كلارك روف (Wade Clark Roof) حول جيل الانفجار السكّاني، بعد الحرب العالمية الثانية؛ حيث وجد كلارك تداخلاً جوهريّاً بين مَن يصفون أنفسهم بالمتدينين، وبين أولئك الذين يصفون أنفسهم بالروحانيين: ٧٤٪ قالوا: نحن متدينون، و٧٣٪ قالوا: نحن روحانيون ومن بين الذين وصفوا أنفسهم بالمتدينين، زعم ٧٩٪ أنهم أيضاً روحانيون، مع وجود بعض ممن زعموا أيضاً أنهم روحانيون، من دون أن يكونوا متدينين، أو العكس (Roof, 1999: 173).

وفي دراسة جرت حول كيفية استخدام مصطلح «الروحانية»، وسط محترفين منتمين إلى خمسة تقاليد دينية رئيسة؛ وجد روز أنه على الرغم من وجود فروق مُعتبرة في فهم المصطلح، فقد كان هناك أيضاً دليل على مجموعة أساسية من الخصائص؛ ولا سيما ثلاثة معايير للاستخدام المناسب لمصطلح الروحانية، يبدو أنها محل اتفاق وسط كثير من المستجوَبين في المسح على أنها: «شكل من أشكال التجربة الدينية المستمرة أو المتشابهة، وجهد خاص مستمر أو ممارسة خاصة مستمرة، وتجربة حب (Rose, 2001: 193). وضمن دراسته، خلص روز إلى أن استخدام محترفي الأديان لمصطلح الروحانية، له معنى أكثر تحديداً من معناه وفق الاستخدام الحالي، وأنه قد استُخدم ليدل ـ في بعض النواحي ـ على الجوانب نفسها التي يتضمّنها «الدين». وبينما بدت النظرة العامة وسط المستجوبين في المسح، بأن للمصطَلَحيْن المعاني نفسَها، فإن مصطلح «الروحانية» كان يفهم بوصفه «أكثر شمولاً» من «التديّن» (Rose, 2001: 193 and 205).

مفهوم «الروحانية»: في سوسيولوجيا الدين

إلى أي مدى يمكن اعتبار الروحانية ظاهرة حديثة، أو ربما بعد حداثية؟ يختلف الدارسون المختصون في إجاباتهم عن هذا السؤال؛ فبينما يرى بعضهم أن الروحانية أصبحت تميز على نحو متزايد المجتمعات الغربية، خلال النصف الأخير من القرن العشرين، يؤكّد آخرون وجود تشابهات بين

صور الروحانية المعاصرة وبين سمات الدين الشعبي؛ وهذا ليس موجوداً في صوَرِه المعاصرة فقط بل في صوره ما قبل الحديثة أيضاً (McGuire, 2000). وترتبط هذه الرؤى المتنوعة بالتعريفات المختلفة لمفهوم الروحانية. وسوف أقدّم فيما يأتي بعض الأمثلة على الطرائق المختلفة لاستخدام السوسيولوجيين هذه الأيام لمصطلح «الروحانية».

أشار كل من ستارك، وهامبرغ، وميلر (Stark, Hamberg, and Miller, 2005: 7) إلى «أن الروحانية صارت تسود مناقشات الدين الشعبي مؤخّراً، باعتبارها الصفة التي تنطبق على تنوعٍ هائل من المعتقدات، والمشاعر، والممارسات، المرتبطة بالروح في مقابل المادة». وعلى الرغم من ندرة تعريف هذا المفهوم بطريقة دقيقة، إلا «أن جميع صور الروحانية تفترض وجودِ قوة خارقة للطبيعة (سواء آلهة أم أرواح)، يمكنها أن تكون مصادر لتحصيل الفوائد. كذلك يدل المصطلح على عدم ضرورة ارتباط هذه المعتقدات بمحافل منظّمة وهي في الغالب لا تشكّل عقائد، ولهذا كله، غالباً ما تُختار تلك الأدلة بدقة ومن دون قيود مجموعة من هيئات المذهب القائمة على عقيدة متشابهة. ولأن صور الروحانية التي ناقشناها في هذه المقالة، لا ترتبط عادة بالمحافل المنظمة، فإن مصطلح «الروحانية غير الكنسية»، قد يُستخدم لتمييز هذه الصور عن غيرها من صور الروحانية، كما في تقليد الرهبنة على سبيل المثال. وعل الرغم من ذلك، فسوف نستخدم فيما يأتي مصطلحَي «الروحانية»، و«الروحانية غير الكنسية»، بشكل مرادف؛ وفقاً للطريقة التي يُستخدم بها المصطلح الأول وسط سوسيولوجيي الدين.

في مناقشتها الدين الفردي في سياق اجتماعي وتاريخي، تحاجج ميريديث ماغواير في ضرورة إيلاء المزيد من الاهتمام «بالمعتقدات والممارسات الشخصية، التي تتشكّل، وتتغيّر بواسطتها أنواع الحياة الروحانية الفردية، ويعبّر الناس عنها ويجرّبونها مع مرور الوقت». وبحسب استخدام ماغواير للمفهوم، نجد الروحانية «طريقة لصياغة مفهوم الانخراط الفردي في الدين؛ تتيح درجة كبيرة من التنوّع في المعاني، والممارسات الطقوسية التي يستخدمها عامة الناس في حياتهم اليومية» (McGuire, 2000: 99). وتشدّد ماغواير على التماثلات بين صور الروحانية المعاصرة، والدين الشعبي (McGuire, 2000: 103). ووفق هذا الفهم، تشترك الروحانية المعاصرة في

صفات كثيرة مع الديانة الشعبية، وتُفهَم بوصفها ظاهرة يمكن تعقّبها بالعودة إلى قرون سابقة، على الرغم من إمكانية التنوع في مظاهر التعبير عنها عبر الزمن.

تتنوّع تعريفات الروحانية على نحو ما سبق ذكره، تنوعاً هائلاً؛ فهي مثلاً، تنطوي على خصائص مشتركة مع الديانة الشعبية، ولا تُرى بوصفها ظاهرة حديثة فحسب. والمثال على الفهم المختلف للروحانية، نجده في عمل بول هيلاس (Heelas, 2002: 358) حيث يعرّف «الدين» «في ضوء طاعة إلهٍ متعالٍ، وتقليد يتوسط بين الله والإنسان»، فيما يعرّف الروحانية بأنها «تجربة الإلهي بوصفها جوهرية في الحياة». ويرى هيلاس أن الصفات الرئيسة الآتية مرتبطة بالروحانية، فهي: ذات صلة بالشخصي؛ وداخلية أو جوهرية؛ وهي علاقة مع المقدّس يمر المرء بتجربتها؛ وهي الحكمة، أو المعرفة التي تنبثق من هذه التجارب. وأصبحت «روحانية» تعني، في الصميم، «الحياة».

الروحانية والدين: أثمّة تغيّرات في استخدام المفهومين؟

يبيّن التراث المتعلّق بالروحانية أنّ هناك فروقاً كبيرة، فيما يتبناه الدارسون المختصون من رؤى حول العلاقات الموجودة بين الدين والروحانية، تاريخيّاً أو في الوقت المعاصر. وتُعزى هذه الرؤى المتباينة ـ على الأقل في بعض جوانبها ـ إلى حقيقة مؤداها أن مفهوم الروحانية؛ إما معرّف بطرائق مختلفة وغير دقيقة، أو أنه ليس معرفاً على الإطلاق! فضلاً عن ذلك، فإن الدين أيضاً وليس الروحانية فحسب، يمكن تعريفه بطرائق مختلفة، خاصة مع التغيّرات التي اعترت استخدام كلا المصطلحين، بمرور الزمن (Zinnbauer [et al.], 1997).

لقد استخدم سوسيولوجيو الدين، تقليدياً، تعريفاتٍ جوهريةً، ووظيفية للتدين (انظر مثلاً: Berger 1969: 175-177). والتعريفات الجوهرية أضيق، وأكثر تحديداً من التعريفات الوظيفية. فهي أكثر وضوحاً فيما يتعلق بمضمون الدين، وتعريف ماهيته. وتراها في هذا تركز على معتقدات الأفراد وممارساتهم فيما يتعلق بسلطة أعلى، أو كيان إلهي.

وعادة ما تكون التعريفات الوظيفية أوسع مجالاً، ومشدّدة على ما يؤديه الدين بالنسبة إلى الفرد والجماعة الاجتماعية. كما أنها تركز على الوظيفة

التي يقوم بها الدين في حياة الفرد (McGuire, 1992: 11-15; Zinnbauer [et al.], 1997: 550)؛ فتميل إلى أن تشمل جميع التعريفات الجوهرية التي ينطبق عليها وصف «الدين»، لكنها في العادة أكثر اتساعاً (McGuire, 1992: 14). وعلى الرغم من ذلك، فقد أوضح زينباور وآخرون (Zinnbauer [et al.], 1997: 551) أن مثل هذه الأنواع من التعريفات، كانت «واسعة بما يكفي لتندرج تحت فئة «الروحاني»، بوصفها معتقدات، وأنشطة فردية ومؤسسية. وفيما أصبحت الروحانية مميزة عن التدين، أخذت معها بعضاً من العناصر المتضَمّنة رسمياً (وردت هكذا في المرجع!) في التدين. لذا، فإنّ تعريفات التديّن الحديثة، أصبحت أكثر محدودية وأقل شمولية.

يوجد وسط سوسيولوجيي الدين المعاصر، تباين هائل فيما يتعلق بالتعريفات المختارة للدين والتدين. وعلى الرغم من ذلك، قد يكون زينباور وآخرون على صواب؛ في زعمهم بوجود تغير في الطريقة التي يتم بها استخدام مصطلحَيّ التدين والروحانية. وهذا يستحق الملاحظة؛ لأنه قد ينطوي على تبعات على تقدير الفرضيات، والادعاءات الخاصة بتيارات العلمنة المعاصرة، وبمستقبل الدين في المجتمعات الحديثة. ومن ثَم، فالسؤال حول تراجع التديّن من عدمه، في أوروبا خلال العقود الأخيرة، تختلف الإجابة عنه، باختلاف الكيفية التي يتم بها تعريف التدين.

طالما تم تعريف مفهوم العلمنة بطرائق مختلفة، لكنها في العادة اتفقت على أنه «تطور تاريخي فقدَ الدين بموجبه (أو يفقد) مكانة مركزية مفتَرَضة له في المجتمع» (McGuire, 1992: 249). وأحد جوانب هذه العملية، هو تراجع السلطة الاجتماعية للمؤسسات الدينية، والتي لا شكّ حدثت في أوروبا؛ ولكنها ظلّت مفهومة في الغالب، على اعتبار أنها تتضمن تراجعاً في التقوى الشخصية (Stark and Finke, 2000: 59-60).

وإذا كانت «العلمنة» معرّفة على أنها تراجع في «التدين»، حيث يُفهم هنا ـ على نحو ضيق ـ بوصفه التزاماً بالمعتقدات والممارسات المسيحية التقليدية، فإن كثيراً من الدول الأوروبية قد أصبحت، بلا شكّ، أكثر علمنة في العقود الأخيرة. وبحسب تعريف التدين هذا، يمكن رؤية التطورات الحديثة دليلاً يؤكد تسارع عملية العلمنة في أوروبا على نحو ملحوظ.

بيد أننا أمام هذا التعريف الفضفاض للدين، أو التدين، قد نجد تفسيرات مختلفة لفهم التطور في أوروبا. ومثال على ذلك، ما قدّمه ستارك وإياناكون (Stark and Iannaccone, 1994: 232)، اللذان يعرّفان الدين بوصفه «أيّ نسقٍ للمعتقدات، والممارسات المرتبطة بالمعنى المطلَق الذي يَفترِض وجود كيان خارق للطبيعة».

ومع استخدام هذا التعريف السابق، قد يندرج تحته كثير من صور الروحانية غير الكنسية، وليس الصور الموجّهة كنسياً فحسب، داخل حدود الدين، ومن ثَم تصبح صوراً مضللة في رسم تمييز حاد بين الدين والروحانية (غير الكنسية). ومن هنا، لن يكون من المستغرب ألا يجد ستارك وإياناكون دليلاً على العلمنة في أوروبا؛ فهُما في واقع الأمر يشيران إلى أنه «يجب حذف مفهوم العلمنة؛ لغياب الحالات التي يمكن أن ينطبق عليها» (Stark and Iannaccone, 1994: 30)، ويخلص الباحثان إلى أن «الانقراض ليس هو المستقبل التطوري للدين. والدليل الإمبريقي على هذا الاستنتاج أن التذبذب قد يعتري حيوية المؤسسات الدينية، بمرور الوقت، فترتفع وتنخفض، على الرغم من أن التدين الشخصي يبدو أقل تبايناً بكثير» (Stark and Iannaccone, 1994: 249).

ومن ثَم، فإذا استخدمنا تعريفاً ضيّقاً للدين؛ يُفهَم الدين بموجبه على أنه مكافئ للدين التقليدي ذي التوجّه الكنَسي، يمكننا آنذاك استنتاج أن الدين قد تراجع في كثير من البلدان الأوروبية، في الوقت الذي زادت فيه الروحانية (غير الكنسية). ولكن، لو استخدمنا تعريفاً واسعاً للدين، فقد نخلص في المقابل إلى أنه لا يوجد دليل على تراجع طويل المدى، حتى على الرغم من صور التدين التي تغيرت على مدار الوقت، وصور الدين التقليدية التي حلّت محلّها ـ ولو جزئياً ـ الظواهر التي غالباً ما يشار إليها بتعبير «الروحانية»، ومن ثَم، يمكن الإجابة عن سؤال التغيّر الديني في أوروبا، بطرائق مختلفة، بحسب التعريفات التي نختارها.

خصائص الروحانية المعاصرة غير الكنسية

نظراً إلى استخدام الروحانية بمعانٍ مختلفة، فإن مواصفات خصائصها الرئيسة تتباين أيضاً إلى حد ما، على الرغم من ميلها إلى شمول موضوعات مهمة مشتركة. ويشير بعض الدارسين المختصين إلى خصائص مشركة بين

الروحانية المعاصرة والديانة الشعبية. وترى ماغواير (McGuire, 2000: 103)، أن من سمات الروحانية المعاصرة المهمة «الشمولية، والاستقلالية، والانتقائية، والتسامح، والنشاط الدنيوي، والبراغماتية، وتقدير المادية، وطمس الحدود بين المقدّس والمدنّس». وقد وردت توضيحات كثيرة حول أنّ ما أصبح يسمّى روحانية ليس ديناً، بل سحراً. كما هو الحال مثلاً في حالة علم التنجيم، والكرات البلورية، والتاروت، والعلاج بالطاقة، والإيقاعات الحيوية، وعلم الأعداد، والتخاطر. كما تشمل صور الروحانية الأخرى الدين، سواء تضمّن الإيمان بالله أم لا، لكن غالباً ما تفتقد المحافل أو التجمعات الكبرى، أو الأسس العقائدية، وأحياناً ما تفتقد الاثنين معاً (Stark, Hamberg, and Miller, 2005: 7).

أما الدارسون المختصون الذين يرون في الروحانية المعاصرة ظاهرة حديثة، فهم غالباً يشدّدون على الفردانية، ويركزون على الذات؛ والشخصانية، بوصفها تشديداً على السعي، والتجربة الشخصية؛ وعلى التغيرات التي تطرأ على المواقف تجاه المؤسسات الدينية، بوصفها جوانب مهمة من الروحانية. والواضح أن هذه الموضوعات يرتبط بعضها ببعض ارتباطاً وثيقاً.

يستخدم هيلاس مفهوم «روحانيات الحياة»، ويميز بين روحانيات الحياة عند حركة العصر الجديد (New Age)، وروحانيات الحياة التوحيدية؛ إذ تساوي هذه الأخيرة بين روحانيات الحياة التي نولد بها، وبين جميع الاحتمالات بأن تكون هذه التجربة نوعاً من المسّ أو الهوس» (Heelas, 2002: 375). أما روحانيات الحياة التوحيدية، فتضمّ عناصر من المعتقدات المسيحية التقليدية، مع عناصر من روحانيات العصر الجديد (Heelas, 2002: 366). وتمثل هذه الروحانيات أشكالاً من النشاط الديني «تجمع بين استخدام التقليد، والاعتماد على ما يُفترض أن تقدّمه الروح القدس (أو أي مصدر إلهام أو تحوّل مشابه)، فيما يتعلق بالخلاص من الحياة «هنا والآن» (Heelas, 2002: 385). وبحسب هيلاس (Heelas, 2002: 370) فإن كلّاً من روحانيات الحياة في العصر الجديد، وروحانيات الحياة التوحيدية، يتضمن «دينامية مماثلة بدرجة ملحوظة؛ لأنها تعِد بالتحرّر من نوع الذاتية الخطأ في الوقت الحالي، «هنا والآن».

ويحاجج هيلاس (Heelas, 2002: 363-369) في أن روحانيات الحياة عند حركة العصر الجديد، لم تعد مقتصرة على عصرها ـ أيّ على من هم مستعدون لقبول هذا المسمى، بل هي قوة متنامية في الثقافة السائدة. ويحاجج أيضاً في أن روحانيات الحياة التوحيدية، هي قوة متنامية في إطار ديانة تقليدية متمأسسة. ويتخذ من هذا دليلاً على أن أيَّ تحول من الديانة إلى الروحانية ـ وهو بتعبيره «تمرد روحاني» ـ يحدث حتى في داخل الدين نفسه، ولا سيما أن هذا ما تُظهِره الأهميةُ المتزايدة المنسوبة إلى الروح القدس المتعلقة بالتقليد. ويشدّد هيلاس على الجوانب الشخصانية والانفعالية لصور الروحانية التوحيدية؛ فجماعات المؤمنين الصغيرة، التي يناقش أفرادها النص المقدس، ويتشاركون رؤى حول أساس تجاربهم الحياتية الخاصة، تؤدي دوراً مهماً. ومن ثم، تعدّ القناعة الشخصية أهم من المذاهب اللاهوتية، كما أن التجربة الشخصية للمقدس، وإرشاد الروح القُدُس في الحياة اليومية؛ تبقى محلّ تأكيد وتشديد.

وقد يحاجج المرء في أنّ بعض الخصائص التي يعتبرها هيلاس خصائص نموذجية لروحانيات الحياة التوحيدية، قد اتسم بها كثير من الجماعات المسيحية عبر التاريخ. فحركات الإحياء المسيحية، تمتعت بعناصر انفعالية قوية، وغالباً ما شدّدت على أهمية التجربة الشخصية المتعلقة بإرشاد الروح القُدس. ومن ثَم، فإن الروحانية التي تشغل هذه العناصر فيها موقعاً مركزياً لا تمثّل بالضرورة ظواهر جديدة؛ تطوّرت داخل المجتمعات الحديثة، بل قد يكون لهذه الأشكال من الروحانية التوحيدية سجلٌ تاريخي طويل. ومن ناحية أخرى، قد يجادل المرء في أن التركيز القوي نفسه على الفرد في الروحانية المعاصرة، هو عنصر جديد قد يميّز الروحانية التوحيدية المعاصرة عن صور أخرى سابقة من الروحانية المسيحية. وفي حين تركز العلاقة بين الله والإنسان في الروحانية المسيحية التقليدية على الرب بشدة، يبدو أن التركيز في الروحانية التوحيدية المعاصرة، قد تحوّل في اتجاه الشخص الإنساني.

يناقش ويد كلارك روف التغير الديني في الولايات المتحدة، مع التركيز على الجيل الذي وُلد بعد الحرب العالمية الثانية؛ أي جيل الانفجار السكاني، هؤلاء الذين ينظر إليهم بوصفهم الحاملين الرئيسين «لثقافة السعي

الروحاني الناشئة» (Roof, 1999: 49). ويؤكد روف، مَثَله في ذلك مَثَل هيلاس، التجربةَ باعتبارها إحدى أهم خصائص الروحانية المعاصرة: «ولا يكون التعويل الأساس، عموماً، على السبب أو الإيمان الموروث بل على التجربة أو توقعها، إشراك الشخص بشكل تام، وتنشيط الفرد، أو إعادة تنشيطه، وعلى الطاقات الجماعية أيضاً (Roof, 1999: 469).

يرى روف أن الروحانية تضمّ أربعة موضوعات «كبرى»، فهي «مصدر للقيم والمعاني التي تقف وراء المرء ذاته، وهي طريقة للفهم، والوعي الداخلي، والتكامل الشخصي». و«ما يعتبر على المحك هو التصور الحيوي عن الذات». ومن ثَم، فإن المساعي المعاصرة للروحانية، تمثّل فعلياً تطلّعاتٍ لحياة داخلية معادة البناء، وجهودٍ قصدية وتكوينية؛ تستهدف تشكيل ذات متكاملة، وتتجاوز حدود المُعطى» (Roof, 1999: 35).

وجد روف أيضاً دليلاً على تعريف حدوديّ ناشئ للتّبِعات الاجتماعية والسيكولوجية: أي تعريف للذات بوصفها في الأساس روحانية أو دينية. وبمعدل أكبر من توقعنا، فإننا نواجه أناساً تحدثوا بقناعة عن اكتشافاتهم للروحانية، وكيف أنها غيرت حياتهم ـ بما يعنيه ذلك الإنقاذ «من الدين» شديد التقييد (Roof, 1999: 137). وهنا يخلص روف إلى وجود توتر في الحياة الدينية الأمريكية، «بين التجربة الدينية الشخصية وتعبيرها المؤسسي؛ وبين الروحانية التي أساسها التدين، بكيفيتها التي استقرت عليها في المؤسسة الدينية، وأساليبها الأقل بنيوية من الروحانية الحرة خارج المؤسسة» (Roof, 1999: 143).

تمثّل الصلة بين الروحانية المعاصرة، والمشاركة في الدين المنظَّم، مسألة حرجة، إذ طالما وصِفت الروحانية المعاصرة ـ في أحد جوانبها ـ على أنها «إيمان بلا انتماء» (Davie, 1994). ,وقد نوقشت ظاهرة مَن هم «مؤمنون غير منتمين»، في السياقين الأمريكي والأوروبي (Roof and McKinney, 1987: 52; Davie, 1990; 1994; Lambert, 2004; Glendinning, 2006)، وتشير البيانات الحديثة إلى تزايد نسبة السكان المؤمنين من دون أن يكونوا منتمين في أوروبا (Lambert, 2004).

وفي إسكندينافيا، يمكن القول: إنّ الوضع القائم عكسُ ذلك؛ فبالنظر

إلى انتماء نسبة كبيرة من الناس هناك، إلى كنائس لوثرية، من دون أن يتشاركوا في معتقدات الكنيسة، فيمكن وصفهم بأنهم «منتمون لكن غير مؤمنين»، إذا عرّفنا الانتماء بأنه عضوية رسمية (Hamberg, 1990: 39). وعلى الرغم من ذلك، فإن تعريف «الانتماء» يظل مسألة حرجة، وفي إسكندينافيا؛ تعتبر نسبة المؤمنين بالله، أعلى من نسبة من يواظبون على خدمات العبادة (Lambert, 2003: 69-73). ومن ثَم، فإذا تم تعريف «المنتمين» بأنهم أشخاص على اتصال منتظم بكنيستهم فيمكن تعريف كثير من الإسكندينافيين بأنهم «مؤمنون لكن غير منتمين»، وتنتشر في أوساطهم أشكال مختلفة من الروحانية غير الكنسية.

طالما رُصدِت الفردانية، أي التركيز على «الذات»؛ بوصفها جانباً من جوانب الروحانية المعاصرة. ومن الممكن إيجاد علاقة بين أهمية «الذات» هنا، وبين التركيز الشديد على الصحة، على غرار ما جاء في الدراسات السويدية (Hamberg, 2003). وتشير بيانات المسوح في هذا السياق، إلى أن الصحة قيمة سائدة في حياة السويديين الآن، بل هي ربما أكثر أهمية من الأسرة، والأصدقاء، والقيم المادية. وتعود تلك الأهمية إلى عوامل مختلفة، قد يكون أهمها تزايد الفردانية التي تشمل التعبير عن الذات وتحقيقها، والاستقلالية الشخصية التي تميل نحو منح مكانة مقدّسة للفرد (Luckmann, 1990). وبحكم أن المرض والموت هما التهديد الأقصى لوجود الفرد، فإن إيلاء تحقيق الذات والاستقلالية الشخصية أهمية متزايدة، قد يُفضي بدوره إلى قلق متزايد حيال الحفاظ على الصحة، وتحسينها.

الدين والروحانية غير الكنسية
أثمة تطورات مستقبلية؟

قد نفترض مطمئنين أن التراجع الملحوظ، في الدين ذي التوجه الكنسي، في أجزاء من أوروبا خلال القرن العشرين، قد أدّى إلى ازدياد الروحانية غير الكنسية. فبفعل مرور أي دين كنسيّ، عبر عدة أجيال من غير المشاركين، أصبحت التنشئة الاجتماعية الدينية غير فعّالة بمرور الوقت، وأخذ الدين المؤسسي شيئاً فشيئاً صفات الدين الشعبي (Stark, Hamberg, and Miller, 2005). ومن هنا، فإذا افترضنا استمرار تراجع مشاركة الناس في

الدين المؤسسي، يمكننا توقع أن تصبح الروحانية غير الكنسية أكثر انتشاراً مما هي عليه اليوم. إذاً ما الافتراضات التي يمكننا تصورها، حول مستقبل الدين في العالم الغربي؟ وبخاصة في أوروبا؟ هل الدين المنظم بصوره الحالية، سيواصل تراجعه؟ وإذا حدث هذا، فهل ستحل محله صور أخرى من الدين والروحانية غير الكنَسية؟

طالما أفضى تراجع الالتزام بالمعتقدات والممارسات المسيحية في أوروبا، في السنوات الخمسين الماضية، إلى افتراض أنه جزء لا يتجزأ من تراجع طويل المدى، حدث في الدين الكنسي، وأنه سيستمر في التراجع مستقبلاً، وعلى الرغم من ذلك إنه افتراض ممكن أن يكون موضع شك؛ فقد أشارت بيانات المسح الحديثة ـ على سبيل المثال ـ إلى وجود انحراف ممكن في الاتجاه العام وصفه إيف لامبير (Lambert, 2004: 42) بأنه «طفرة دينية في أوروبا». ففي حين أشارت مسوحُ دراسة القيم الأوروبية (European Values Study) في عامي ١٩٨١ و١٩٩١، إلى تزايد العلمنة في أوروبا الغربية، فقد كشف مسح دورة ١٩٩٩ عن تغيرات مهمة في هذا السياق. وعند لامبير دليل على التجدد المسيحي، وتطور التدين من دون انتماء. وهي الميول التي تشهد بروزاً، وبصفة خاصة وسط الشباب؛ إذ إنهم في جميع البلدان التي أعلنوا فيها عن أنفسهم بأنهم مسيحيون، بدوا في عام ١٩٩٩ أكثر تديناً عمّا كانت عليه حالهم في عامي ١٩٨١ و١٩٩٠؛ إذ إن «مسيحية حسب الطلب» جنباً إلى جنب عدم اليقين بالمعتقدات والنسبية، سبق لها أن انتشرت وسط المسيحيين، خاصة الشباب منهم. فيما يمثل تياراً كان يُنظر إليه باعتباره مثالياً للحداثة المتأخرة، وظل سائداً، لكنه تراجع تراجعاً ملحوظاً في أوساط الشباب. ويخلص لامبير إلى أن «أوروبا من وجهة نظر دينية، تعيش نقطة تحول، ولا سيما إذا نظرنا إلى فترة ٣٠ ـ ٤٠ سنة الأخيرة: الجنوح إلى تراجع ديني كان مهيمناً بوضوح، خاصة وسط الشباب، أصبح موضع شكّ، بفعل تطوّر التجدد المسيحي، والروحانية المستقلة» (Lambert, 2004: 42). وسواء عبّر هذا التطور عن انحراف أو مؤشر على تيارات طويلة المدى من «إلغاء العلمنة» أم لا، تظل مسألة لا يمكن البتُّ فيها، إلا بعد مزيد من البحث والتمحيص. على سبيل المثال، أشارت تحليلات بيانات مسوح القيم العالمية، إلى ازدياد الوعي بالقضايا الوجودية،

على مدار العقود الأخيرة (Norris and Inglehart, 2004: 75)، وأن المشاركة الدينية، ذات التوجّه الكنسي، أظهرت أنماطاً لبلدان معينة إلى حد ما، فيما يتعلق بزيادة نجم استقرارها العام ونقصانه (Pettersson, 2006).

وفي مناقشة التطورات المستقبلية المحتملة للدين والروحانية، نحن في حاجة ماسة أيضاً إلى النظر في أثر الهجرة فيها، وهي تشكّل اليوم عاملاً مهمّاً في كلّ من أوروبا وأمريكا الشمالية. وثمّة دليل قوي على أن للتعددية الدينية أثراً في المشاركة الدينية لمجتمع ما، وأن غياب التعددية الدينية، تفسير مهمّ لانخفاض مستويات المشاركة الدينية في أوروبا اليوم (Stark and Iannaccone, 1994). ويعتري المشهد الديني حالياً، في كثير من البلدان الأوروبية، تغيّر بسبب الهجرة. فقد ظهر الإسلام في العقود القليلة الأخيرة، بوصفه ثاني أكبر ديانة في أوروبا بعد المسيحية. وفي بعض البلدان ذات التعددية الدينية المنخفضة، نجد الإسلام حالياً في تزايد، وأصبحت مظاهر الدين أكثر ظهوراً في المجتمع. ومن منظور بعيد المدى، قد تشكّل الهجرة عاملاً يتصدى للتيار الماضي من تراجع الدين المنظم.

بعض القضايا المنهجية في دراسات الروحانية

تشكّل الأسئلة المنهجية قضية مهمة تتطلب من الباحثين المختصين الذين يدرسون الروحانية مزيداً من الانتباه. ومثلما أوضحت ماغواير، فإن مناهج دراسة الروحانية غير الكنسية، في حاجة ماسة إلى مزيد من التطور. ومن وجهة نظر الباحثة، فإن الباحثين المختصين في هذا المجال، عادة ما يوظفون المناهج الكمية والكيفية بصورة غير ملائمة: فليست المسوح وغيرها من أدوات المناهج الكمية، هي وحدها الموضوعة في غير محلها في هذا الغرض، بل إن كثيراً من «البحث الكيفي بعيد عن المنهجية، والدقة، وسطحي أيضاً» (McGuire, 2000: 109).

الواضح إذاً، أن استخدام بيانات المسح محدود في دراسات الروحانية؛ لأن تفسيرها، على سبيل المثال، يعرض لمشكلات مختلفة، أكثرها خطورة التنوع الملحوظ في تفاسير المستجيبين لأسئلة المسوح. ومن هنا، فإننا نغامر باستخلاص استنتاجات خاطئة، إذا ما افترضنا أن المستجيبين يفسّرون الأسئلة على النحو الذي نتوقعه منهم. وعلى الرغم من

ذلك، فإن هذه وغيرها من مشكلات بيانات المسح، يمكننا حلها في الغالب، ولو جزئياً؛ إذا ألحقنا المسوح بمقابلاتٍ، تُطرح فيها على المستجيبين لها أسئلة حول تفسيرهم للأسئلة نفسها، وقد يقلل هذا من مخاطر التفسيرات المضللة، ويساعد على تحسين صياغة الأسئلة مستقبلياً. فالمسوح المستخدمة في مزيج واحد مع المقابلات، يمكنها أن تساعد على إجلاء جوانب مهمة في الديانة الفردية. ومثال هذا الدراسةُ التي أجريت على مستوى السويد كلها للرؤى العالمية، وأنساق القيم فيها عام ١٩٨٦، وجمع فيها الباحثون بين أسئلة المقابلات المحددة والمفتوحة، وبين استطلاع للرأي؛ طُلب من المستجيبين استيفاؤه فور انتهاء المقابلة (Hamberg, 1990; 2003). وقد تَبين أنها تركيبة مثمرة في جوانب عديدة: على سبيل المثال، توفير معلومات حول الطرائق المتشعبة، التي فسّر بها المستجيبون صيغة بعض الأسئلة. كما أنها سلطت الضوء على قضية أخرى مهمة: وهي التباين الشاسع بين الأفراد في درجة التزامهم الشخصي تجاه اعتناق المعتقدات والقيم. فمسوح المعتقدات الدينية، غالباً ما تغيب عنها الأسئلة التي من شأنها مدّنَا بمعلومات مفيدة، حول بروز هذه المعتقدات. ومن ثَم، فإننا نحتاج ـ عند تصميم أسئلة المسح ـ إلى أن نضع في أذهاننا هذه المشكلة، كأن نطلب من المستجيبين، على سبيل المثال، تقدير مدى أهمية معتقداتهم والممارسات الدينية لديهم. وبغية تحقيق فهم أعمق لبروز الدين الفردي، نظل في حاجة إلى ضرورة الجمع عمليّاً، بين بيانات المسح ومناهج البحث الكيفية.

تعد بيانات المسح بالطبع ضرورية لأغراض كثيرة ـ على سبيل المثال، في دراسات انتشار المعتقدات والممارسات الدينية، في قطاع سكاني معين. ونحن كذلك في حاجة إلى دراسات طولية؛ تستند إلى المسوح، كي نكتشف التطورات التي تتصف بدرجة من الدقة، بما يصعب معه ملاحظتها عبر مناهج أخرى. فيمكننا مثلاً، اكتشاف تيارات جديدة عبر مقارنة بيانات من مسوح، تتم على فترات ثابتة؛ مثل دراسة القيم الأوروبية (EVS)، أو برنامج المسح الاجتماعي الدولي (ISSP). وهذا ما تجسده ميول التطور الديني الأوروبي الحديثة، التي وصفها إيف لامبير على أنها «طفرة دينية في أوروبا» (Lambert, 2004: 42)، وقد اكتشف هذه الميول عبر تحليله بيانات

مسوح القيم الأوروبية في دوراتها المتتالية، خلال سنوات ١٩٨١ و١٩٩٠ و١٩٩٩.

غير أن المسوح وحدها، لا تفي بالمعلومات المطلوبة للوصول إلى فهم أعمق للعوامل الكامنة وراء هذه التغيرات. على سبيل المثال، يطرح لامبير سؤالاً، يتعلق بوجود صلة من عدمها، بين عودة الإيمان بحياة أخرى بعد الموت، وبين رؤية حداثية جديدة أكثر تفاؤلاً. ويرى هذا الأمر ممكن التحقق، لكنه يوضّح أنه يعوزنا الدعم من دراسة شاملة لهذا الموضوع. خاصة، في ظل غياب دراسات قائمة على المقابلات، من شأنها أن تسلّط الضوء على هذه المسألة. ويخلص إلى أننا كي «نفهم فهماً أفضل ما يحدث الآن، ينبغي لنا جمع بيانات جديدة، عبر إجراء مقابلات معمّقة، وبخاصة السير الذاتية. . . لتحديث أسئلة المسح، ووضع النتائج في سياقها ـ على المستوى النظري ـ من منظور تطور الحداثة طويل المدى» (Lambert, 2004: 44).

بناء على ما تقدم، فإنه على الرغم من أن المسوح وحدها، تعدّ أداة محدودة الاستخدام في دراسات الروحانية، فإن الدراسات التي تجمع بين بيانات المسح وبين بياناتٍ كيفيةٍ مأخوذة من مقابلات شخصية، يمكن أن تسلط الضوء على جوانب مهمة من الدين الفردي. والمثال الجيد على هذا، ما ورد في الدراسة المذكورة سلفاً، التي أجراها ويد كلارك روف، وينبني التحليل فيها على تركيبة من: بيانات المسح، والمقابلات المعمقة، والملاحظات الميدانية. وقد قام هذا المشروع على دراسة مجموعة، حيث تتبّع الباحثون الأشخاص أنفسهم على مدى ثمانٍ إلى تسع سنوات. وقد جرى الاتصال بالمشاركين في البداية، من خلال مسح تم عبر الهاتف، تبعته مقابلات هاتفية، ثم وجهاً لوجه. وبعد عدة سنوات جرى الاتصال بهم مجدداً، في مسح هاتفي جديد، مع مقابلات أخرى في بعض الحالات (Roof, 1999: 10-11 and 315-316). وقد جُمعت المادة الناتجة من دراسة المجموعة مع مادة أخرى، مثل مقابلات جرت مع الزعماء الدينيين والروحانيين، وملاحظات ميدانية. ويصف روف هدف منهجية تلك الدراسة، في الكلمات الآتية:

هدفي هو ربط تاريخ حياة الناس وقصصهم، بالمعلومات الناتجة من

المسوح واسعة النطاق. فالروايات الشخصية عامرة بالمعنى والدقة، وهي وسيلة لاستكشاف كثير من شبكات المعنى الثقافي التي يغزلها الناس. أما المسوح، فتسمح بالتعميمات، ولا غنى عنها مطلقاً، في وصف التيارات الاجتماعية. ومن ثَم، فإن الجمع بين الطريقتين، يميز مقارنة متوازنة لفهم ما يحدث «على أرض الواقع» لمعنى الدين، ووظيفته، في الحياة اليومية (Roof, 1999: 11).

إذاً، الجمع بين المناهج الكمية والكيفية، يعدّ ضرورياً لتحسين فهمنا للدين الفردي المعاصر أو الروحانية.

اقتراحات للبحوث المستقبلية

ربما تستمر الروحانية غير الكنسية، كقضية محورية في سوسيولوجيا الدين في المستقبل المنظور؛ إذ إن تطور الروحانية المعاصرة وانتشارها، يشكّلان كلاهما مجالين ما زالا في حاجة إلى إنجازات كثيرة. وثمة قضية أخرى تحتاج أيضاً إلى مزيد من البحث، ألا وهي العلاقة بين الدين التقليدي الكنسي، والروحانية غير الكنسية. فإلى أي مدى صاحب نمو الروحانية غير الكنسية، عملية العلمنة المستمرة الآن في كثير من الدول الأوروبية؟

وكي نسلّط الضوء على هذه الأسئلة، يلزمنا بالطبع أن نستخدم مناهج إمبريقية. ومثلما لاحظنا من قبل، فإن المشكلات المنهجية التي تنطوي عليها هذه الدراسات، تتطلب قدراً من الانتباه، يفوق ما أولاه إياها الباحثون حتى الآن. وفضلاً عن ذلك، فإن كيفية تعرف المفاهيم المستخدمة، تمثل قضية حرجة. ومثلما أوضحنا سابقاً، فإن مصطلح «الروحانية» شديد الغموض. وعلى الرغم من استخدامه الواسع، سواء وسط عامة الجماهير، وممتهني الدين، والعلماء، فهو غالباً يستخدم من دون تعريف، أو بتعريفات تفتقد الدقة الكافية. ومن ثَم، يمكن جزئيّاً إرجاع رؤى العلماء المتباينة، حول قضايا مثل؛ التطور التاريخي للروحانية خارج الكنائس، إلى استخدامهم تعريفات مختلفة للمفهوم نفسه. وإن حقيقة استخدام تعريفات مختلفة لا تمثل بالضرورة مشكلة؛ ولكن من الضروري ـ في جدال العلماء، ذِكرُ هذه التعريفات صراحة، وأن تصاغ بما يكفي من الدقة. القضية الأخرى الجديرة

أيضاً بالانتباه هنا، هي قياس أثر الروحانية غير الكنسية، أو غياب أثرها، في تحديد النظام الأخلاقي والحفاظ عليه. وقد لوحظ أن الأديان أو الروحانية، من دون محافل مؤسسية، لا تشكّل ضغطاً اجتماعياً على الأتباع، في مراعاتهم النظام الأخلاقي. ومن ثَم، «فإن «القانون» السوسيولوجي القائل «إن وظائف الدين هي الحفاظ على النظام الأخلاقي»، يصبح مقتصراً على الديانات الكنسية/المؤسسية» (Stark, Hamberg, and Miller, 2005: 19). وهذه قضية في حاجة إلى مزيد من الاستكشاف. وثمة قضية أخرى، تستحق أيضاً مزيداً من الانتباه، ألا وهي أثر الروحانية غير الكنسية، في المواقف تجاه العلم. ويذكر هنا أن الديانات غير الكنسية، وبخاصة تلك المنخرطة في الروحانية، تميل إلى رفض الالتزام بالعقلانية. وغالباً ما تشجب الفكرة نفسها القائلة بوجود قواعد للمنطق والدليل (Houtman and Mascini, 2002). فالتعبير عن الشك في العلم، بل والعدائية تجاهه، حالة شائعة في مواقع الروحانية على شبكة الإنترنت. وفي المقابل، أشارت دراسات عديدة إلى أن الديانة الكنسية، تمثل «عائقاً جوهرياً حقيقياً أمام الاعتقاد بصور سحرية ومتنوعة من العلم «الكاذب» ـ بل تبدو أنها أكثر دعماً للعلم التقليدي من التربية» (Stark, Hamberg, and Miller, 2005: 20). ومن هنا، تستحق المواقف السائدة تجاه العلم، وسط معتنقي الروحانية غير الكنسية، الاستكشافَ عبر مزيد من الدراسات. وبصفة أكثر عمومية، تبدو الآثار الاجتماعية والثقافية لزيادة انتشار الروحانية غير الكنسية، حقلاً دراسياً مهماً للبحث المستقبلي.

المراجع

Berger, Peter L. (1969). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Garden City, NY: Doubleday and Company, Inc., Anchor Books.

Davie, Grace (1990). "Believing without Belonging: Is This the Future of Religion in Britainб." *Social Compass*: vol. 37, no. 4, pp. 455-469.

________ (1994). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.

Glendinning, Tony (2006). "Religious Involvement, Conventional Christian, and Unconventional Nonmaterialist Beliefs." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 45, no. 4, pp. 585-595.

Hamberg, Eva M. (1990). *Studies in the Prevalence of Religious Beliefs and Religious Practice in Contemporary Sweden*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis.

Hamberg, Eva M. (2003). "Christendom in Decline: The Swedish Case." in: Hugh McLeod and Werner Ustorf (eds.). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 47-62.

Heelas, Paul (2002). "The Spiritual Revolution: From "Religion" to "Spirituality"." in: Linda Woodhead [et al.] (eds.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*. London; New York: Routledge, 357-377.

Houtman, Dick, and Peter Mascini (2002). "Why Do Churches Become Empty, while New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 41, no. 3, pp. 455-473.

Lambert, Yves (2003). "New Christianity, Indifference and Diffused Spirituality." in: Hugh McLeod and Werner Ustorf (eds.).*The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 63-78.

________ (2004). "A Turning Point in Religious Evolution in Europe." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 19, no. 1, pp. 29-45.

Luckmann, Thomas (1990). "Shrinking Transcendence, Expanding Religion?." *Sociological Analysis*: vol. 50, no. 2, pp. 127-138.

Marler, Penny Long, and C. Kirk Hadaway (2002). " "Being Religious" or "Being Spiritual" in America: A Zero-Sum Proposition." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 41, no. 2, pp. 289-300.

McGuire, Meredith B. (1992).*Religion: The Social Context*. 3rd ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

_______ (2000). "Toward a Sociology of Spirituality: Individual Religion in Social/ Historical Context." *Tidskrift for Kirke, Religion og Samfunn*: vol. 13, no. 2, pp. 99-111.

McLeod, Hugh (2003). "Introduction." in: Hugh McLeod and Werner Ustorf (eds.). *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 1-26.

Norris, Pippa, and Ronald Inglehart (2004). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Pettersson, Thorleif (2006). "Religion in Contemporary Society: Eroded by Human Well-being, Supported by Cultural Diversity." *Comparative Sociology*: vol. 5, nos. 2-3, pp. 231-257.

Roof, Wade Clark (1999).*Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

________ and William McKinney (1987).*American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Rose, Stuart (2001). "Is the Term "Spirituality" a Word that Everyone Uses, But Nobody Knows What Anyone Means by It?." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 16, no. 2, pp. 193-207.

Stark, Rodney, and Roger Finke (2000).*Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ and Laurence R. Iannaccone (1994). "A Supply-Side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 33, no. 3, pp. 230-252.

________ , Eva Hamberg, and Alan Miller (2005). " Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 20, no. 1, pp. 3-23.

Zinnbauer, Brian J. [et al.] (1997). "Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 36, no. 4, pp. 549-564.

Bellah, Robert N. [et al.] (1985). *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley, CA University of California Press.

Heelas, Paul [et al.] (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell.

Hervieu-Léger, Danièle (2000).*Religion as a Chain of Memory*. Cambridge, UK: Polity Press.

Luckmann, Thomas (1967).*The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

McLeod, Hugh, and Werner Ustorf (eds.) (2003).*The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Stark, Rodney, and Roger Finke (2000).*Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ , Eva Hamberg, and Alan Miller (2005). " Exploring Spirituality and Unchurched Religions in America, Sweden, and Japan." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 20, no. 1.

Roof, Wade Clark (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. San Francisco: Harper.

________ (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Wuthnow, Robert (1998). *After Heaven: Spirituality in America since the 1950s*. Berkeley, CA: University of California Press.

الفصل الثاني والأربعون

روحانيات الحياة

بول هيلاس(*)

أصبحت لغة الروحانية، على مدار العقود الأخيرة، فاعلة وناجحة، وتوجد غزارة في الأدلة الداعمة لهذا التقييم؛ فالمسيحيون المواظبون على ارتياد الكنيسة، كثيراً ما يشيرون إلى الروحانية. ومصطلحات مثل «روحاني» حلّت ـ إلى حد كبير ـ محل مصطلحات مثل «صوفي»، كما دخلت تعبيرات مثل «العقل ـ الجسد ـ الروح» الوعي الشعبي، بصفة خاصة وسط مَن يتطلّعون لبدائل بعيدة عن المسيحية. وأصبحت لغة الروحانية تُستخدم، أكثر فأكثر، لتشير إلى قطيعة مع ما كان يُحسب «ديانة» ضارة أو بلا معنى.

وفي إطار المجال الأكاديمي، يأخذ الباحثون والمعلمون تدريجيّاً، وأحياناً بتردد، على عاتقهم دراسة الروحانية. ويقترح بعضهم أن تُعاد تسمية سوسيولوجيا الدين، لتصبح سوسيولوجيا الدين والروحانية. أمّا أكثرهم راديكالية، فيجادلون في أن سوسيولوجيا الروحانية ينبغي أن تكون مشروعاً بحثيّاً وتعليميّاً له أولوياته الخاصة.

وفي الوقت نفسه، أصبح من الشائع القول: إنّ معنى مصطلح الروحانية «مبهم» أو «مشوش» أو «غير مفهوم» أو شديد الالتباس. وقد ينزعج مَن يدرسون الروحانية لسببين: **الأول**، لأنهم لا يعرفون حقيقة ما يدرسون. **والثاني**، ثمّة دلالة ضمنية واضحة على أن تحقيقاتهم حتى اليوم لم تتطرّق كثيراً إلى المهمات الأكثر أساسية: تأكيد خصائص الروحانية، أو بتعبير أكثر دقة: الروحانيات.

(*) الشكر واجب لشارلوت هاردمان ودِك هاوتمان وستيفانيا بالميزانو وديبورا سوير على مقترحاتهم والمادة التي زودوني بها؛ إذ كان فيها الكثير من المساعدة والفائدة.

روحانياتُ الحياة في السياق

في نقد ادعاء برايان زينباور وزملائه (Zinnbauer [et al.], 1997)، حول تشوش معنى الروحانية، فإن أكثر المعاني وضوحاً في الخطابات حول الروحانية، ترتبط بالحياة نفسها. فالروحانية هي القوة أو الطاقة أو الحيوية التي تدعم وجودنا، وهي مرتبطة بصلاحنا الطبيعي وحكمتنا. إنها الحياة التي نولد بها: سمات أساسية فينا، وقدرات، وطاقات، وإمكانيات. وبمجرد المرور بتجربة الروحانية، فهي تتدفّق عبر حياتنا لتشفي، وتمكّن، وتُلهم الإبداع والحكمة، وتغير سوء الحال إلى رفاهية، وتُمكننا من أن نصبح «أحياء» حقيقة. وهناك مجالات من النشاطات، تشمل الريكي (reiki)(*) والتأمل (meditation)، وأشكال روحانية من العلاج النفسي، أو علم المنعكسات (reflexology)، واليوغا أكثرها شعبية، تمكّن المشاركين فيها من «تحقيق التواصل مع ما هم عليه طبيعياً: كائنات روحانية. وبناء على ذلك، فإن اعتناق حياة الروحانية الداخلية، هو مفتاح الازدهار الإنساني: الصورة الأكثر تأصلاً، فيما يتعلق بتحوّل نوعية الحياة الداخلية؛ والأكثر تعبيراً فيما يتعلّق بتحوّل نوعية العلاقات مع العالم، وسكانه، ومؤسساته، وبيئته. مجمل القول: بثّ «الحياة» في الحياة.

لو قارنا بين الروحانيات والديانات التقليدية من حيث فكرة الابتعاد أو التخلّص من فكرة ربّ الموحّدِين المتعالي، بما تتضمّنه من مصادر داخلية للسلطة والدلالة، سنجد أن قلب الروحانيات سيظل سليماً حال مارسنا هذا التخلص، أمّا إزالة الربّ المتعالي في التقاليد الدينية، فيعني في المقابل أنه لم يتبقَّ سوى القليل من المسيحية، أو أيٍّ تعاليم من ديانات أخرى للموحّدِين. ويشمل هذا صوراً مسيحية للروحانية؛ سواء أكانت روحانيةً متعاليةً (روحانية المرور بتجربة الربّ ـ في ـ العلى)، أم روحانيةً مقدّسةً (أي المرور بتجربة الروح القدس المنزلة)، أم روحانيةَ النزعة الإنسانية التوحِيدية (روحانية المرور بعلاقات بين مخلوقات الربّ)، أم الروحانيةَ الباطنية

(*) طريقة للعلاج عن طريق التحكم في الطاقة نشأت في اليابان وتفرعت في العالم الغربي، فصار هناك الريكي الياباني التقليدي والريكي الغربي. كلمة ريكي تعني في العلاج الياباني الطب البديل «أجواء غامضة وعلامات معجزة من شقين rei وتعني روح وki وتعني الطاقة الحيوية. للمزيد من تفاصيل طريقة العلاج ومراحلها، انظر ويكيبيديا الإلكترونية باستخدام المفردة الإنكليزية (المترجم).

(روحانية تجربة هبة الربّ من «وميض» داخلي)، وكل هذا في النهاية، يتحدّد بحسب مصدر موجود فوقنا ويتجاوزنا بكياننا القائم بفضل الطبيعة وحدها، الطبيعة «البسيطة المجرّدة».

ومن الناحية التحليلية، يمكننا القول إنه من السهل تماماً التمييز بين خمسة أشكال من الروحانية. وعلى أرض الواقع، من السهل أيضاً تحديد أولئك الناس الذين يلتزمون التزاماً مسيطراً بشكل أو بآخر، من هذه الأشكال، ولا يوجد ما هو غير مفهوم أو مشوش في هذا. على الأقل، وإلى حد جدير بالاهتمام، هناك تطابق بين الأنواع المثالية وما يوجد حولها من دليل إمبريقي[(١)].

الجدالات المتطوّرة

لا شكَّ في أن التبنّي واسع الانتشار، والسريع نسبيّاً، للُغةِ روحانيةِ الحياة الداخلية وأساليبها، خلال العقود الأخيرة، يعني جنوح البحث الأكاديمي إلى التقاعس خلف التطوّرات الحاصلة على أرض الواقع. ومن ثَم، تظهر دائماً مزاعم مبنية على أدلة غير ملائمة. وهكذا، فإنّ لدينا فرصاً غزيرة لوجهات نظر متباينة، ومتناقضة في أغلب الأحيان، في سبيلها للازدهار.

الجدال حول الدلالة الرقمية

في بريطانيا، بحسب وصف ستيف بروس، «يمثّل الناس الذين أعلنوا اهتماماً بالديانات البديلة عدداً صغيراً (Bruce, 1996: 273). حتى لو تقيدنا بمن يشاركون بفعالية في أنشطة الحياة الداخلية، حيث انخرط أكثر من تسعمئة ألف نسمة في بريطانيا العظمى عام ٢٠٠١ في أنشطة جماعية أسبوعياً، واعتبر الممارسون هذا الرقم دالاً من الناحية الروحانية (Heelas and Woodhead, 2005: 53). ويشمل هذا الرقم نحو ١٤٦ ألفاً من ممارسي الروحانيات. ولأنها أرقامٌ تكاد تكون قليلة العدد، إلا إذا أردنا تطبيق هذا المصطلح ـ على سبيل المثال ـ على إجمالي عدد الممارسين عموماً في بريطانيا عام ٢٠٠٤.

---

(١) تصنيفات مثل: «دينية فقط»، و«روحانية فقط»، و«دينية وروحانية» كتلك التي أثارها زينباور وآخرون (Zinnbauer [et al.], 1997) في مقالاتهم، لا تركز على الموضوع قيد النقاش.

وفي الولايات المتحدة، تُبيّن البيانات المَسْحية الحديثة، أن نحو ٢٨ مليون نسمة يمارسون اليوغا ـ بعضُهم، وهذا صحيح، تابع للمسيحية؛ وآخرون، صحيح أيضاً، أكثر تركيزاً على الحياة الداخلية؛ وأكثر من ٦٠ في المئة من نوادي اللياقة البدنية، تقدّم تعليم اليوغا على جدولها (Page, 2007; Schmidt, 2004).

أو لنفكّر في المعتقدات الشخصية؛ إذ وجد في مسح حديث في بريطانيا أنّ ٣٧ في المئة من السكّان يوافقون على بيان «إنّ الله كامن داخل كل شخص وليس خارجه». وفي السويد، ترتفع الأرقام ارتفاعاً طفيفاً إلى نسبة ٣٩ في المئة؛ وفي الدنمارك تهبط النسبة إلى ٣٥ في المئة وعلى مستوى إحدى عشرة دولة أوروبية نجد متوسط عدد الموافقين على هذا البيان هو ٣٠ في المئة. وإذا كان ما يطرحه هذا التنوّع من دليل يمثّل أيّ إفادة، فهو في الاعتقاد بأن المقدّس المرتبط بالحياة الداخلية منتشر: بل هو في الواقع أكثر شعبية من الاعتقاد في المقدّس المتعالي، أي الإيمان بوجود «إله شخصي»، حيث تمثّل نسبتهم في بريطانيا ٢٣ في المئة (Heelas, 2007b).

وبناء على الاعتقاد الشعبي، يكاد يكون من المستغرب أن روحانيات الحياة في غالبية المجتمع الغربي، هي متأصلة اليوم في المنازل. وهي في رأي كثير من الناس، تخدم في تقديم شيء أشبه بـ«المظلّة المقدّسة» في الثقافة الشعبية. والمؤكّد هنا، أن روحانية الحياة الداخلية قد قفزت في مجالات الثقافة السائدة والمؤثّرة، مثل الصحافة ومجلات المرأة، بل لقد دخلت أيضاً «الزوايا والأركان»، خاصة في مواقع محددة؛ مثل مؤسسات المبيت والإفطار، ومراكز الرياضة في جامعة لانكستر، والحدائق الخاصة، والممارسات البيطرية، بل وحديقة حيوانات لوس أنجلوس ورنتوكيل (Rentokil) (كلاهما يستخدم فلسفة فينغ تشوي(*) (feng shui)). وعلى مستوى أكثر عمومية، فقد دخل تعبير «عقل ـ جسد ـ روح» عالم الشعارات الثقافية؛ وكذلك مصطلح «الشمولي» (Holistic) الذي نواجهه في سياقات كثيرة، من بينها تلك الإضافة الجديدة، المتمثّلة في المنتجعات الصحية الطبية

(*) فلسفة صينية نشأت منذ نحو ٤٠٠٠ سنة جوهرُها فنُّ التناغم مع الفضاء المحيط، وتدفقات الطاقة من خلال البيئة، والتصالح مع النفس ومع الطبيعة المحيطة بالإنسان؛ وبذلك يستطيع التعايش بصورة إيجابية من دون توتر. راجع صفحة ويكيبيديا باستخدام feng shui (المترجم).

(medispas)؛ وهو ما ينطبق أيضاً على الثيمة المركزية «التوجّه الأعمق نحو»، مثلما هو الحال مع إعلان شركة إيميدين (Imedeen) «الجمال يبدأ من الداخل». وثقافة الرفاهية الذاتية ـ حيث جلُّ الاهتمام مكرّس لما يهم الفرد من جودة الحياة ـ مفعمة بلوازم وخدمات بديلة، بداية من كل الكتب التي تعد بتعزيز التجربة الشخصية، التي تشمل العقل والجسد والروح، انتهاءً بجميع الطرائق التي دخلت بها روحانيات الحياة البديلة أماكن العمل. والتوجه نحو الأعمق بغية الوصول إلى ما لا تصله جوانب حياتية أخرى، هو شعور المرء بالرضى عن نفسه.

بنظرة مختصرة إلى مكان العمل، كانت نصف الممارسات العامة تقريباً في إنكلترا عام ٢٠٠١ توفّر إمكانية الوصول إلى أنشطة الطبّ التكميلي والبديل (CAM)، تلك الصور التكميلية والبديلة من الاستشفاء التي غالباً ما تضمّ روحانية الحياة الداخلية (Dobson, 2003). وقد تبيّن أنّ ما يقارب ثلث أنشطة الطب التكميلي والبديل؛ تتمّ في المنزل. أما داخل المستشفيات، فقد ازداد عدد الممرضات اللائي انجذبن إلى ما تَعِدُ به المقاربات البديلة (Heelas, 2006b). وفي ملاجئ رعاية المرضى والمسنين، نجد استشارات الروحانية البديلة ذات الطبيعة المتمركزة على الحياة، ربما أصبحت المعيار السائد. وتماشياً مع تعريف أوفستيد للروحانية، على أنها «الحياة الداخلية»، ولأهمية «تقييم بُعد غير مادي من أبعاد الحياة» (Ofsted, 1994: 86) فقد تزايد اهتمام المعلمين بها، خاصة في مدارس التعليم الأساس.

يأتي بعد ذلك تيار الرأسمالية؛ إذ نجد تدريبات الإدارة واستشاراتها ومنشوراتها وصحفها المتخصّصة وورشات العمل المتعلقة بها ومؤتمراتها قد انتشرت منذ ستينيات القرن الماضي. وفي كتاب **مراجعة روحانية لأمريكا الشركات** (*A Spiritual Audit of Corporate America*)، يشير إيان متروف وإليزابيث دنتون (Mitroff and Denton, 1999) إلى أن أغلبية من أجروا معهم مقابلات «يسلّمون بحقيقة أنّ جميع الناس هم كائنات روحانية، وأنّ الروحانية جزءٌ لا يتجزّأ من تركيبة الجنس البشري الأساسية» (Mitroff and Denton, 1999: 41). وفي بريطانيا، تشير الدورات الدراسية والأنشطة التجريبية، التي قدّمها عدد من كليات التجارة والإدارة، إلى طريقة القيام بهذه الأمور.

على الرغم من أن هناك المزيد من الاحتياجات البحثية (المتحدية) التي يجب الوفاء بها؛ لتأسيس الدلالة الرقمية لروحانيات الحياة في أماكن مثل المستشفيات، بغض النظر عن محيط السكّان عموماً، أصبح من الواضح أن الجدال حول الأعداد قد استقر لمصلحة أولئك الذين جذبوا الانتباه إلى الأهمية العددية، لما هو واضح أنه يتجاوز الإيمان التقليدي بوجود إله الموحّدين.

كذلك لا تزال هناك حاجة إلى إنجاز مزيد من البحوث، للوصول إلى فكرة أفضل عن الدلالة الرقمية لمجال الأنشطة التي تكمن بين «المجال المحفلي» و«الوسط الشمولي». ولتفسير الأمر؛ فإننا في معرض تحديد أغراض مشروع كندال (Kendal Project) (دراسة محلية لأشكال المقدّس، ٢٠٠٠ ـ ٢٠٠٢) فقد حددنا تعريف المجال المحفلي، بوصفه عالم الأنشطة الجماعية الترابطية التي يديرها المسيحيون، والاجتماع في أماكن مخصصة للعبادة. أما الوسط الشمولي فقد عرفناه بوصفه عالم الأنشطة الترابطية، يديرها ممارسون روحانيون شموليون ويلتقون في أماكن مختلفة. ومع تأسيس مشروع كاندال على هذا النحو، لم نعرف حقيقة ما نفعله بأنشطة شبكات وجماعات صغيرة ـ قوامها ساعون روحانيون، وتحتفظ بعناصر من ديانة توحيدية ـ لا تتم في أماكن مخصّصة للعبادة، وكذلك متضمنة عناصر من روحانية الحياة الداخلية. وإمعاناً في العشوائية، خصّصنا أنشطة تقع بين بين، أي بين هذا النوع والوسط الشمولي، حاذفين جماعة صغيرة واحدة جملة واحدة، على أساس أنه لم يكن من الممكن البتّ فيما إذا كان يغلب عليها الفكر التوحيدي، أو طبيعة الحياة الداخلية.

إنني الآن على قناعة تامة بأن المقاربة الشرطية القائمة على تركيبة «إمّا/ أو» التي ينتهجها مشروع كندال، كانت إلى حدّ ما خطأً لا يمكن تجنّبه. وإذا فكرنا في بريطانيا عموماً، بعيداً عن مشروع كندال على وجه الخصوص، فمن الواضح تماماً أن هناك أعداداً معتبرة من الناس يتسمون بالنشاط والفعالية فيما يمكن اعتباره أنشطة «مزدوجة المصدر». أي إنه على الرغم من عدم الترابط المنطقي لهذا التصرّف، فإن المشاركين يمرّون بمصدرَين «مطلقَين»، ومختلفين تماماً، للسلطة والدلالة: المصدر الذي يمنحه ربّ واحد في الاعتقاد المسيحي، والمصدر الذي توفّره المنابع الروحانية للحياة

الداخلية المتأصلة. إذا كنّا استخدمناها بوصفها منطقة ثالثة ـ لا هذا ولا ذاك من التصنيفات التي استخدمناها ـ لكانت تضمنت بعض الأنشطة التي ننتهي إلى تخصيصها للوسط الشمولي. ومن ثم، فإنّ العمل بمنطقة «المصدر المزدوج»، كان من شأنه أن يقلّل من شأن الأهمية الرقمية للوسط. فضلاً عن ذلك، فإننا بتجاهل منطقة «النجمة التوأم» (twin star) (مثلما يمكن أيضاً تسميتها)، نفقد فرصة الإسهام في استكشاف صورة من صور المقدّس المتنامية في بريطانيا، وفي غيرها من البلدان الغربية ـ على سبيل المثال، بغرض اختبار صلة مصطلحات؛ مثل «وحدة الوجود» (pantheism) (التي ترى أن الله والكون شيء واحد؛ ومن ثم، إنكار التعالي وصورة الربّ الشخصية) و«حدة الموجود» (panentheism) (التي ترى أن الله يشمل العالم كجزء من كيانه، ومن ثم تخلي مساحة أو مجالاً أكبر للتوحيد المتعالي).

والتفكير في الدلالة الرقمية للمعتقدات الشخصية، يتطلّب قدراً أكبر من التفكير لتناول مسألة خادعة إلى حد كبير، تلك المرتبطة بمعالجة حقيقة أن المعتقدات غالباً ما تكون بعيدة عن التحديد ـ بل أحياناً كثيرة لا تكون في الواقع «معتقدات» (افتراضية) على الإطلاق. وتشير البحوث الإثنوغرافية إلى أن الناس غالباً ما يكونون غامضين فيما يتعلّق بما «يعتقدون»، ويغيرون آراءهم مع مرور الوقت، بل ويجمعون بين معتقدات تبدو غير متوافقة، مع تفضيل تجنّب لغة المعتقَد باستخدام تعبيرات، مثل «أنا، ببساطة، لا أشعر على ما أظنّ بأنني مجرّد عقل وجسد». فمسحُ روحِ بريطانيا (Soul of Britain) بيّن أن ٢٣ في المئة يتفقون مع بيان «يوجد شيء ما هناك» (Heald, 2000)؛ وعلى مستوى أوروبا، يمكن إضافة أن الأمر يبدو كذلك مع نحو ثلث السكان البالغين ممّن يعتقدون أن «هناك شيئاً ما [بعد الموت]، ولكنني لا أعرف ما هو». والحقيقة أننا قد لا نستطيع أبداً تحديد العدد «الدقيق» لمن يعتقدون أنّ الحياة مقدّسة (Heelas, 2007b; 2008)، ولكن الهدف هو المحاولة.

الجدال حول الدلالة الروحانية

على مستوى معرفتي حتى الآن، لم يزعم أحد تراجع روحانيات الحياة، كما لم يرفض أحد حقيقة أنه في حين كان ينظر «المستقيمون» إلى

روحانيات الحياة الداخلية في الستينيات على أنها جانب غريب من حياة «الهيبيز»، فإن مُدرّسي المدارس الابتدائية والممرضات ومديري الطبقة العليا، يُدرجون اليوم ضمن الفئة التي تمارس اليوغا، أو تقرأ حول صوفية الحياة الداخلية.

على الرغم من ذلك، ظهرت حجج أنّ النمو والرسوخ يشكلان مظهراً أكثر منه واقعاً، ذلك أن غالبية مظاهر النمو ليست «حقيقية» فيما يتعلق بالروحانية، وما نشهده ليس إلا «آخِر وأسوأ جزء» في المقدّس. فمن بين عناصر هذه الحجّة المختلفة المثيرة للجدال، ربما يكمن الشق الأكثر أساسية، في أن روحانية الحياة الداخلية هي «فعليّاً» علمانيّة. وفي مناقشتهما نتائج مشروع كندال، يكتب ديفيد فواس، وستيف بروس: «إن توصيفات الروحانية التي قدّمها المستجيبون [الشموليون] لمشروع كندال، تبدو لا علاقة كبيرة لها بخوارق الطبيعة، أو حتى بالمقدّس» (Voas and Bruce, 2007: 51). فهي ـ في رأي الباحثين ـ تأخذ شكل «العِلم الزائف» (Voas and Bruce, 2007: 51). وعلى النحو نفسه، يحاجج فاوتر هانيغراف (Hanegraaff, 1998) في أن «أسس» حركة «العصر الجديد» تتألّف من «تعاليم باطنية غربية» (esotericism) متعلمنة بالفعل تماماً، ونراه في مكان آخر، يكتب عن «ظهور الروحانيات العلمانية» (Hanegraaff, 1998: 152).

وثمّة حجّة تُعارِض مزاعم التنوّع هذه، مفادها أن المشاركين الروحانيين يتحدثون عادة عن الروحانية بطرائق تتجاوز الإطار العلمي للمرجعية. ولا يمكن مشاهدة الروحانية؛ ولا قياسها؛ بل هي تنتمي إلى بُعد آخر؛ إذ يُحسب البعد الروحاني على أنه غير مادي، معنوي، غير ملموس؛ كما أن القوى «السحرية» غالباً ما تُنْسَب إلى التجربة الروحانية، أو الرفاهية الروحانية، ليست قوى من اكتشاف العلم؛ إذ ليس من المحتمل أنّ يقبل علماء البيولوجيا الاجتماعية (أو الملحدون العلمانيون) «الخير الطبيعي» الموجود في الطبيعة الإنسانية؛ كما أن إحدى نتائج مشروع كندال المركزية ـ وهي اتفاق ما يزيد عن ٨٠ في المئة من مشاركي الوسط الشمولي، على أن «ثمة نوعاً من قوة روحية أو حياتية، تسود جميع أنواع الحياة» (Heelas and Woodhead, 2005: 25) ـ تتعلق بحالة عامة من غير المحتمل أن يقبلها العلماء، الآن أو في المستقبل؛ في ذاتها وعن ذاتها.

فالروحانية غامضة - أي إنه لا يمكن التعبير عنها على نحو ملائم بواسطة الكلمات، إضافة إلى أدوات القياس. وللبناء على عنوان دراسة الماجستير التي وضعها أم. أتش. أبراهام (Abrams, 1973) حول «روح» المذهب الرومنطيقي، وهي دراسة تمثل بادرة كبرى في روحانيات الحياة المعاصرة، فإننا نجد أنفسنا على أرضية «خرق الطبيعة الطبيعي»: روحانية تتجاوز النزعة الطبيعية في العلم، لكنها على الرغم من ذلك تنتمي إلى النظام الطبيعي؛ وهي روحانية ميتافيزيقية، لو عرفنا الفيزيائي تعريفاً علمياً، وهي على الرغم من ذلك أيضاً «طبيعية»، نظراً إلى إمكانية المرور بتجربتها بوصفها «تدفّقاً» عبر «أبعاد» الجسد والعقل؛ أي إنها روحانية لا تعد من بين صور «تدريب العقل».

تظلّ الحقيقة، على الرغم من ذلك، أننا لا نملك فكرة واضحة جداً عن مدى إشارة لغة «الروحانية» إلى روحانية الحياة فيما يجري هنا والآن، بدلاً من كونها مستخدمة بطرائق مختلفة حتى لو كانت هذه الطرائق ذات صلة بها. وفي هذا السياق، يتّضح ما كان في ذهن وردزورث (Wordsworth) (الأفضل «في التجربة») عندما كتب:

عندما ننظر بعين مطمئنة بقوة التناغم،
وقوة الفرح العميقة،
نكتشف مكنون حياة الأشياء.

الأكثر غموضاً في هذا السياق هو ما يعنيهِ الناسُ الآن، عندما يستخدمون مصطلحات مثل: «روح» و«روحاني»، و«روحانية»؛ للإشارة إلى ما قد يكون «مجرد» خبرات جمالية، أو وجدانيات عميقة. وهو ما يعتبره جيمس لوبا «مستويات الوصول العليا إلى الحياة العقلية» (Leuba, 1950: 4, n.)؛ ويشير إليه عالِم التربية المؤثر ديفيد بَل، عندما يدلي برأيه بأن «الروحانية أصبحت ناجحة وفاعلة بوصفها تضم صفات معينة؛ تلك التي تجعلُنا بَشراً» (وردَ الاقتباس في مرجع Smithers, 2004)[٢].

---

(٢) على الرغم من أنّ بعض مصطلحات لغة الروحانية تستخدم (نسبياً) في سياقات علمانية، فمن المنطقي افتراض أنّ تقديس الحياة التي قصدت بها نتائج «الله في الداخل» (على سبيل المثال)، تشير إلى أنطولوجيا تتجاوز ما هو علماني. لمزيد من مناقشة لهذه النقطة، انظر: (Heelas, 2008).

الطريقة الأخرى لرفض النمو على أنه ظاهري أكثر منه واقعياً، هي لفت الانتباه إلى ممارسات ذات توجه دنيوي. وهنا يكتب بروس (Bruce, 2002: 85): «في كثير من روحانية حركة العصر الجديد، يمثّل العلاجُ الوظيفةَ الظاهرة لا الكامنة؛ فالصحة الجيدة، والثقة بالنفس، والرخاء، والعلاقات الداعمة الدافئة، لم تعد منتجات ثانوية عارضة لعبادة الربّ؛ بل هي أهداف يتم السعي إليها عبر النشاط الروحاني». وبحسب بروس، فإن روحانية الحياة الداخلية تتعلمن بقدر دوران الروحانية نفسها حول غايات علمانية. ومن بين نقاط الاعتراض على ذلك، أنه على الصعيد العالمي، وعلى مستوى واسع يحل أولاً استخدام المقدّس ـ وبصورة جوهرية ـ كوسيلة لبلوغ الغاية من ضروريات الدنيا، و/أو تحقيق طموحاتها، ويأتي في المرتبة الثانية التنوير، والخلاص الإلهي في «الآخر». ولو صحّت معالجة روحانيات الحياة، بوصفها معلمنة بفضل ما تنطوي عليه من دَفعة دنيوية، فكذلك يصح الأمر مع قطاع، أو بُعد من أبعاد المقدّس وهذا عموماً منحى غير مقنع إلى حدّ بعيد. والاعتراض الثاني في هذا السياق، أن هذا المنظور لا ينطبق على ما يسود من ظنّ أن الغايات التي يسعى إليها المشاركون الشموليون لا بد من أن تظل علمانية. فمن منظورهم، تصير الصحة أو الرفاهية، على سبيل المثال، مقدستين بفضل حقيقة أنه يتم تجربة الروحانية بوصفها تملأ هذه الجوانب من حياتهم. ولكن يظلّ الاعتراض الآخر مبنيّاً على أنه من المستبعد تماماً أن تظل «المعتقدات» في الرب أو الإيمان به «ضمن التنوع الموجود وليس من دونه» هو ما يشير إلى العلماني.

ثم تأتي الحجّة الأقرب صلة، والتي تفيد أنّه يمكن تفسير نموّ الأنشطة الشمولية بعيداً عن اختزالها في أفعال الاستهلاك، والديكور الداخلي. وقد أصبح من المستحدث وسط الأكاديميين وبصورة إيجابية، المحاججة في أن الأنشطة الشمولية لا تعدو كونها وسائل للتلذذ، والأنانية، والمصلحة الذاتية وإشباع الرغبة بأنانية؛ وسائل للأنا تجعل ما هو محمول يُسفِر عن «أنا ـ إلى ـ أنا»: وهي حجّة قدّمها كريستوفر لاش (Lasch, 1980; 1987)، وحظيت منذ ذلك الحين بمزيد من التقدم؛ بفضل جهود عديدة، وبخاصة جهود زيجمونت باومان (Bauman, 1988)، وجيريمي كاريت وريتشارد كينغ (Carrette and King, 2005)، وكيمبرلي لاو (Lau, 2000)، وغراهام وارد (Ward, 2006).

وباتخاذي موقفاً ضد هذا الوضع، أكملت مؤخّراً مؤلّفاً عنوانه **روحانيات الحياة** (*Spiritualities of Life* (2008))، أطوّر فيه مجموعة من الحجج ضد فكرة «الرأسمالية الاستهلاكية»، وفكرة أن الرأسمالية، في صيغة ثقافة المستهلك، تستخدم الروحانية لتشجيع الاستهلاك ـ وذلك ضمن استهلاك الرأسمالية للأنشطة الشمولية. وقبول فكرة أنّ لوازم الرفاهية الشمولية أو خدماتها أو أنشطتها ـ كتلك التي تقدمها تقريباً المنتجعات المترفة ـ يمكنها أن تخدم كوسائل لإغداق المتعة على النفس؛ فإن الحجة تكمن هنا، في أن هذا فصل من القصة، وليس القصة كلّها؛ إذ يتمثّل الاعتراض الرئيس في أن الأنشطة الشمولية، والمنشورات التي يغلب عليها طابع الشمولية، نجدها مرتبطة بقيم إنسانية وتعبيرية، ومن السخف قصر هذه القيم على الاستهلاك. فليس من المنطق في شيء، معاملة قيم مثل: المساواة، أو الحالات القيّمة الكائنة في الإنسان كالأصالة، على أنها مجرد شؤون عامة يمكن استهلاكها، أي «مفهومة» و«مستنفدة» ـ من دون أي مقابل. ومن وجهة نظر المؤلّفين الخاصة (معظمهم مهنيون)، وكثير من المشاركين، فإن هذه القيم وطرائق الحياة المقدرة مملوءة روحانياً؛ أي مقدّسة بالمعنى الدوركايمي من تجاوز «مجرّد» الاعتبارات النفعية، مثل إرضاء تلك الرغبات التي يحدث أن تثار بوسائل ثقافة المستهلك العلمانية.

الجدال حول الفعالية

عندما تغلب الروحانية على الحياة الداخلية، وتدل عليها الأخلاقية التعبيرية مع نزعة إنسانية، يمكنها آنذاك أن تسهم في اتخاذنا موقفاً ضد الذات الاستحواذية المتمركزة على الأنا كسمة تميّز الرأسمالية، وأن تشجّع أيضاً على شكل من أشكال «الحياة الجيدة». وهنا يرى بروس :(Bruce, 2000 (234 «أن بعض عناصر حركة العصر الجديد راديكالية بشكل عرضي، ومبادئها الأساسية هي نفسها تلك المبادئ الخاصة بالرأسمالية الحديثة». والواضح أنه لا يوجد مجال كبير لاتخاذ موقف هاهنا. فالحجّة المضادة لما طرحه بروس، تتلخص في أنّ قيم روحانيات الحياة، قادرة في الحقيقة على تحقيق فرق. وللتفسير عبر الإشارة إلى معاقل الرأسمالية نفسها؛ يهدف بعض الناس إلى إدخال روحانية الحياة الداخلية، لتغذية قيم من قبيل الثقة، والأمانة، والانفتاح، والتكيف مع الآخرين، والاستجابة، والشعور

بالمسؤولية الجماعية، والتعاون، والاعتماد المتبادل (إيجابياً). وهي قيم يسمّيها الدلاي لاما ـ مع إبداء قلقه تجاه الحياة التجارية ـ «روحانية أساسية»؛ تلك «الصفات الإنسانية الأساسية من خير، ولطف، وشفقة، ورعاية» (Dalai Lama and Cutler, 1998: 258)، بما في ذلك ممارسة مسؤولية مشتركة. وفي مقابل هذه الفردانية التنافسية، الكفاحية، المضنية، المعطّلة، ضيقة الأفق، والتي يمكنها بسهولة ـ كما تزعم ـ أن تتولّد من الهوس المعاصر بتحقيق الأهداف، فإن قيماً من هذا النوع قيد البحث، تؤخذ لتستخدم بوصفها من عوامل تحقيق التوازن. علاوة على ما سبق، ومثلما دفع دوركايم، في كتابه **تقسيم العمل في المجتمع** *(The Division of Labour in Society)* (Durkheim, 1984 [1893])، فإن القيم والمشاعر الأخلاقية من النوع الإنساني العقلاني، الجدير بالثقة، تعدّ حيوية للإنتاجية. كما أن الاستمرار في ضبط ممارسة المسؤولية الذاتية، أو الاتفاقات، يُعد أمراً مكلّفاً لن يؤدي إلا إلى حالة من الانهزام الذاتي. فضلاً عن ذلك، فإن القيم ذات النزعة الإنسانية (التعبيرية) تعدّ حيوية لنوعية الحياة في الشركات: الانسجام مع الآخرين، الشعور بالرضى عن النفس، بدلاً من مجرد تبديد الطاقات: والتحوّل إلى العزلة، والاكتئاب أو القلق، بفعل الاضطرار المستمر إلى رصد التقدم، عبر الإشارة إلى معايير إدارة الأداء. والهدف العام هنا، يتمثل في إعادة الحياة إلى العمل، وتطوير شكل من «الرأسمالية التشاركية» لتخدم حياة المستخدمين والإنتاجية على حد سواء.

ولتوسيع الحجّة، يمكن القول: إنّ زعم بروس بأنّ لروحانيات الحياة «تأثيراً اجتماعياً ضئيلاً» (Bruce, 2002: 91) هو زعم قوّضه اعتبار أن للرفاهية دلالة عميقة عند الموظفين الذين ما زالو يمارسون العمل، وكذلك عند آخرين مثل المتقاعدين. وكان زعيم حزب المحافظين البريطاني ديفيد كاميرون قد ذاع صيته، عندما ذكر مؤخراً أن «الوقت قد حان لنركز على الرفاهية الإجمالية (GWB) أيضاً وليس على الناتج المحلي الإجمالي (GDP) فقط». ومن الإنصاف القول إن الافتراض الأساسي هو أن الناتج المحلي الإجمالي يعتمد جزئياً على ناتج الرفاهية الإجمالية. فمعدّلات الغائبين، وإيرادات الضرائب تنفق على منح العجز طويلة الأجل»، والأداء البطيء في العمل بسبب الاكتئاب، والأداء الشارد بسبب القلق، وتأثيرات الكحول:

هذا كله يأتي ضد الناتج المحلي الإجمالي. وبالتماشي مع هذه الطريقة في التفكير، فقد أخذ مكتب الإحصاءات الوطنية (Office for National Statistics) على عاتقه قياس «الرفاهية المجتمعية»، وبخاصة إنتاجية الرفاهية للمرضى، من الخدمة الصحية الوطنية (National Health Service). وقد أوصى مستشار الحكومة صاحب التأثير، لورد لايارد (Lord Layard) بتوظيف ١٠ آلاف من المختصين النفسيين التابعين للخدمة الصحية الوطنية، لتولّي أمراض الاكتئاب (Gould, 2007: 24): اليودايمونيا (eudaimonia) [السعادة] الأرسطية بوصفها صالحاً عاماً.

ما علاقة روحانيات الحياة بما تم ذكره؟ وللإجابة؛ فإن الأدلة المقدّمة ضمن تقرير مجلس اللوردات السادس (House of Lords Sixth Report, 2000)، إلى جانب مقالات عديدة في صحف مثل **العلاجات البديلة في الطب** *Complementary Therapies in Medicine* تبين أن أنشطة الطب التكميلي والبديل (CAM)، وفي الغالب دامجة بعداً روحانياً، ترتبط ارتباطاً واسعاً بحسّ معزّز بالرفاهية. ومزاعم الروحانية الشمولية وممارسو العقل ـ الجسد ـ الروحانية حول «رفع الروح»، أو التقليل من الضغط النفسي، على سبيل المثال، نجدها أيضاً مدعومة بحقيقة مؤداها أن شعبية مثل هذه الأنشطة في ازدياد. وإذا لم يمر المشاركون بفوائد إيجابية، فمن شأنهم أن يتوقّفوا عن المشاركة. وهنا قد نفترض أن من شأن الممارسات العامة، أن تتوقّف عن تشجيع الممارسة. ولا يحتاج الأمر إلى الاهتمام بما إذا كانت أشياء من قبيل «العلاجات الوهمية» (placebos) (مثلما قد يسمّيها علماء كثيرون)، وإطلاق استخدام المسكنات (مثلما تبيّن أبحاث حديثة جداً)، متضمنة أم لا ـ لمدة طويلة، أي طوال إحساس المشاركين بأي فائدة (House of Lords, 2000: 3.32).

وبأداء دور المساعدة للشركات السائدة ـ أي، مع وقوع المشاركة الشمولية بعد العمل، وأثناء وقت استراحة الغداء، أو أثناء التدريبات ـ يمكن لثيمة العقل ـ الجسد ـ الروحانية، أن تسهم بدور (لا يزال متواضعاً) في الحيوية والرفاهية المطلوبتيْن لبلوغ الأداء الناجح المستهدف ـ و«الصحة» الأخلاقية العامة للشركة. وفيما يتجاوز أماكن العمل الرأسمالية، نجد أعداداً متزايدة من المدارس الابتدائية تقدّم اليوغا، والتاي تشي (tai chi)، وغيرهما من الأنشطة التي تسهم في تحقيق الأهداف التربوية لتطوير «الطفل الشامل»،

بطريقة «تتمركز على الطفل»، مع بروز القيم ذات النزعة الإنسانية والتعبيرية بوضوح في سياق كهذا. ووسط فئات متلقي الرعاية، والمتقاعدين ونزلاء الملاجئ، نجد روحانيات الحياة، تسهم في استعادة «اكتمال» الحياة. وعلى عكس ما رآه بروس، فإن «الأثر الاجتماعي» لا شكّ يعدّ من الأدلة على هذه الاستعادة وهو في الوقت نفسه يمثّل دلالة وأهمية على المستوى الشخصي. وعلى عكس زعم وودهد الأشبه بزعم تشسترتون (Chesterton)، يمكن إضافة أنه من قبيل التضليل كتابة أنّ «اختزال» الله في ربّ داخلي، يعد مسألة «خطرة تماماً» (Woodhead, 1997: 208). وما يستوجب الوفاء به هنا، هو بحث ممنهج ونوعي، فسياسة بريطانيا الحكومية، على أية حال، تمثّل كيف أن تعليم «الدين» في المدارس يعدّ مسألة مهمّة، بقدر أهمية العلاقة بين لوازم الطبّ التكميلي والبديل ونفقة الخدمة الصحية الوطنية.

مسألة «الهُوية»

بحسب ليندا وودهد، فإنّ «كثيراً من الممارسات الشمولية التي شهدناها [في مشروع كندال]، كانت ذات علاقة ببناء الهوية **الأساسية**» (التشديد من عندي؛ Woodhead, 2007b: 122). وعندما نضع في الاعتبار حقيقة أن المشاركين يفهمون أنفسهم بوصفهم يكشفون عن (يعبرون، ويطوّرون، ويحوّلون) جوانب من أنفسهم، على أساس ما يحسبون أنه ذاتية (selfhood) تجريبية، وملهمة، وأصيلة، بدلاً من كونهم منخرطين في «بناء»، فإنّ «الهوية» ليست كلمة ملائمة على نحو خاص لإدراك معنى ما يحدث في الدوائر الشمولية. فالأنشطة الشمولية ذات صلة كبيرة بتوسيع الآفاق، والانفتاح على إمكانيات جديدة في الحياة تتجاوز حدود أية «هوية» خاصة. ومسألة الاهتمام بالذات مرتبطة في الأساس بـ«الصحة واللياقة» (Heelas and Woodhead, 2005: 91): فلا شكّ في أنّه باستطاعة المرء القول إن تأكيدات مثل: «أنا شخص معافى»، هي صورة من صور بيانات الهوية، ولكن من غير المضمون على الإطلاق فهمُ ما يعنيه تحديداً الشعور بأنك معافى، أو الإحساس بالحيوية بينما يبدأ شخص ما جولته اليومية. ذلك أن لغة الأنشطة الشمولية التي غالباً ما تدور حول موضوع الذات الحقيقية الأصيلة، ينبغي عدم أخذها بوصفها تستدعي أن يكون للـ «ذات الصادقة» أي نوع من

«الدور ـ الهوية». وبالتأكيد ليس من النوع الخادع الذي نجده عند محاولة شخص ما التأكيد أنه «مدير بنك، وأنه فخور بذلك». ومن منظور معظم الذين عقدت معهم مقابلات، من خلال مشروع كندال، الذين عادوا إلى مسألة، إن «الذات الحقيقية» هي ذات تقوم دائماً بعملية «تحقيقها»، بدلاً من خضوعها لعملية «منعها»؛ وهي دائماً تستمر في عملية تحقيق الكينونة، وعلى نحو أكثر عمقاً تقوم بالمرور بهذه التجربة بشكل متكرر، بدلاً من حدّ نفسها بكينونة يمكن الحصول عليها من جوهر محدود (The pragmatism of Dewey or Rorty). وبقدر ما تكون الأنشطة فعالة، فإن التجارب «الجديدة»، والمشاعر أو الانفعالات «المتحوّلة»، والاستيعاب «الأعمق»، والعواطف الأكثر عمقاً، و«الكينونة»، و«الروح الحرة»؛ تصبح كلها «موضع مناقشة» (بكل ما تعنيه الكلمة)، وليس جمود «الهوية» أو «الدور» ذي الطابع الجوهري فقط، مثلما يشيع استخدام هذه المصطلحات فيما يتعلق بالحياة اليومية العلمانية. وهنا تقتبس غورلي ليندن (Linden, 1998: 12) عن السبّاقة في هذا المجال الفنانة الروحانية هيلما أف كلينت (Hilma af Klint) «إنّ كل شيء حركة».

والتعامل بجدّية مع المشاركين، يعني الاعتراف بوجود «الذات الحقيقية» في التجربة، وليس في «هوية» تنتمي إلى عالم المعتقَد المفترَض. والواقع، أن «إزالة محددات الهوية»، أو أواصر الصلة، كثيراً ما تُستخدم في الأدبيات الأساسية ـ والملائمة على هذا النحو ـ مع فن الحياة المتحررة. والتفكير في كتاب جوديث بتلر **مشكلة الجندر** (*Gender Trouble*) (Butler, 2007 [1990])، الذي يسهم إسهاماً مؤثراً في «الموجة الثالثة» من النسوية، فإننا لا نغالي إذا قلنا: إن كثيراً من المشاركين الشموليين، يشبهون بعض الشيء «البتلريات الأصليات» (indigenous Bultlerians). قليلون هم من الموجة الثانية من نسويات «الاختلاف الجوهري» (استناداً إلى عنوان كتاب مهم حررته نعومي شور وإليزابيث ويد (Schor and Weed, 1994). فالمؤكد أنه لا توجد أدلة كثيرة حول تفكير المشاركين أو تصرفهم في أطر ثنائية جبرية، مكونين بذلك هويات «تفاعلية» ذات طابع جوهري لمعارضَة الرجال، ومن ثَم التورط فيما يعارضونه، والتقيّد به (مثلما تحاجج بتلر في نقدها الموجة الثانية). وتأتي الشمولية، والنزعة الإنسانية التوحيدية، وتناغم الحياة، وشمولية الاحتمالية المؤكَّدة بقوة ـ إلى الدرجة التي قد لا تسمح بها بتلر ـ لتُعارِض، أو تلطّف

من النسوية (الراديكالية) ذات الطابع الجوهري أو المعارِضة ـ إلى الدرجة التي تدلّ عليها (في الغالب) ما بعد الجندرية (Hardman, forthcoming). ويحمل عنوان كتاب بتلر **تفكيك الجندر** (*Undoing Gender*)، معاني كثيرة: تفكيك «القيد المعياري»، هو ما يشمل القيود على الهويات الجندرية نفسها، و«استهداف عيش حياة ملائمة أكثر» (Butler, 2004: 1). ومن ثَم، فهو يأتي من دون أية مفاجأة، ليجد كثيراً من المشاركين الشموليين، مثل شيء أشبه بالبتلريات الأصليات، يثمّنون الحرية غالياً. ومثلما هي الحرية مركزية لما تعنيه بتلر بـ«الأدائية»، فإنها مركزية أيضاً لما يعنيه الممارسون الشموليون بـ«التحوّل» عبر التعبير، خاصة أثناء الأنشطة الشمولية. فمن خلال الأدائية، في تجلّيها عبر الفعل، تتحول ذات الشخص الأصيلة، أو الحقيقية إلى «الكينونة» (وردت هكذا في: Hardman, forthcoming; Heelas, 2008). وعلى عكس ما ادعته وودهد من أن «الهوية تُكتَشف من الداخل» (Woodhead, 2007a: 576)، فالحقيقة أنّ الشخص حين يقول، على حفل عشاء (مثلاً): «أنا شخصية روحانية»، قد يحسب من يسمعها أنها تفصح عن هوية ما، ولكن إذا كان الشخص الخاضع للدراسة خبيراً، فمن المرجّح أن يعرف جيداً أن ما يكمن في داخله/ا هو ـ في نهاية الأمر ـ شيء غامض، يتدفّق عبر (جميع) جوانب حياته الفريدة بطرائق «متعالية» إلى حد اختزالها في بيانات هوية من جميع الأنواع ما عدا الأنواع غير المحددة، أو ربما أي نوع.

الروحانية الجينية في الخارج

بترك بريطانيا وغيرها من البلدان الغربية، والنظر فيما يحدث في أماكن أخرى، نجد روحانية الحياة، وقد استُدعيت لأداء عدة وظائف؛ ففي السياقات الشرقية، تقدم روحانيات الحياة مواد أصيلة، أو شبه أصيلة؛ اعتمدت على أغراض مختلفة. وفي عدد من البلدان، من باكستان إلى إندونيسيا، نجد الزعماء الروحانيين، والسياسيين، والتربويين، والعاملين في منظّمات غير حكومية محلية، وغيرهم من المنتمين إلى طبقات المثقفين الليبراليين؛ يروّجون بفعالية لصور الحياة الداخلية الشاملة من الجانب الصوفي في الإسلام، وأشكال غير توحيدية أو توحيدية جزئيّاً من البوذية والهندوسية، أو من توليفات كونية شاملة. وسواء أكان وقوده الفقر أم

الأشكال الإقصائية من التقاليد الدينية ـ مثلما هو الحال في أغلب الأحيان ـ أم تركيبة من الاثنين، فإن الهدف هو إدارة الصراع المحتمل أو الفعلي.

ومع ما يحدث عادة من انغراس القيم ذات النزعة الإنسانية في الروحانية، يمكن التفكير في روحانيات الحياة بوصفها صوراً من الروحانية الجينية؛ أي إنّ البشر، بفضل طبيعتهم، يحسبون أنهم ولدوا بروحانية مشتركة، على نحو جوهري، ومُثقلة بالقيم: قيم تمنح أساساً لأهليتهم، وحقوقهم الإنسانية؛ قيم تنبئ بالمقابل عن العَواطف المعنوية لأخلاق الإنسانية ـ مستجيبة لمشقّة الآخرين، على سبيل المثال؛ إذ يرى الرئيس مشرّف في باكستان، صوفية الحياة الداخلية، بوصفها طريقة من طرائق تقديم مرجعية ذات طابع مقدّس للأخلاق الإنسانية. وهدفه هنا هو تطبيق الصوفية، خصوصاً عبر التعليم، للمساعدة في توحيد الأمة. وعند صياغة الوضع في العبارات شبه العلمانية للدستور الباكستاني، فإنّ أخلاق الإنسانية، ومن ضمنها حقوق الإنسان، غير مستحبة كثيراً في أوساط المتدينين المحافظين. والخطة هي أن هذا النفور ـ الذي لا يعود بأي قدر إلى كون الأخلاق مرتبطة ببناء إمبراطورية غربية ـ يمكن تحويره بتحايل عبر إرساء الأخلاق في أشكال من الصوفية الموجودة حتى في أكثر أقاليم البلاد محافظة. والحياة المقدّسة: ما عساه يكون الأساس الأفضل لقيم المثلّث الذهبي لأخلاق الإنسانية، والقيم المنسوبة إلى الحياة، والمساواة، والحرية، في مثل هذا البلد «المتديّن»؟ ولتقديم مثال توضيحي آخر من باكستان، فإنّ أحد الأهداف الأساسية في مشروع أورانجي ذي الشهرة العالمية (Orangi Project)، بقيادة الصوفي أختر حميد خان (Khan, 2005)، تمثّل في تخفيف حدة التوتّر والصراع، في منطقة واسعة فقيرة من كراتشي، عبر طريقة «الضبط السياقي» الملهَم من الصوفية.

بضمّ إسلام الحياة الداخلية (وبصورة أوسع البوذية والهندوسية... إلخ): كيف سيكون وضعه في مواجهة قوى المحافظين الإقصائيين هي مسألة مفتوحة للنقاش؛ فمن منظور البحث الأكاديمي، يصبح من الأهمية بمكان دراسة المبادرات المكشوفة، ومن ثَم الإسهام في الجدال السياسي الحيوي، وصناعة السياسة. وبالمثل، من المهم دراسة الكيفية التي تجري فيها الأشكال «الأصلية» للشفاء والتمكين: الطبّ التكميلي البديل، مثلما يُصطَلح

عليه في الغرب، يتعرض الآن لهجوم من قطاع رئيس في المؤسسة الطبية الصينية (بقيادة تشانغ غونجياو Zhang Gongyao)، بدعم من الحكومات في عدة بلدان في وسط أفريقيا وشرقها، و(كما يبدو) من الحكومة الباكستانية مع سير الخدمة بالتوازي مع نظام المستشفيات العلماني الرسمي الذي تموّله الحكومة.

تفسيرُ النموّ ودورُ المرأة

إلى يومنا هذا، لم يكن هناك سوى محاولات قليلة لتفسير نموّ روحانيات الحياة الشمولية؛ ففي كتاب **الثورة الروحانية** *(The Spiritual Revolution)* (Heelas and Woodhead, 2005) ناقشنا قضية من أطروحة «إضفاء طابع الذاتية». كانت الحركةُ التفسيرية البسيطة، والنقدية في الوقت نفسه ـ الناتجة من نظرية قائمة على استفتاءات واسعة متمثلة في أن لافتراضات الذات المستقلة، ومعتقداتها، وقيمها، تأثيراً ضاراً في أشكال الدين التي تحط من قدر الاستقلالية ـ حركةً تفسيريةً تطبق «أيديولوجية» الذات المستقلة لتفسير نمو روحانيات الحياة. وعلى مستوى أكثر تحديداً، كان الهدف منها هو استجلاء فكرة أن الموضوعات الثقافية من عينة «إنها حياتي، ولست في انتظار من يعلمني كيف أعيشها»، أو «كن نفسك، هو الأفضل فقط»؛ هي موضوعات سارية المفعول. والأكثر تحديداً أيضاً أنّ الهدف كان اكتشاف فكرة أن الحياة الذاتية، هي مهمة جدّاً للنفوس المستقلّة، بطبيعتها، بحيث لا يمكنها إلا ممارسة ما تراه استقلالها من الداخل، موفّرة الأداة التفسيرية الرئيسة.

الحجّة هنا أنه وسط الأعداد المتزايدة تدريجيّاً، ممن يقيّمون حياتهم الذاتية الفريدة، بوصفها مصدرهم الأساسي للسلطة والأهمية، فإنّ القيم والتوقّعات والقدرات، ومواطن الضعف الخاصة بالحياة الذاتية، تجد أفضل خدمة لها من صور المقدّس، التي تمكّن المشاركين من ممارسة حريتهم في تطوير أمورهم الذاتية القيّمة، والتعبير عنها، والتغيير من سلبياتها. وإذا كان أولئك الذين يضعون نوعية الحياة «الداخلية» في حدّ ذاتها، ضمن أولوياتهم، وهم منخرطون فعليّاً في المقدّس، أو أصبحوا كذلك، فمن المرجّح أن تحتل روحانيات الحياة لديهم الأولوية نفسها. لأنه مع المرور بتجربة

الروحانية في المقام الأول، من قلب حياة الشخص، فإن التفرّد والنموّ والتعبير عن حياته تصبح أموراً مضمونةً ومؤكدة.

ولكن هل أطروحة «إضفاء طابع الذاتية»، قادرة على التعامل مع حقيقة أنّ نحو ٨٠ في المئة ممن يشاركون في الأنشطة الشمولية، هم من النساء؟ وأن النمو يقع أساساً في أيديهن؟ وتكتب ليندا وودهد (Woodhead, 2007b) في معرض حديثها عن **الثورة الروحانية** (Heelas and Woodhead, 2005)، أنه «مع الإدراك المتأخّر»، «يتّضح أن صراعنا على «معضلة» مشاركة النساء المتفاوتة في وسط مشروع كندال الشمولي، كان باعثها **فشل** النظرية السوسيولوجية [أطروحة إضفاء طابع الذاتية] التي اعتمدنا عليها عندما أخذنا قضايا النوع الاجتماعي على محمل الجد» (Woodhead, 2007b: 124؛ التشديد من عندي). و«المعضلة» التي تشير إليها ليندا صدمتني في البداية، بعد سماع عرض تقديمي في أحد المؤتمرات قام به ديك هاوتمان وبيتر ماشيني (Houtman and Mascini, 2003; Houtman and Mascini, 2002: 464-468)، تضمّن إشارة عابرة إلى حقيقة أن «الفردانية الأخلاقية» ـ وهي مؤشّر جوهري لتحديد من يضعون في أولوياتهم حياتهم الذاتية مصدراً للدلالية ـ مقسّمة بالتساوي بين النساء والرجال. ومن هنا، فإنّ المعضلة: كيف نفسّر أن نسبة ٨٠ مقابل ٢٠ في مصلحة النساء وسط المشاركين الشموليين عندما تكون النسبة المئوية وسط من يرجّح مشاركتهم هي ٥٠ مقابل ٥٠؟ فمن الواضح جليّاً أن نسبة ٥٠ مقابل ٥٠ تبيّن أن أطروحة إضفاء طابع الذاتية ليست قائمة على مبدأ «عدم التمييز بين الجنسين» (gender-blind)، مثلما كان لوودهد أن تصفها (Woodhead, 2007b: 115). وبالمثل، يتّضح على الرغم من ذلك، أن الأطروحة كان لها أن تظهر وتفسّر (عدم التمييز بين الجنسين بدرجة أو بأخرى) مع نسبة ٨٠ مقابل ٢٠ الموجودة وسط المشاركين الشموليين. وهذا ما سعينا إليه في كتاب **الثورة الروحانية**؛ إذ رأينا أنّ أفضل تفكير في الفردانية الأخلاقية، أو الذاتية المستقلة، كان في ضوء نوعين مثاليّن، هما: صورتا تفرد الذاتية وقيامها على الروابط والعلاقات. وفي الثقافات الغربية، وربّما في أماكن أخرى، يميل الرجال إلى التقرّب من النوع الأول، بينما تميل النساء إلى النوع الثاني. (للاطلاع على البيانات الحديثة في هذا الإطار، انظر: تحليل مايك سافيج (Mike Savage) لاستطلاعات هيئة الأسرة

البريطانية British Household Panel Surveys، تقرير سميث Smith, 2007). وبتنقيح أطروحة إضفاء الذاتية الأساسية على هذا النحو، كانت المهمة هي تفسير سبب جذب الأنشطة الشمولية للنساء ذوات الطباع القائمة على الميل إلى العلاقات والروابط[٣] ومن دون التطرّق إلى جميع الحجج هنا، كانت الحجّة أن الأنشطة الشمولية غالباً ما تجذب النساء اللواتي يعملن، أو عملن، في وظائف قائمة على العلاقات والروابط: مهن تتركّز على الشخص؛ وتكون فيها ثيمة التطوير مع الآخرين ومن خلالهم ولأجلهم أمراً مهمّاً؛ مهن تؤكّد مساعدة الآخرين لتغيير حياتهم الشخصية، أو للتوافق معها؛ ومهن تؤكّد الاستجابة. خاصة عند مَن يرون أنّ محاولات تقديمهم إسهامات قائمة على العلاقات والروابط في العمل، تحبطها أهداف الأهلية المحدودة ضيّقة الأفق، وإجراءات بيروقراطية، إلى غير ذلك (الممرّضة تقف في قسم في المستشفى، لمساعدة شخص حيّ على سرير موصول بالآلات في «القفص الحديدي» من القسم)، وأنشطة شمولية يشار إليها بوصفها طريقة من الربط والتجريب «الحقيقي»، لما يفترض أنه تمكين للآخرين (من الناحية العمومية، تعبير أكثر ملاءمة من «إيلاء الرعاية»، بما تحمله من دلالة على السلبية، إضافة إلى «التربية» بما تحمله من حالة إقصائية أو حصرية)؛ في العملية المساهِمة في تطوّر الشخص نفسه في مهنته.

ويركّز ديك هاوتمان وستف أوبيرز، على المعتقدات الشخصية أكثر من الأنشطة، ويقدمان تفسيراً مختلفاً بعض الشيء. وبتقديم دليل على حقيقة أنّ «الرجال والنساء لا يختلف بعضهم عن بعض، فيما يتعلّق بالأوضاع ما بعد التقليدية (post-traditionalism)»، يتطلّب المنطق أن المستويات الأعلى من الانتماء إلى حركة العصر الجديد («ما بعد التقليدية») وسط النساء «لا يمكن عزوها ببساطة إلى المستوى [الأعلى] لما بعد التقليدية» (Houtman and Aupers, 2008: 109). ومن ثَم، يمكن التصرّف في «معضلة الجندر»، عبر التركيز على الطرائق التي تمرّ عبرها النساء بعملية التخلّص من النزعة التقليدية. وتتلخّص حجّة هاوتمان وأوبيرز هنا في أنه على الرغم من أن التخلّص من النزعة التقليدية ـ فقدان الإيمان بالطرائق التقليدية في فعل

(٣) ما دفعنا به من حجّة في كتاب **الثورة الروحانية**، يجعل من الصعوبة فهم زَعم وودهد الأخير بأنّنا «عالجنا تجربة الرجال بوصفها عالمية شاملة» (Woodhead, 2007b: 117).

الأشياء، والقيمة المساوية المعطاة لاستقلالية الفرد أو اختياره ـ يخلق توترات ومظاهر قلق عند الرجال والنساء على حدّ سواء»، فإن «النساء أكثر قابلية من الناحية الجوهرية والفعلية، للوقوع في شباك جديدة من التناقض والغموض» (Houtman and Aupers, 2008: 110). ولأسباب مختلفة، أهمّها ما يتعلّق بمعنى العمل المنزلي، والمدفوع الأجر، وطريقة ارتباط هذين الحيّزين ببعضهما بعضاً، نجد «النساء ما بعد التقليديات. . . أكثر عرضة من الرجال ما بعد التقليديين لمطاردة قضايا المعنى والهوية التي تثيرها عملية نزع التقليدية، وتحفز الأفراد في التاريخ الحديث على استكشاف أعماق أرواحهم» (Houtman and Aupers, 2008: 110). ومن ثَم، فإنه من المرجح أن تكون النساء ما بعد التقليديات أكثر خوضاً من الرجال ما بعد التقليديين في المسعى الروحاني وفي تقديس أنفسهن (Houtman and Aupers, 2008: 110). وإنهن ـ ينبغي التأكيد أيضاً ـ أكثر ميلاً إلى الانصراف إلى التوجيه الروحاني، الذي يمكنهن العثور عليه من خلال الممارسات، لمساعدتهن على اتخاذ قرارات في سياق «التناقض والغموض».

وعلى نهج هاوتمان وأوبيرز في هذا السياق، تؤكّد وودهد أيضاً (Woodhead, 2007b) دور «القفص الحديدي» ـ أو على نحو أدقّ الأقفاص الحديدية. فنقرأ: «إذا ثبت أنّ قفص عالم العمل المأجور الحديدي وعاءٌ ملائمٌ لطموحات إنجاز الرجال، فمن الاحتمال الضعيف ثبوت ملاءمته للإنجاز عند النساء» (Woodhead, 2007b: 117-118). ونقرأ أيضاً أنّ «النساء ما بعد التقليديات، في مقابل [الرجال ما بعد التقليديين] ليس عليهن النضال ضد التضييقات المرتبطة بدور العمل فحسب، بل والأهم ضد تلك التضييقات المرتبطة بأدوار النساء التقليديات ـ زوجة مطيعة وأمّ ـ التي لن تترك حتى مجالاً ضيقاً للتعبير والإنجاز الذاتي» (Woodhead, 2007b: 119). وبحكم عجزهنّ عن التعبير عن أنفسهم تعبيراً مُرْضياً في العمل، و«فوق هذا وذاك. . . محاولتهنّ التغلب على صعوبات ترتبط بأدوار الرعاية، والمسؤولية عن الآخرين، وبالأخص صعوبة «القهر» من الآخرين على حساب التطوير الذاتي» (Woodhead, 2007b: 121-122)، فإن حياتهن الشخصية الفريدة، تميل إلى الاختناق أكثر من التطور والإفصاح عنها، ومن ثَم إخفاقهن في توفير قدر كبير من الهوية «الحقيقية» المستقلة، أو في الرقي إلى مستوى التوقّعات المرتبطة بالمساواة.

عندما يتملك النساء ميلٌ وينلْنَ الفرصة، يمكن للأنشطة الشمولية أن تأخذ مجراها وفعاليّتها. وبتعبير وودهد (Woodhead, 2007b) «نتوقع إلى حدٍّ كبير أن تكشف بياناتنا [في مشروع كندال] عن أن الروحانية الشمولية، ظلّت في الغالب تستخدم بوصفها مجالاً آمناً، استطاعت النساء (وبعض الرجال) أن يعترفن باستقلالهن، ويتعاملن مع شعور من عدم الكفاءة، ونقص في احترام الذات المرتبط بإخضاع احتياجاتهن الخاصة لاحتياجات الآخرين، واستخدام النفس وإساءة استخدامها من آخرين (ذكور)» (Woodhead, 2007b: 122). ويجب القول هنا: إنّ قدراً كبيراً من هذه الملاحظات والنتائج جديد عليّ. وصحيح أنّ التحليل المكتمل حديثاً لبيانات الاستطلاع الرئيس الحديث، يبيّن أنّ نسبة مهمة من المشاركين الشموليين يتحدّثون عن «مشكلات: تتعلق برعاية مرضى الأسرة من الدرجة الأولى (على سبيل المثال)؛ وعلى الرغم من أن البيانات ليست حاسمة في هذه النقطة، فمن المحتمل أيضاً أن يَؤول الحال ببعض الأعضاء الشموليين إلى رعاية الآخرين. وعلى الرغم من شعبية مصطلح «احترام الذات» (المنقوص) في قاموس الرفاهية الثقافي المنتشر، إلا أنه لا يُستخدم وسط المستجيبات للاستطلاع (ولا أيضاً مصطلح «عدم الكفاءة»)؛ كذلك لا يوظّف الممارسون مصطلحات مثل هذه في دعايتهم؛ ولا أيضاً «الدعم الانفعالي» ـ الذي قد يتوقّع أن يكون ظاهراً بصورة جيدة في تفسير وودهد ـ ذي الدلالة كعامل مشجّع على المشاركة (Heelas and Woodhead, 2005: 91)؛ وأن واحدة فقط من المستجيبات هي من ذكرت كلمة «مساحة» (أو شيء من هذا القبيل)، في الكتابة عن صعوبة «العثور على ما يكفي من المساحة لنفسي». فضلاً عن هذا، وبعيداً عن سرد قضايا منبثقة عن الطفولة، لا يوجد شيء ذو أهمية يدعم تأكيد أنّ النساء يفهمن ظروفهنّ التجريبية الأخيرة، بوصفها تتضمّن «إساءة للذات من الآخرين» (**الذكور**) (التشديد من عندي). (ولكن ماذا عن الرجال الذين يتعرّضون للإساءة من رجال آخرين أو من نساء، ويفقدون من ثَم احترامهم لذواتهم؟) ولكن مجدّداً، بحكم الظروف الاقتصادية ـ الاجتماعية والثقافية لكثير من المشاركين الشموليين، من المرجّح إلى حد كبير أن يكون هناك عددٌ مهم ممن يتّصفون بالثقة بالنفس؛ ومهنيون خبراء في مهنتهم، يمارسون مهاراتهم «المستقلة» التي تؤهلهم للاستجابة للمشاركين المميزين والمشاركة معهم (Heelas, 2008).

ومثلما أشرنا في كتاب **الثورة الروحانية**، كان لحجّة «رعاية الآخرين على حساب النفس، ومن ثم فَلأركّز على نفسي» دورٌ في تفسير الانجذاب إلى الأنشطة الشمولية (Heelas and Woodhead, 2005: 104). ولكن إذا وضعنا في أذهاننا الأنشطة القائمة على العلاقات والروابط، والأنشطة الأخلاقية التعبيرية والإنسانية فمن المرجّح أن يكون الموضوع الأهمّ هنا، هو تعلّم أو اكتساب الخبرة بأفضل طرائق تمكين الآخرين عبر مراعاة النفس أيضاً، أو تثقيفها (Heelas, 2008)؛ مثلما هو الحال مع المستشارة الروحانية في ملاجئ الرعاية، التي تطوّر نفسها ليس لنفسها بالتحديد، بل لنفسها بوصفها شخصاً يعمل مع الآخرين، وتطوّر من نفسها عبر هذا السياق بطريقة متناسبة. وهنا نجد شيلا لارسون (Sheila Larson) الممرضة الشابّة التي اشتهرت بكتاب روبرت بيلا وآخرين **عادات القلب** (*Habits of the Heart*)، تعرّف «نمط شخصيتها الذي أصبح مقترناً بتعبير الشيلية[*] (Sheilism) على أنه «مجرد محاولة لحبّ نفسها» (Bellah [et al.], 1985: 221)، وهي التي «مرّت بتجربة مفادها «أنها إذا نظرت إلى المرآة، سترى يسوع المسيح»» (Bellah [et al.], 1985: 235) في الوقت الذي تقوم فيه برعاية امرأة محتضرة. ومن الترّهات إذاً، الافتراض أنّ أشخاصاً مثل هذه الممرضة - ويبدو أن كثيرات من هذه العينة، يشاركن في أنشطة شمولية - يقلعن - بطريقة أو بأخرى - عن عادات القلب المتجذّرة بعمق فيهن، وتسكن ذواتهن بالتحديد (أو فيما يخصّ هذا الأمر، متحرّرات من هوية لبناء أخرى أساسية).

إنّ شعار لوريال (L'Oréal) «لأنك تستحقين» - والمفترض أن يتغيّر إلى «لأن الأمر يستحقّ» مع دخول الشركة الهند! - المقتبس في وودهد (Woodhead, 2007b: 121) فيما يتعلق بحجّتها بأن المشاركة الشمولية تسهم في تعويض نقص احترام الذات: معوّضاً إيّاها بتحديد «شعور جديد **وأقوى** بالذات»، عبر أداء «أفعال تأكيد الذات» عبر «كسب. . . السيطرة أو التحكّم»، وعبر تطوير «الكفاءة الذاتية» من خلال تعلّم كيفية «التمسّك بقوتك

(*) مثلما يظهر من السياق؛ هو تعبير مختزل عن النسق الفردي في الاعتقاد الديني، الذي يحلّ محلّ الديانات المتعددة التي يختارها الفرد عادة من دون اعتبارات لاهوتية. للاطّلاع على تفاصيل مرجعية، انظر: المرجع المذكور، وكذلك عرض مختصر على موقع ويكيبيديا باستخدام المفردة الإنكليزية (المترجم).

الخاصة» (Woodhead, 2007b: 122-123؛ التشديد من عندي). وربما ينطبق الأمر على بعض الناس، غير أنّ لغة لوريال، تشير إلى ما يدلّ على «لقد حقّقتُها»، أي على طريقة رودني ستارك «هذه مكافأتي» بوصفه صورة من «إنجاز «شمولي»» (Woodhead, 2007b: 121)؛ ويدلّ من جانب آخر على موضوع التعويض النرجسي، عن انخفاض احترام الذات للتنعم في مجد الشخص الذاتي، الممكن ذاتيّاً ـ وهو ما يحتمل حدوثه تماماً على حساب الآخرين. بلا ثمن! وفي التعميم ـ الطريقة التي يبدو أنّ وودهد تقدمها بها ـ لا تُحذّر هذه الصورة من الظلم على أشخاص مثل شيلا، والتقليل من شأن جميع من لديهم النية في «توسيع» نموّهم «الخاص»، أو «المستقل» لنشر عقلانية «أعمق»، وأكثر معقولية وتواضعاً، ويحطّ من قدر مَن هم مثل شيلا، هؤلاء اللائي يقدرن فعليّاً ما ينبغي لحياتهنّ أن تقدّم (Heelas, 2008; Woodhead, 2008)[٤].

---

(٤) إنّ مدى تشديد وودهد على القوة، يشهد عليه ما تؤكّده في مقالة أخرى حديثة (Woodhead, 2007a). فالروحانية الذاتية تصنف على أنها صورة «باحثة» من صور الدين، صورة «هامشية» و«توكيدية» (Woodhead, 2007a: 570 and 575). ويرتبط هذا التصنيف «باستخدام القوة المقدّسة بطرائق تهدف إلى. . . تحول وانتقال إلى **موقف ذي ميزة أكبر** في نظام الجندر القائم»؛ و«لتحسين موقف المرء» في هذا النظام، وليس بشكل نادر، «لتعظيم ميزة المرء فيه» ((Woodhead, 2007a: 575)، والتشديد من عندي). ويبدو أن المشاركات يستعن بالقوة المقدسة؛ للتنافس بنجاح أكبر مع الرجال (مع «مواكبة» الدخول في الصورة بطريقة أو بأخرى (Woodhead, 2007a: 576). وبتنحية حقيقة أن ما ينطوي عليه هذا من تجاهل الجوانب «المضادة ثقافيّاً» في كثير من «التعاليم» الشمولية (Heelas, 2008)، وكذلك بتنحية حقيقة أنّ كثيراً من الأنشطة لا تركز على النساء بوصفهنّ نساء (أي بوصفهن يشكلن نوعاً من الكيان/ الهوية الجوهرية من النوع الذي نقدناه في بداية المقالة)، وتبالغ وودهد بشدة، فيما يتعلق بتجاهل الجوانب «المضادة ثقافياً» في كثير من «التعاليم» الشمولية (Heelas, 2008)، وكذلك بتنحية حقيقة أن كثيراً من الأنشطة، لا تركز على النساء بوصفهنّ نساءً (أي بوصفهنّ يشكلن نوعاً من الكيان/ الهوية الجوهرية من النوع الذي نقدناه في بداية المقالة). كما تبالغ وودهد بشكل إجمالي أيضاً، فيما يتعلّق بموضوع «الإفادة من القوة المقدّسة لمحاولة تحقيق موقف أكثر تحبيذاً، داخل نظام الجندر القائم» (عندما تكون سيطرة هذا النظام بيد الرجال إلى حدّ كبير) (Woodhead, 2007a: 578). وبعيداً عن النقطة الواضحة بأن «نظام الجندر»، الذي ينخرط فيه كثير من المشاركين، عندما يكون التوظيف مدفوع الأجر يغلب عليه النساء بالدرجة الأولى، (مثلما هو الحال في المدارس الابتدائية، أو التمريض، على سبيل المثال)، فإنه في الغالبية (العظمى) من المشاركات والأنشطة الشمولية، يكاد لا يكون لموضوع التمكين ذي الطابع الأدائي أهمية، مثلما هو في توجّهات الحياة الأخرى (Heelas, 2008). اَتعَطُّشٌ للسلطة؟ ربما يكون الأمر كذلك عند بعضهن، ولنقل وسط «الساعيات» من النسويات في البرازيل. ولكن المؤكد أن هذا لا يرقى إلى أي شيء يقترب من القصة الكاملة، المرتبطة بما هو شمولي في كافة نماذجه.

فيما يتعلق بالقفص الحديدي عند وودهد، وانطلاقاً من الرومنطقيين فصاعداً، جادل كثيرون في أن التحول الذاتي في الثقافة الحديثة، قد تولّد إلى حدّ كبير بفعل تجارب القفص الحديدي. غير أنّ الباحثة لا تقدّم دليلاً مقنعاً على أنّ القفص الحديدي، يكون محلّ تجربة واسعة ومهمة في الحياة المنزلية للطبقة المتوسطة المهنية أو التي كانت مهنية سابقاً، وكذلك النساء في منتصف العمر (أو أكبر سنّاً) ممّن تجذبهنّ أنشطة شمولية. وتعاني وودهد، عموماً في استخدامها نظرية «الحرمان ـ التعويض» (مع القوة المقدّسة التي تعوّض أشياء «واقعية»)، انتقادات معيارية من هذا النوع من التنظير: في الأساس ليس من السهولة الشديدة تطبيق النظرية، بل من الصعوبة بمكان إثبات صحتها، بل الأصعب دحض تطبيقاتها. وعلى أقل التقديرات، فنحن في حاجة إلى مزيد من الأدلة، للإشارة إلى أنّ الأعداد المهمة لمشاركات الأنشطة الشمولية تتألف من نساء «منزوعات القوة» في أماكن العمل المأجور، وهو ما يجري في هذا الشأن بفعل الأدوار النسائية «التقليدية» التي تدور حول العمل المنزلي» (Woodhead, 2007a: 576). وأين ذلك الدليل على أن الأعداد الدالة، تعطي الأولوية للـ«سعي» إلى القوة للتعامل مع ظروفهنّ التي يفترض أنها قمعية؟[٥].

---

(٥) من بين عدة أشياء، تخفق حجّة وودهد في وضع حقائق معينة في الاعتبار، مثل (١) أنّ معظم من يشاركن في الأنشطة الشمولية في مشروع كندال، والمناطق المحيطة به، سعداء بحياتهن المنزلية (والعملية)؛ و(٢) نحو ٢٠ في المئة فقط لديهن أطفال دون سنّ الثامنة عشرة، يعيشون في المنزل، (٣) ما يقارب من ٣٠ في المئة يعشن بمفردهن؛ و(٤) نحو ٢٠ في المئة متقاعدات. وعلى مستوى أكثر عمومية، يميل المشاركون الشموليون في بريطانيا إلى تمثيل مليوني زوج ممّن يلتزمون بالعلاقات، لكنهم يعيشون منفصلين (Bennett, 2007)، وستة ملايين ونصف المليون من البالغين يعيشون وحدهم. كذلك تتزايد أعداد المشاركين من الأغنياء بما يكفي «ليتناولوا عشاءهم خارج المنزل» (Rozenberg and Duncan, 2006). وعلى عكس حجّة وودهد، والأخذ في الاعتبار عامل منتصف العمر والأكبر سناً، فإن الصورة الواسعة هي عن نساء يشاركن في أنشطة شمولية، بمجرد أن تصير الحياة المنزلية أقلّ تحدياً. فضلاً عن ذلك، فيما يتعلّق بحجّة «القفص الحديدي» لموضوع النساء، تبين بيانات كندال والمناطق المحيطة، أن ٣٠ في المئة تقريباً من جميع المشاركين (٨٠ في المئة منهم نساء) يعملون بدوام جزئي، ربعهم يعملون عملاً حراً، و٣٠ في المئة يعملون بدوام كامل: وهي البيانات التي تشير إلى أنه بصرف النظر عمّا قد يكون عليه تأثير «القفص الحديدي» في العمل (وصدام القيم في أماكن العمل الذي يقطع بوضوح ما يمكن أن يدلّ عليه «القفص»)، فإنه ليس بدلالة جميع الأشكال مجتمعة ـ من بينها الضغوط التي قد تسببها على الحياة المنزلية. وهذا لا يعني أن سمات القفص الحديدي للعمل في المسار السائد، لا تؤدي دوراً مهماً في تشجيع الناس على تخفيض العمالة، وربما الأخذ بالأنشطة الشمولية في خضم العملية.

يقع صِدام القيم في الأساس، بلا شكّ، بين قيم «الحياة» في صورة تعبيرية مصحوبة برؤية إنسانية، وقيم «الحياة» في نموذج خاص ومحدود، من تلك «الموارد البشرية» التي تسعى نحو الكفاءة والإنتاجية الاقتصادية. فقيم الحياة من النوع **الأول**، ترتبط باحتمال تحوّلها إلى صورة أكثر إنسانية حقيقية أو أصيلة في العمل، وغالباً ما تلقى تشجيعاً إيجابياً. بينما النوع **الثاني**، وهو محلّ تشجيع أكبر في العادة، فهو مرتبط بجميع القيود أو الضوابط الضرورية في التركيز على الذات، وتهذيبها بما يؤهّلها لتحقيق أهداف قابلة للقياس، ومثمرة.

في كثير من بيئات العمل، نجد قيم الحياة التعبيرية، في توتّر واضح مع قيم الحياة الأداتية. وعند التفكير في المهن التي تتضمّن رعاية آخرين، ولمّا كانت أعداد النساء أكثر أهمية في هذا المجال من الرجال، فليس من المستغرب أن يكون التوتر والصدام بين القيم، أكثر تأثيراً في النساء من الرجال. فالنساء في مهن الرعاية، يجدن تحقيق الذات في مساعدة الآخرين ـ ثم ينزلقن فجأة في ثقافة الأهداف هذه التي تقوّض تحقيق الذات الشمولي، عبر «بناء» الذات بطريقة محددة تحديداً ضيقاً مطلوبة للوفاء بالأهداف الاقتصادية من النوع القابل للقياس. وهذا ـ تحديداً ـ هو الصدام المعين بفاعلية على تفسير أسباب التجاء الممرضات، في بعض الأحيان، إلى أنشطة شمولية: إذا كان بإمكانهن، ضمن مكان العمل، فهي تساعدهن على أن يقفن في وجه ضغوط الانخراط في تمريض «وضعي»؛ وإن لم يكُن بإمكانهن ذلك، فيكون خارج مكان العمل؛ إذ تساعدهن على العودة إلى العمل بحماسة أكثر للاهتمام بـ «احتياجات المرضى الروحانية» (Heelas, 2006b). ويمكن للحجّة نفسها أن تنطبق بقدر كبير على مدرّسات التعليم الأساسي (معظمهن نساء)، وكذلك على العاملين في مجال تطوير الموارد البشرية (في الغالب نساء)، والأعداد المتزايدة من النساء في مجال الاستشارة الإدارية، إلى غير ذلك. وفضلاً عن ذلك، يبين كل من أوبيرز وهاوتمان (Aupers and Houtman, 2006)، أن هذا النوع من الصدام، هو ما يوضح سبب ترك رجال الأعمال الكبار (إناثاً وذكوراً) غالباً أسلوب عمل «الخطّ السريع». وهذه نزعة وضعية عاملة ـ أي قابلية القياس والاختبار في العمل ـ لتفسير سبب انسحاب رجال الأعمال من عالم الكمّيات المجزأة لتقليل العمالة، وربما إيجاد مهن جديدة بوصفهم مزاولين للمهن.

مزيد من الاعتبارات ذات الصلة

ثمّة حاجّة ماسّة إلى قدر كبير من البحث الماهر، من أجل دراسة سوسيولوجية (. .إلخ) لروحانية الحياة الداخلية؛ كي نصل إلى تفسير وافٍ لنموّها ـ خاصة دور الحياة في مجالات العمل السائدة، بل والأخص من ذلك، لأنّنا لا نعرف عنه سوى القليل، دور الحياة في المنزل؛ إذ حتى أكثر الناس هوساً في هذا الصدد، لديهم دوافع متعدّدة، مصحوبة بتوقّعات ومخاوف، واهتمامات متعدّدة. وسوف يتعيّن علينا دراسة الأنشطة التي يجب تقديمها لأناس يعيشون في ظروف مختلفة، ونطاق يبدأ بالنساء الحوامل ثم المتقاعدات، وينتهي بمن تمر منهن بعملية الاحتضار (على سبيل المثال)؛ فندرس كيفية إدراك هذه الأنشطة عند من ينجذبن إليها. كما سيتعيّن علينا النظر في «الفوائد» المجرّبة، التي تؤكد أن أعداد المنجذبات لهذه الأنشطة تستمر لفترات طويلة («فوائد» تشمل «دعني أكون نفسي»، والرفاهية الروحانية، وفرصة التفكير المتعمّق في معضلات الحياة، والانخراط فيها، و«الانفتاح على» إمكانات جديدة في الحياة، والشعور بالارتياح والدفء أكثر مع الذات، والشعور بالاندفاع الروحاني أكثر للعمل في صورة «قوة تسعى للخير»). وكي نكون سوسيولوجيين مؤثّرين في مجال الروحانية، علينا قطعاً أن نستمد الحماسة مما قدّمه الروّاد العظام في دراسة الروحانية، وأحدثهم ستيفن تبتون (Tipton, 1984)، والتعمّق قدر الإمكان في كيفية إسهام التشكيلات العامّة والخاصة؛ «الهيكلية» منها والثقافية، في تلك الإلهامات المختلفة والدوافع. . .إلخ، التي تعطي معنى لأنشطة شمولية. وعلى عكس باحثين وباحثات، مثل وودهد، يجنحون إلى «تفسيرات ـ أحادية» ذات طابع جوهري ومثيرة للانتباه وربما مبسطة، فإني أرى أنّ هناك ديناميات كثيرة، لا بدَّ من دمجها للوصول إلى تفسيرات عامة لنموّ الروحانيات.

ومن ثم تعمل أطروحة إضفاء طابع الذاتية، عبر جذورها التي ترجع إلى التنظير الاجتماعي الثقافي المعقد، مع جورج سيمل (Simmel, 1997)، حول الدلالة الأساسية، يدعمها في الوقت الحالي قدر كبير من الأدلة (انظر، على سبيل المثال: Houtman and Aupers, 2007). وبناء عليه، فإنّ من المطلوب الانتباه إليه، والاهتمام به على نحو أوسع، هو كيفية عملها ـ أي البحث في الصلة التي ترتبط بها مع الظروف الاجتماعية ـ الثقافية (والشخصية). فعوامل

جذب معلمة في مدرسة ابتدائية لتبنّي روحانية الحياة الداخلية، في عملها المتمركز على الأطفال، من غير الوارد أن تتضمّن الاعتبارات المفصّلة نفسها، التي تجذب مديرة عامة في شركة بترول، أو متقاعدة تشعر أنها بلا مأوى وهي في وطنها، على الرغم مما لديها من وقت وفير، وذكريات كثيرة تشغلها، ودافعها الشديد لإيجاد طرائق اللحاق بـ«حياة» فُقدَت في معتركات العمل المأجور. ويبدو أنه من الأرجح، على الرغم من ذلك، ظهور تعميمات ـ مثل نماذج تكمن بؤرة تركيز حياتهم في العمل المهني، ومن يعيشون حياة من نوعية شبيهة لحياة أحد أقاربهم، وكذلك المعنيون في الأساس (من المتقاعدين) برعاية أنفسهم، ممّن يجدون (ما يسمّى) توازن الحياة ـ العمل موضوعاً لاهتمام ملحّ، وما إلى غير ذلك.

كما يبدو، فإنّ المعلومات الحاملة لهذه الديناميات الأكثر تحديداً (والعامة)، لا تعدّ في العموم «غنية» (وينطبق هذا أيضاً على المادة المستقاة من مشروع كندال). ومن ثَم، لا بدّ من أن توجد دعوة إلى بحث كيفيّ بصحبة الكمّي؛ يركز على مواقع أو موضوعات بعينها، من التحقيق والبحث: الطرائق مثلاً التي تسهم بها ممارسات الخدمة الصحية الوطنية العامة في نموّ الروحانيات؛ ودور المعابد الهندوسية؛ ودور ثقافة الرفاهية الذاتية العلمانية نسبياً (Heelas and Woodhead, 2005: 83-94)؛ والدور الذي تؤديه المديريات في إطار الخدمة الصحية الوطنية، وأوفستد (Ofsted)؛ ودور مشكلات الضنك والعلل الدنيوية، مثل آلام الظهر؛ ودور صناعة مقاومة الشيخوخة التي تبلغ استثماراتها ٥٧ مليار دولار[٦].

ما يجب التشديد عليه هنا أيضاً، الحاجة إلى مزيد من البحث (الإثنوغرافي في أغلبه) لقياس الدلالة النسبية للـ«إقلاع عن الرعاية» الذي يتراكم مع نرجسية «أنا جدير بهذا» من ناحية، و«الذات الحقيقية» بوصفها «الذات القائمة على العلاقات والروابط» من ناحية أخرى. وأحياناً يكون

---

(٦) الدور متزايد الأهمية الذي تؤديه المشورة المقدّمة في الممارسات العامة، والأهمية المتزايدة لروحانية الحياة الداخلية في سياقات صحية أكثر انتشاراً، والأهمية المتزايدة للروحانية في عوالم الرياضة، والهندوسية، وكليات التعليم العالي، وغيرها: نسبة الـ ٨٠ مقابل ٢٠ ربما تتغيّر في اتجاه مزيد من الرجال. ولهذا كما يتّضح تبعات على تفسير النمو.

التحوّل الداخلي، بلا شك، هو تعبير عن مواجهة «قضايا» مرتبطة بانخفاض احترام الذات (أو الغرور). ومن المرجّح إلى حدّ كبير، على الرغم من ذلك، أن يحدث التحوّل الداخلي عادة في سياق القيم ذات النزعة الإنسانية التعبيرية (Heelas, 2008). وما يأتي على المحكّ في الأساس هنا، هو استكشاف «التوازن» الذي يعقده المشاركون بين الاستقلالية والعلائقية؛ والتكامل؛ ومدى تحول الاحتفاء بالاستقلالية، والتعبير عنها إلى صورة احتفاء بالذات بوصفها ذاتاً[7]. وفي سياق متصل، يأتي على المحكّ أيضاً، استكشاف ما إذا كان الأفراد يمارسون سلطتهم كمستهلكين؛ ليرفعوا راية «كلّ شيء يدور عنّي»، والانغماس فيها، وتوسيعها إلى أكبر مدى، والتلويح بها (Crompton, 2007)، أو الكفاح من أجل حياة محققة للذات، عبر الآخرين ومن أجلهم (Heelas and Woodhead, 2005; Heelas, 2008).

على الرغم مما تقدم، فإن لدينا مقومات المساعدة؛ إذ إن حقول الدراسة المتشابهة في أصولها، أو المتداخلة ـ مثل بحوث الطبّ المتكامل والبديل (الذي قدم عدداً من التفسيرات القائمة على أسس نموّ كمية)، ودراسات الصحة واللياقة (من بينها التحقيق في الفروق بين الجنسين)، والقدر المتزايد من البحث في الرفاهية الذاتية ـ تلك المجالات لديها الكثير لتعرضه.

تفسير «المعتقَد»

ثمة دليل مقنع نسبياً، على أن معظم من أصبحوا يشاركون في أنشطة شمولية، مقتنعون بالفعل، أو جزئياً على الأقل، بحقيقة أساسيات روحانية

---

(٧) في محاولة عامة تقريبية للإرشاد إلى مكمن التوازن هذا، في الرد على السؤال المفتوح: «ما المشكلات الأهمّ في رأيك التي تواجهك، شخصياً هذه الأيام؟»، فإن الإجابات الأكثر تكراراً التي قدّمها المشاركون الشموليون في مشروع كندال والمناطق المحيطة كانت مرتبطة بالعلاقات (من بينها نقص العلاقات وتحديداً الوحدة) مع التشديد على «الإسهام» مثلما عبّر أحد المستجيبين، والصحة والشيخوخة، وقضايا مرتبطة بالوظيفة (مالية وضغوط الوقت. . .إلخ). ويأتي في المكانة الثانية حالة المجتمع والعالم. وإذا كان احترام الذات المنخفض حاضراً فمن الأفضل وصفه بلغة المستجيبين ـ على سبيل المثال، فيما يتعلق بحالة «الوحدة». ولا يوجد دليل في الاستطلاع على أن المشكلة تقع في الانخراط في حالة من تمجيد الذات. وعلى الرغم من محدودية هذا النوع من الدليل في مشروع كندال، فإننا لا يمكن تجاهله.

الحياة الداخلية. (وإن لم تكن الحالة هكذا، فمن المعقول افتراض أن عدد المشاركين لن يكون كبيراً). وهكذا الحال فيما يتعلق بتفسير «المعتقد».

باستدعاء النِّسب المئوية الاستثنائية لمعتقد «الربّ داخلنا وليس خارجنا»، التي استعرضناها في بداية المقالة، ترى لماذا يُقدِم كثيرون على الاعتقاد ـ إذا كانت هذه هي الكلمة الصحيحة هنا ـ بقدسية الحياة الداخلية؟ لأطروحة إضفاء طابع الذاتية العامة دور مهمّ في هذا (انظر: Houtman and Aupers, 2007). ولكن التطبيقات «الجندرية» للأطروحة المشددة على الدور الذي تؤديه النساء، والمعتاد تفسيره لنمو الأنشطة الشمولية، ليست لها سوى قيمة محدودة. وذلك لأن الحالة على ما يبدو أن كثيراً من الرجال «يعتقدون» بروحانية الحياة الداخلية، تماماً مثلهم في ذلك مثل النساء (Barker, 2004: 36). بالإضافة إلى ذلك، فإن الفجوة بين ما يدعوه غالوب وجونز «الاعتقاد» و«الانتماء» في المجال الديني (Gallup and Jones, 1989: 100)، تعتبر مهمة إلى حد كبير في سياق روحانية الحياة الداخلية. (في بريطانيا، حيث الفجوة في الحيز الديني يمثلها التباين بين نسبة ٢٣ في المئة من المؤمنين بإله خاص في دين يؤمن بوجود إله، ونسبة ٧,٩ في المئة من مرتادي الكنيسة بانتظام، والفجوة فيما يتعلّق بقدسية الحياة الداخلية، يدلّ عليها في أقلّ تقدير التباين بين نسبة ٣٧ في المئة من المؤمنين بأن «الربّ داخلنا وليس خارجنا»، ونسبة ١,٦ في المئة من المشاركين في روحانية العقل ـ الجسد الشمولية). ما يعني أن المشاركة في الأنشطة الشمولية، لا يمكنها أن تكون مفسرة لـ«معتقدات» كثير من الناس.

السؤال الذي يُقدّر ثمنُه بملايين عديدة من الدولارات، الذي يواجه سوسيولوجيا الروحانية ـ تفسير نمو «المعتقد» ـ يظل هو الموضوع الأفقر من حيث البحث والتنظير قاطبة (Heelas، مرجع في طور الإعداد).

الجدال حول المستقبل

يحاجج بروس في أن روحانيات «العصر الجديد» البديلة، «ستتراجع» (Bruce, 2002: 79). والسبب في ذلك يرجع إلى أن ترتيباتها التنظيمية، والثقافية شديدة الهشاشة؛ لتصمد بثبات في المستقبل. ويميز بروس حالة الفردية الراديكالية وبين المشاركين، فردية ـ وهنا تبدأ الحجة ـ تسفر عن

دعوة جميع المشاركين إلى طريقتهم الخاصة، بدلاً من الاتفاق على ما هو مطلوب للعمل بوصفه «أساساً صلباً» للمستقبل (Bruce, 2002: 101)، أو في الحقيقة، كنسق إقناع توكيدي للحاضر. ومن بين الاعتراضات الكثيرة التي يمكن توجيهها إلى هذا التحليل، نجد أوضحها الاعتراض على أن نموّ الروحانيات حتى اليوم، أصبح افتراضياً ـ إن لم يكن كليّاً ـ غير قابل للتفسير. ومن الاعتراضات الأخرى المنبثقة عن دور اللغة المشتركة، واسعة الانتشار فعليّاً في دوائر الروحانية الداخلية، أو تنبثق عن الدور الذي تؤديه القيم المتجسدة في الأنشطة (من عينة «ينبغي لك أن تكون صادقاً «فيما يتعلّق» بك، كي تكون فاعلاً»)، التي تم جمع الآراء حولها، على سبيل المثال، ستف أوبيرز وديك هاوتمان (Aupers and Houtman, 2006) (انظر، أيضاً :Heelas, 2006a; 2008).

لا شكّ في أن هذا الجدال قد وُجد ليستمرّ. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الدليل المتوافر حالياً يشير بقوة إلى أن المستقبل وردي. فتظهر الأنشطة الشمولية، أنها بارعة بصورة ملحوظة في إدارة واحدة من معضلات الحياة العويصة في الغرب المعاصر، ألا وهي التوتر، إن لم يكن الصدام، بين القيم الرئيسة لأخلاق الإنسانية نفسها ـ القيم المرتبطة بالحرية، والاستقلالية، والتعبير عن الذات، من ناحية، وبين القيم المرتبطة بالمساواة، والاحترام، والكرامة، من ناحية أخرى. بتعبير آخر، تعمل الأنشطة الشمولية بوصفها «نموذجاً» لكيفية اقتران التعبير الذاتي (المجرب) مع مساواة العلائقية (المجربة)؛ وكيف نقرن الاستقلال مع مشاركة حياتنا مع الآخرين. بالإضافة إلى ذلك، فكلما انتقلت الثقافات الغربية في اتجاه وضع المساواة في أولوياتها قبل الحرية، زادت القيود على الحرية ـ أي عندما تولد ممارسة الحرية انعدام مساواة بطريقة الإقصاء. وكلما تهددت الحرية، أو حجبت، كانت محل تقدير. وبتكرار توفير الاحتياجات مظاهرَ الذاتية عند من يريدون أن يكونوا «أرواحاً حرّة»، فإن مستقبل الأنشطة الشمولية، يبدو واعداً. أضف إلى ذلك، أنّ التشديد الثقافي على المساواة يوفر الاحتياجات الآتية: تشجيع المشاركين على تجريب المساواة بوصفها أمراً «طبيعيّاً»، وليس مفروضاً. وإلى حد كبير، فإنّ الأنشطة الشمولية تعمل جيداً خاصة مع القيم الرئيسة في الوقت الحاضر.

غير أنّ كثيراً من الأمور تعتمد على صغار السن والشباب. وعلى الرغم من تزايد أعداد المشاركين ممن هم في سنّ العشرينيات (فأصغر)، في أنشطة مثل اليوغا، فإن عددهم الكلي يظلّ ضئيلاً نسبياً، وهذا المعدل لا يبدو مبشراً للمستقبل. ولكن، الأهم من ذلك، والجليّ أن لدى عدد كبير من الشباب، توجّهاً شاملاً يعتمد على الحياة الداخلية. وتقدّم إيلين باركر (Barker, 2004) دليلاً على ذلك في تحليل بيانات استطلاع الأديان والتعددية الأخلاقية ((RAMP (Religions and Moral Pluralism))، وكذلك في تحليل وليام كاي (Kay, 2006) لبيانات استطلاع مدارس من إنكلترا وويلز، وفي مناقشة إيف لامبير للـ«روحانية المستقلة» في أوروبا (Lambert, 2004: 42)، وفي تحليل ديك هاوتمان، وبيتر ماتشيني (Houtman and Mascini, 2002) للبيانات المستقاة من استطلاع القيم العالمي (World Values Survey)، فضلاً عن إعادة التحليل الذي أجريته للبيانات الموجودة في كتاب كريستيان سميث ومليندا دنتون **بحث الروح: الدين والحياة الروحانية عند المراهقين الأمريكيين** (*Soul Searching: The Religion and Spiritual Lives of American Teenagers*) (Smith and Denton, 2005; Heelas 2007a). كل هذه الدلائل وأكثر منها؛ يشير إلى أن روحانيات الحياة ليست وميضاً ثقافيّاً سريعاً ومحدوداً، بل مثلما هو الحال مع موضوعات كثيرة قدّمناها في هذه المقالة، فإننا في حاجة ماسّة إلى كثير من الأبحاث.

خاتمة

تحظى سوسيولوجيا الروحانية حالياً بفرصة تألقها، وازدهارها، لأن هناك ثورة روحانية ـ هي تحديداً ما ترقى إليه التطورات في عدد من البلدان الغربية ـ تحدث تحت أبصارنا ومسامعنا. وما لم ندرس التغير الحاصل الآن، سيفوتنا الوقت المثالي للبحث الذي ينبغي له أن يكون نقدياً في المقام الأول.

المراجع

Abrams, M. H. (1973). *Natural Supernaturalism.* London: W. W. Norton.

Aupers, Stef, and Dick Houtman (2006). " Beyond the Spiritual Marketplace: The Social and Public Significance of New Age Spirituality."*Journal of Contemporary Religion*: vol. 21, no. 2, pp. 201-222.

Barker, Eileen (2004). "The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality." in: Dinka Marinovic Jerolimov, Sinisa Zrinscak, and Irena Borowik (eds.). *Religion and Patterns of Social Transformation.* Zagreb: Institute for Social Research, pp. 23-47.

Bauman, Zygmunt (1988). "Postmodern Religion?." in: Paul Heelas, Scott Lash, and Paul Morris (eds.). *Religion, Modernity and Postmodernity.* Oxford: Blackwell, pp. 55-78.

Bell, Daniel (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism.* London: Heinemann.

Bellah, Robert N. [et al.] (1985). *Habits of the Heart.* Berkeley, CA: University of California Press.

Bennett, Rosemary (2007). "Couples that Live Apart... Stay Together." *The Times*: 12 May, p. 37.

Bruce, Steve (1996). "Religion in Britain at the Close of the 20th Century: A Challenge to the Silver Lining Perspective." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 11, no. 3, pp. 261-275.

_______ (2000). "The New Age and Secularisation." in: Steven Sutcliffe and Marion Bowman (eds.). *Beyond New Age.* Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 220-236.

_______ (2002). *God is Dead.* Oxford: Blackwell.

Butler, Judith (2004). *Undoing Gender.* London: Routledge.

_______ (2007 [1990]). *Gender Trouble.* London: Routledge.

Carrette, Jeremy, and Richard King (2005). *Selling Spirituality*. London: Routledge.

Crompton, Simon (2007). *All About Me: Loving a Narcissist*. London: Collins.

Dalai Lama, and Howard Cutler (1998). *The Art of Happiness*. London: Hodder and Stoughton.

Dobson, Roger (2003). "Half of General Practices Offer Patients Complementary Medicine." *British Medical Journal*: vol. 327, p. 1250.

Durkheim, Émile (1984 [1893]). *The Division of Labour in Society*. Basingstoke: Macmillan.

Gallup, George Jr., and Sarah Jones (1989).*100 Questions and Answers: Religion in America*. Princeton, NJ: Princeton Religion Research Center.

Gould, Mark (2007). " In Pursuit of Happiness." *Health Service Journal*: 10 May, 22-24.

Hanegraaff, Wouter J. (1998).*New Age Religion and Western Culture*. Albany, NY: State University of New York Press.

_______ (1999). "New Age Spirituality as Secular Religion." *Social Compass*: vol. 46, no. 2, pp. 145-160.

Hardman, Charlotte (forthcoming). "Shamanism, Neo-Shamanism and Gender".

Heald, Gordon (2000). *Soul of Britain*. London: The Opinion Research Business.

Heelas, Paul (2006a). "The InWrmity Debate: On the Viability of New Age Spiritualities of Life." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 21, no. 2, pp. 223-240.

_______ (2006b). "Nursing Spirituality." *Spirituality and Health International*: vol. 7, pp. 8-23.

_______ (2007a). "The Holistic Milieu and Spirituality: Reflections on Voas and Bruce." in: Kieran Flanagan and Peter Jupp (eds.). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, pp. 63-80.

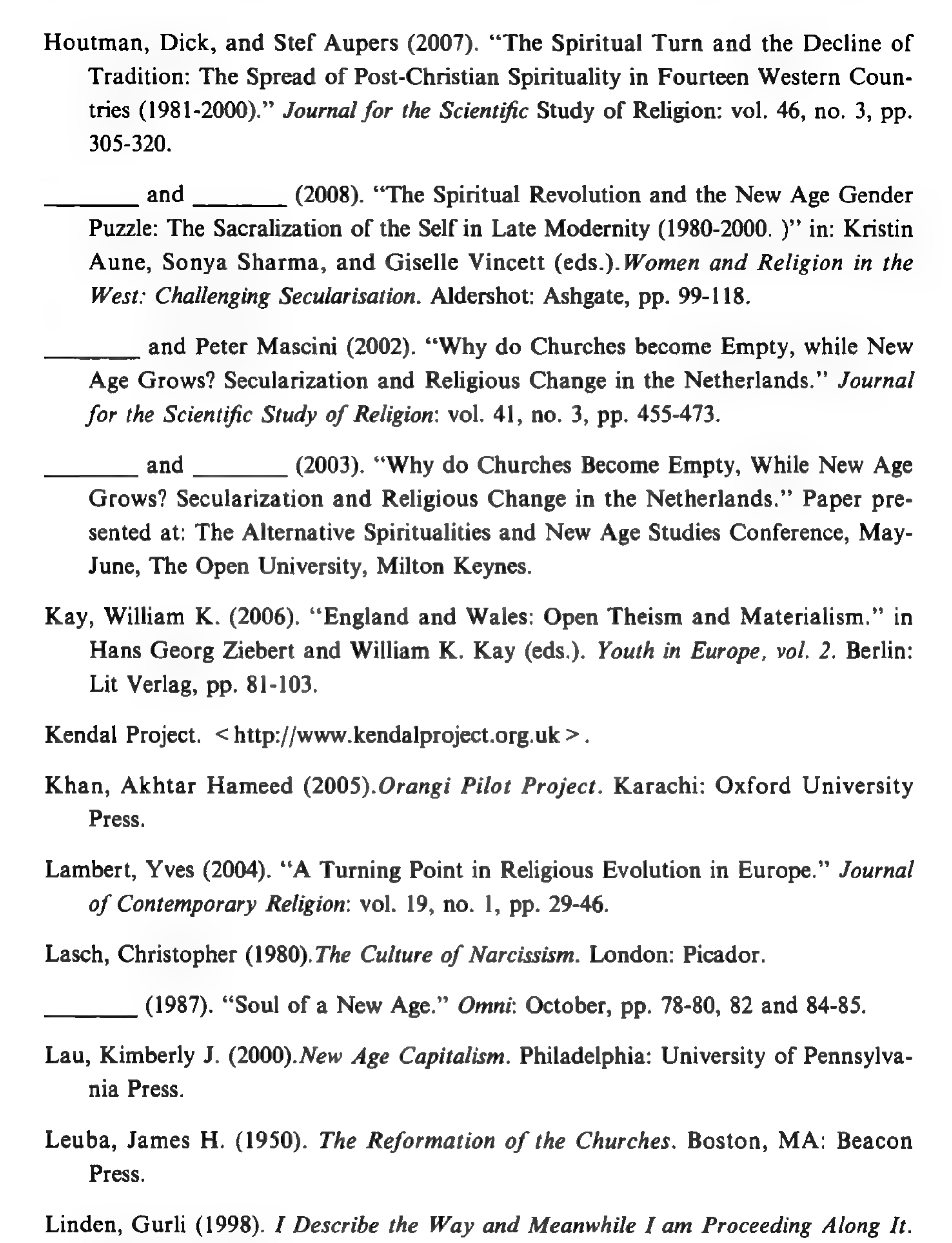
_______ (2007b). "The Spiritual Revolution of Northern Europe: Personal Beliefs." *Nordic Journal of Religion and Society*: vol. 20, no. 1, pp. 1-28.

Heelas, Paul (2008). *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.

_______ (in preparation). "Explaining the Popularity of "the God Within".

_______ and Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution*. Oxford: Blackwell.

House of Lords (2000).*Science and Technology, Sixth Report*. <http://www.Parliament.thestationery-oYce.co.uk>.



Houtman, Dick, and Stef Aupers (2007). "The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in Fourteen Western Countries (1981-2000)." *Journal for the Scientific* Study of Religion: vol. 46, no. 3, pp. 305-320.

_______ and _______ (2008). "The Spiritual Revolution and the New Age Gender Puzzle: The Sacralization of the Self in Late Modernity (1980-2000.)" in: Kristin Aune, Sonya Sharma, and Giselle Vincett (eds.).*Women and Religion in the West: Challenging Secularisation.* Aldershot: Ashgate, pp. 99-118.

_______ and Peter Mascini (2002). "Why do Churches become Empty, while New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 41, no. 3, pp. 455-473.

_______ and _______ (2003). "Why do Churches Become Empty, While New Age Grows? Secularization and Religious Change in the Netherlands." Paper presented at: The Alternative Spiritualities and New Age Studies Conference, May-June, The Open University, Milton Keynes.

Kay, William K. (2006). "England and Wales: Open Theism and Materialism." in Hans Georg Ziebert and William K. Kay (eds.). *Youth in Europe, vol. 2.* Berlin: Lit Verlag, pp. 81-103.

Kendal Project. <http://www.kendalproject.org.uk>.

Khan, Akhtar Hameed (2005).*Orangi Pilot Project.* Karachi: Oxford University Press.

Lambert, Yves (2004). "A Turning Point in Religious Evolution in Europe." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 19, no. 1, pp. 29-46.

Lasch, Christopher (1980).*The Culture of Narcissism.* London: Picador.

_______ (1987). "Soul of a New Age." *Omni*: October, pp. 78-80, 82 and 84-85.

Lau, Kimberly J. (2000).*New Age Capitalism.* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Leuba, James H. (1950). *The Reformation of the Churches.* Boston, MA: Beacon Press.

Linden, Gurli (1998). *I Describe the Way and Meanwhile I am Proceeding Along It.* Stockholm: Rosengardens Forlag.

Mitroff, Ian, and Elizabeth Denton (1999).*A Spiritual Audit of Corporate America.* San Francisco: Jossey-Bass.

Ofsted (2004). "Promoting and Evaluating Pupils' Spiritual, Moral, Social and Cultural Development." <http://www.ofsted.gov.uk/publications>.

Page, Jeremy (2007). "American Attempts to Patent Yoga Puts Indians in a Twist." *The Times*: 31 May, p. 47.

Rozenberg, Gabriel, and Gary Duncan (2006). "Dining Out Replaces Eating In as Nation's Spending at Table Soars." *The Times*: 19 August, p. 9.

Schmidt, Julia (2004). "Big Business Lunges for a Piece of Fat Yoga Profits." *USA Today:* 30 August.

Schor, Naomi, and Elizabeth Weed (eds.) (1994). *The Essential Difference*. Bloomington, IN: Indiana University Press.

Simmel, Georg (1997). *Essays on Religion*. New Haven, CT: Yale University Press.

Smith, Christian, with Melinda Lundquist Denton (2005).*Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press.

Smith, Lewis (2007). "A Friend is Loyal, Kind, True... and Probably a Woman." *The Times*: 8 March, p. 5.

Smithers, Rebecca (2004). "Ofsted Chief says Scrap Law on Worship." *The Guardian*: 22 April, p. 6.

Tipton, Steven M. (1984). *Getting Saved from the Sixties*. Berkeley, CA: University of California Press.

Voas, David, and Steve Bruce (2007). "The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred." in: Kieran Flanagan and Peter Jupp (eds.). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, pp. 43-61.

Ward, Graham (2006). "The Future of Religion." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 74, no. 1, pp. 179-186.

Woodhead, Linda (1997). "Spiritualising the Sacred: A Critique of Feminist Theology." *Modern Theology*: vol. 13, no. 2, pp. 191-212.

________ (2007a). "Gender Differences in Religions Practice and Significance." in: James A. Bechford and N. J. Demerath III (eds.). *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage, pp. 566-586.

________ (2007b). "Why so Many Women in Holistic Spirituality? A Puzzle Revisited." in Kieran Flanagan and Peter Jupp (eds.). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate, pp. 115-125.

________ (2008). " "Because I'm Worth it": Religion and Women's Changing Lives in the West." in: Kristin Aune, Sonya Sharma, and Giselle Vincett (eds.).*Women and Religion in the West: Challenging Secularisation*. Aldershot: Ashgate, pp. 147-161.

Zinnbauer, Brian J. [et al.] (1997). "Religion and Spirituality: Unfuzzying the Fuzzy." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 36, no. 4, pp. 549-564.

Beckerlegge, Gwilym (2004). "Iconographic Representations of Renunciation and Activism in the Ramakrishna Math and Mission and the Rashtriya Swayamsevak Sangh." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 19, no. 1, pp. 47-66.

Clarke, Peter (2006). *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.

Costea, Bogdan, and Crump, Norman (2007). "Managerialism and "Infinite Human Resourcefulness": A Commentary on the "Therapeutic Habitus", "Derecognition of Finitude" and the Modern Sense of Self." *Journal of Cultural Research*: vol. 11, no. 3, pp. 245-264.

Flanagan, Kieran, and Jupp Peter (eds.) (2007). *A Sociology of Spirituality*. Aldershot: Ashgate.

Frembgen, Jurgen Wasim (2006). *The Friends of God: Sufi Saints in Islam*. Oxford: Oxford University Press.

Hunt, Kate (2003). "Understanding the Spirituality of People Who Do Not Go to Church." in: Grace Davie, Paul Heelas, and Linda Woodhead (eds.). *Predicting Religion*. Aldershot: Ashgate, pp. 159-169.

King, Michael [et al.].(2006). "Measuring Spiritual Belief: Development and Standardization of a Beliefs and Values Scale." *Psychological Medicine*: vol. 36, pp. 417-425.

Kraut, Richard (2007). *What is Good and Why: The Ethics of Well-Being*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Nussbaum, Martha C. (2007). *The Clash Within: Democracy, Religious Violence, and India's Future*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Partridge, Christopher (2004, 2005). *The Re-Enchantment of the West*. London: T and T Clark. 2 vols.

Ramstedt, Martin (2007). "Transforming Notions of Mercy at Work." in: Peter Jan Margry and Herman Roodenburg (eds.). *Reframing Dutch Culture*. Aldershot: Ashgate.

Schneiders, Sandra M. (2003). "Religion vs. Spirituality: A Contemporary Conundrum." *Spiritus*: vol. 3, pp. 163-185.

Sharma, Ursula (2002). "Integrated Medicine: An Examination of GP-Complementary Practitioner Collaboration." in: Gillian Bendelow [et al.] (eds.). *Gender, Health and Healing*. London: Routledge, pp. 212-235.

Walsh, Kiri [et al.] (2002). "Spiritual Beliefs may Affect Outcome of Bereavement." *British Medical Journal:* vol. 324, June, pp. 1551-1555.

Werbner, Pnina (2004). *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.

White, Gillian (2006). *Talking about Spirituality in Health Care Practice*. London: Jessica Kingsley.

Wulff, David M. (2003). "A Field in Crisis: Is it Time for the Psychology of Religion to Start Over?." in: Peter H. M. P. Roelofsma, Jozef M. T. Corveleyn, and Joke W. Van Saane (eds.). *One Hundred Years of Psychology and Religion*. Amsterdam: VU University Press, pp. 11-32.

Zinnbauer, Brian J., Kenneth I. Pargament, and Allie B. Scott (1997). "The Emerging Meanings of Religiousness and Spirituality: Problems and Prospects." *Journal of Personality*: vol. 67, no. 6, pp. 889-919.

الفصل الثالث والأربعون

سوسيولوجيا الباطنية الغربية

كينت غرانهولم

مقدمة

في مطلع الألفية الجديدة كتب فاوتر هاينغراف (Wouter J. Hanegraaff) أنّ دراسة الباطنية الغربية (Western esotericism) «ترى نفسها في منتصف عملية من الاحترافية الأكاديمية والمأسسة» (Hanegraaff, 2001: 5). ومنذ سنوات كتابته هذا التصريح، تزايدت الأبحاث التي أجريت في هذا المجال، ولا يزال أيضاً الاعتراف يزداد بهذا المجال بوصفه مبحثاً معرفيّاً فرعيّاً من فروع دراسة الدين العلمية. غير أن معظم الأبحاث في هذا المجال انصب التركيز فيها على الجوانب التاريخية، مع إهمال واضح لوجهات النظر السوسيولوجية. وقد أجريت دراسات للتديُّن الباطني في حقل سوسيولوجيا الدين، لكن ذلك لم ينعكس حتى الآن على تطور سوسيولوجيا الباطنية الغربية نفسها. أمّا سوسيولوجيا الباطنية التي تضع في الاعتبار عوامل تاريخية وتولي اهتماماً للبحث التاريخي القائم على هذا الموضوع، فيمكن أن يعزز إلى حد كبير فهم كل من الباطنية المعاصرة والتاريخية.

وهذا الفصل لا يفترض فهمه بوصفه تفسيراً محدداً لسوسيولوجيا الباطنية. بل الهدف منه هو الإشارة إلى مسارات يمكن من خلالها للمعنيين بإجراء بحث سوسيولوجي حول الباطنية أن يشرعوا في ذلك.

ما الباطنية؟

من الشروط المسبقة لمعالجة أي موضوع معالجة أكاديمية جادة أن يكون هناك درجة من الإجماع الأكاديمي فيما يتعلق بتعريف هذا الموضوع.

وبمعنى آخر، من الأهمية أن نتحدّث جميعاً حول الشيء نفسه. وهذا ما ينطبق بطبيعة الحال على الباطنية أيضاً، ومن ثَم ستشكّل التعريفات نقطة البداية في المناقشة الحالية؛ إذ كانت هناك محاولات عديدة لتحديد معالم الباطنية وتعريفها، وسوف أقدّم بعضاً من هذه المحاولات وأفنّدها هنا.

في عام ١٩٦٤، قدمت فرانسيس ييتس (Frances Yates)، «التقاليد الهرمسية» (Hermetic Tradition) على أنها ثقافة مضادة مهملة لكنها مهمة ومؤثّرة لكلٍّ من العلم والدين. وقد اقترحت أنّ هذه «التقاليد»، على الرغم من أنها بحدّ ذاتها غير تقدمية في صفتها، فقد كانت القوة المحركة للثورة العلمية. وقد انطوت أطروحة ييتس، ومختلف الأبحاث التي تأثرت بها على مشكلتين رئيستين. **الأولى**، قد يبدو الأمر إشكالياً نوعاً ما في وضع صلات سببية بين العلم الحديث والفلسفات والممارسات الباطنية وفي الوقت نفسه المحاججة في صالح الارتباطات المضادة بين الاثنين. فضلاً عن ذلك، ومثلما يشير فاوتر هاينغراف، إن مقاربة ييتس تتميز بـ«سرديات حداثية حول التقدم العلماني» (Hanegraaff, 2001: 16). المشكلة **الثانية**، تقديم الباطنية (وفي هذه الحالة تسمّى الهرمسية) بوصفها «تقاليد» مكتفية ذاتياً تقوم بتبسيط لا ضرورة له من مادة الموضوع وإضفاء التجانس عليه. وهذا ببساطة هو السبب في تجاهل الباحث لتاريخ التقاليد الباطنية المعقّد وتنوّعها الواسع (للاطلاع على مناقشة نموذج ييتس "Yates Paradigm" انظر: Hanegraaff, 2001: 13-18).

في سبعينيات القرن الماضي، تكررت فكرة الثقافة المضادة في محاولات تعريف الباطنية والتنجيم (Occultism) وفق مصطلحات سوسيولوجية. ووجدنا في هذا أن مارسيلو تروزي (Truzzi, 1974: 245) يتعامل مع التنجيمية بوصفها «سلة مهملات المعرفة المنحرفة»، وأنها ببساطة تشكل معرفة غير مقبولة في الديانة الرسمية السائدة، أو العلم، أو الثقافة. وكانت المشكلة الناتجة التي اقترنت بهذا التعريف هي أن مادة الموضوع تفتقد أي مادة مستقلة؛ فالمنجم يتوقف عن التنجيم عندما يقبل به عدد كافٍ من الناس (لنقد هذه النقطة، انظر: Hanegraaff, 1998: 40-42). ويعرّف إدوارد ترياكيان (Tiryakian, 1974: 265) المعرفة الباطنية بوصفها «معرفة سرية لواقع الأشياء... لعدد صغير نسبياً من الأشخاص». ويأتي تركيز ترياكيان على

الطبيعة «السرية» و«الانتقائية» لما هو باطني متماشياً مع التعريفات القاموسية الشائعة للمصطلح (انظر: Hammer, 2004). والمشكلة الرئيسة في التعريفات التصنيفية للشكل الشائع من الباطنية من عقد الستينيات إلى عقد الثمانينيات من القرن الماضي هي أنها تضع الباطنية في مقابل العلم والدين، مصورة إياها أساساً كثقافة مضادة في طبيعتها وتجانسها. ومن ثَم نجد هناك إهمال واضح للتنوع الهائل في المظاهر الباطنية، في أبعادها المجتمعية والثقافية والمذهبية. وذلك فضلاً عما تميل إليه التعريفات القائمة من تغاضٍ عن العوامل التاريخية مفضّلة بدلاً منها العوامل البنائية.

وإذا نظرنا إلى التعريف، الذي أصبح سائداً في الدراسة الأكاديمية للباطنية الغربية منذ التسعينيات، سنجد بموجبه أن الباطنية مرتبطة تاريخياً بمجموعة من التيارات والمفاهيم في الثقافة الغربية (ومن ثَم الباطنية الغربية)، يمكن تعريفها وفقاً لمجموعة من الخصائص. وكان التصنيف الذي قدمه أنطوان فيفر (Antoine Faivre) في كتابه **الباطنية** *(L'Esoterisme)* الصادر عام ١٩٩٢ (لمراجعة الانتشار الإنكليزي لهذا التصنيف، انظر: Faivre, 1993; 1994)، قد تبناه كثير من العلماء الحاليين المختصين في الباطنية (انظر: Hanegraaff, 1996; 1998; 2001; 2004; 2005a; Hammer, 2001; Bogdan, 2007; Granholm, 2005)؛ إذ يعرف فيفر الباطنية الغربية في بحثه بوصفها «مجموعة متكاملة من التيارات الروحانية في التاريخ الغربي الحديث والمعاصر تشترك في أجواء عائلية خاصة، وكذلك صورة الفكر التي تعدّ القاسم المشترك» (Faivre, 1998: 2)، كما أنها متألفة من أربع خصائص جوهرية واثنتين ثانويتين. الأربع الجوهرية هي:

١ ـ فكرة التناظرات، التي يظنّ فيها أن الروابط الخفية موجودة في الأكوان، وعبر هذه الروابط تؤثر جميع الأشياء بعضها في بعض، ومن ثَم، من الممكن التأثير في العالم المادي بوسائل تبدو غير سببية.

٢ ـ فكرة الطبيعة الحية التي تكون فيها القوة الإلهية جوهرية.

٣ ـ الدور المركزي للمخيلة والتوسط في جني معرفة روحانية. مخيّلة أطلق عليها هاينغراف تعبير «أداة الروح» (Hanegraaff, 1996: 398)، يعتقد أنها توفر المعرفة التي لا يمكن للذهن العقلاني أن يوفّرها.

٤ ـ فكرة التحويل. فالباطني في رحلة من التقدّم، يكافح للحصول على مراحل أعلى وأعلى من التطور الروحاني.

أمّا الخصائص الثانوية، التي يشكّل حضورها شيئاً مشتركاً وغير ضروري في الوقت نفسه، فهي:

١ ـ فكرة التوافق، التي تعني أن بعض أو معظم أو كل الديانات تقوم على نواة داخلية مشتركة من الحقيقة. في عصر النهضة أصبحت فكرة التوافق موضوعاً رئيساً في البحث عن «فلسفة خالدة» (philosophia perennis)، الأصل القديم والموحد لجميع الديانات (Faivre, 1994: 114-115).

٢ ـ صور علمية من النقل، تؤدّى من خلالها المعرفة الباطنية إلى المختصين عبر قنوات مقررة وفي مراحل متعاقبة.

وأكثر من ذلك، يرى فيفر الباطنية الغربية بوصفها مؤلفة من تيارات، ومشابهة لحركات، ومدارس، وتقاليد ـ مثل: مذهب الصليب الوردي (Rosicrucianism) والبارسيلسية(*) (Paracelsism) ـ ومفاهيم، تماثل النظرات والممارسات الروحانية ـ مثل الغنوصية أو معرفة الأسرار الروحانية (Gnosis). وبعض من هذه مثل الخيمياء والسحر، هي مفاهيم وتيارات في الوقت نفسه (Faivre, 1998: 3-10).

وقد تعرض تعريف فيفر للنقد من منطلق تهمتين رئيستين على الأقل. **الأولى**، الزعم بأن تصنيف فيفر لا يهتم إلا «بالباطنية المسيحية في بداية الفترة الحديثة» (Stuckrad, 2005: 83; Hanegraaff, 1998: 46-47). **الثاني**، هو أنه بسبب بناء فيفر تعريفه في سياقات تاريخية ودينية أكثر صرامة، فإن منظومته لا تضع في الاعتبار التغير الذي أصاب الباطنية على مر الزمن (انظر: Hanegraaff, 1998: 46-47; 2003).

على صعيد آخر يحاجج كوكو فون شتوكراد (Stuckrad, 2005)، في

(*) نسبة إلى بارسيلسوس (Paracelsus) كان كيميائياً وطبيباً ومنجماً وساحراً من عصر النهضة، ويشتهر باسم ثيوفراستوس فون هوهنهايم (Theophrastus von Hohenheim) والاسم نفسه يعني مساوٍ أو أعظم من أولوس كورنيلوس سلسوس الموسوعي الروماني من القرن الأول والذي اشتهر بإنجازاته في الطب. للمزيد انظر موسوعة ويكيبيديا باستخدام المفردة اللاتينية (المترجم).

ضرورة تفضيل رؤية الباطنية بوصفها عنصراً بنيوياً في الثقافة الغربية على مقاربة التيارات التاريخية، ويقترح نموذجاً خطابياً للباطنية من شأنه أن يضع في الحسبان كلاً من تغيّر الباطنية على مدار الزمن، وتعددية المجال الباطني، ومن ثَم مواجهة المشكلات التي ينطوي عليها تصنيف فيفر. ويركز تفسير شتوكراد على خطابات فحواها «مزاعم عن المعرفة العليا» ـ مزاعم تدور في الأساس حول معرفة تتجاوز جميع أنواع «المعرفة الشائعة» بل قد تجعل مها معرفة بائدة ـ وكذلك «طرائق الوصول إلى معرفة أعلى»، متضمناً ذلك توسط المعرفة من كائنات «أعلى» أو غريبة والشرط المسبق المتمثل في تجربة فردية في كسب المعرفة. كذلك يرى شتوكراد مذهب الوحدة الأنطولوجي (ontological monism) بوصفه قاعدة عامة لكثير من الرؤى العالمية الباطنية (Stuckrad, 2005: 93). ومثلما أوحت مقاربة شتوكراد فهي لا تركز بصرامة على العلاقات التاريخية، بل من الوارد أيضاً أن تشمل تقاليد غير غربية، مثل أشكال معينة من الهندوسية والتانترا البوذية، تحت مظلة الباطنية، وعلى الرغم من ذلك، لا يشير شتوكراد إلى ذلك مباشرة.

وأنا لا أعتبر مقاربَتَي فيفر وشتوكراد متعارضتين، بل يمكن استخدامهما بصورة تكمّل إحداهما الأخرى. فبينما تفتح مقاربة شتوكراد المجال أمام عدد كبير من الظواهر، فإن منظومة فيفر تتولّى وصف المكونات المحورية في الرؤى العالمية الباطنية.

وعلينا ملاحظة أنه على الرغم من إمكانية تعريف الباطنية في أحيان كثيرة على أنها دينية، وتتضمن بعداً روحانياً، فإنه ينبغي عدم مقاربتها تلقائيّاً على أنها كذلك. والنظر إلى الباطنية بوصفها صورة من صور الفكر، أو عنصراً بنيوياً، نجد السمات الباطنية حاضرة في الظواهر التي تبدو غير دينية. على سبيل المثال، كان العلم التجريبي في بداياته التاريخية من الصلاح بما لا يمكن تمييزه عن المنهجية الباطنية (انظر على سبيل المثال: Dobbs, 1975). أضف إلى ذلك، إن الصفات الباطنية يمكن العثور عليها أيضاً في تفسيرات معينة للعلوم الطبيعية المعاصرة، سواء العلوم العامة أو في وجدان المختصين في العلوم الطبيعية من فئة معينة. ويقدم شتوكراد (Stuckrad, 2005: 91) مثالاً عن علم الوراثة الذي عومل في بعض الأحيان معاملة باطنية منصفة («فك شيفرة الجينوم البشري سيمنحنا إجابات عن كل شيء»). وبدلاً من أن

تكون الباطنية «تقليداً ثالثاً» يتعارض مع الدين والعلم، فإنها تمثل موضوعاً متكرر الحضور في التاريخ الغربي يمكننا العثور عليه في العلم والدين كليهما.

الباطنية المعاصرة وسوسيولوجيا الدين

لقد انصبّ تركيز الدراسة التاريخية للباطنية الغربية وبصورة حصرية تقريباً على الأعمال الداخلية لتقاليد باطنية معينة وعلى شخصيات بارزة في الباطنية (انظر مثلاً: Godwin, 1994; Chanel, Deveney, and Godwin, 1995; Barnes, 2006). وبحسب مالكولم هاملتون (Hamilton, 2001: 2)، فإن سوسيولوجيا الدين تدرس دور الدين ودلالته وأثره في المجتمع، وتسعى لفهم القوى الاجتماعية الأخرى والتأثيرات التي تشكّل الدين، وهو ما يقتضي أيضاً دراسة المنظمات الدينية والأفراد المتدينين (Konieczny and Riesebrodt, 2005: 139-140). ومن ثَم، من الوارد أن تأخذ سوسيولوجيا الباطنية صورة مختلفة عن الصورة المهيمنة في الدراسة الأكاديمية الحالية للباطنية الغربية. وقد أجريت الدراسات السوسيولوجية على المنظمات الدينية التي يمكن تعريفها بأنها باطنية، وبالاستناد أساساً إلى حركة العصر الجديد (New Age) والوثنية الجديدة (Neopaganism) (انظر على سبيل المثال: York, 1995; Heelas, 1996). وعلى الرغم ذلك، لم يكن هناك سوى دراسات قليلة تولت تحليل الحركات تحليلاً خاصاً في انتمائها إلى الباطنية.

ويمكن للباحثين المهتمين بإجراء دراسات سوسيولوجية حول الباطنية أن يحققوا إنجازاً جيداً لو وضعوا في الحسبان أن الباطنية في البحث الأكاديمي هي بناء علمي؛ بتعبير هاينغراف هي «ليست «مكتشفة» بل منتجة» (Hanegraaff, 1998: 16). ومن ثَم، ينبغي ألا يرتكب الباحث خطأ البحث عن «الجوهر الحقيقي» للباطنية؛ لأنه ببساطة ليس واحداً. وأنّ خيارات الباحث وتخطيطاته هي التي تفسر الحقل الدراسي، وليس أي طريق آخر (Hanegraaff, 1998: 13-18; 2004: 489-491). وهذه بالطبع طبيعة جميع التعريفات البحثية المختصة.

وسواء اختار المرء استخدام تعريف الباطنية الذي قدمه فيفر أو مقاربة شتوكراد الخطابية، فإنه حتماً سيواجه المشكلة نفسها. فالباطنية تقدم نفسها

بوصفها ظاهرة لا شكل لها وفي الوقت نفسه شديدة التنوّع. على سبيل المثال، على الرغم من أن هناك ما يكفي من تشابهات، فلنفترض جدالاً، بين الويكا(*) (Wicca) المعاصرة وحركة الصليب الوردي في القرن الثامن عشر لتحليل كل منهما على أنها من الباطنية، تظل هناك فروق رئيسة. وربما من المفيد هنا التحدث عن سوسيولوجيا باطنيات بدلاً من سوسيولوجيا باطنية واحدة.

ذلك أن الصعوبات التي يواجهها السوسيولوجيون المتخصصون في الباطنية هي إلى حد كبير الصعوبات نفسها التي يواجهها سوسيولوجيو الحركات الدينية الجديدة (NRMs)(**). فعدد المنظمات والأفراد الجانحين إلى الباطنية لا يمكن تقديره. كذلك في تشابه مع الحركات الدينية الجديدة، يعد معدل التحوّل وحالات العضوية المزدوجة كبيراً جدّاً (Barker, 1999).

جوانب الباطنية

انطلاقاً مما ورد في كتاب ميريديث ماغواير **الدين: السياق الاجتماعي** (*Religion: The Social Context*) (McGuire, 2002)، سأحاول تسليط الضوء على قليل من المجالات حيث تبدو المنظورات السوسيولوجية حول الباطنية مفيدة في إطارها، ومن ثَم أبين كيف يكون استخدام الباطنية كتصنيف تحليلي مفيداً للدراسة. فنرى هنا ماغواير تناقش أبعاداً معينة للدين تعد محورية في الدراسات السوسيولوجية، وهي طبيعياً ذات أهمية كذلك عند إجراء بحث سوسيولوجي على الباطنية. وسوف أناقش أيضاً جوانب المعتقد، والتجربة الطقوسية والدينية، والمجتمع.

المعتقد

هو الجانب المعرفي في الدين الذي يحدّد ما يعرفه الأنصار حول العالم، وهو يشكّل أساس الفعل وأشكال النشاط الطقوسي (McGuire, 2002: 15-17).

(*) حركة دينية من حركات الوثنية الجديدة أشهرها جيرالد غاردنر (Gerald Gardner) عام ١٩٥٤ وهي موجودة حالياً في بلدان كثيرة حول العالم. لمزيد من المعلومات والمراجع انظر موسوعة ويكيبيديا الإلكترونية باستخدام المفردة الإنكليزية (المترجم).

(**) راجع الفصل الأربعين في هذا الكتاب (المترجم).

وقد تعرضت المعتقدات كثيراً للدراسة في بحوث يغلب عليها الطابع التاريخي فيما يتعلق بالباطنية. أمّا طرائق تأثير المعتقدات في حياة المؤمنين، فلم تحظَ بكثير من الاعتبار. وهذا ما يتسق مع البحوث التاريخية واسعة النطاق التي سعت للبحث عن «الصورة الأشمل». أما الدراسات السوسيولوجية، فهي في المقابل في حاجة إلى التركيز على مستوى أكثر تآلفاً لتطرح السؤال: «كيف لمعتقدات معينة يعتنقها أفراد وجماعات أن تؤثر في قراراتهم وحياتهم اليومية؟» فمعايير الأفراد وقيمهم وأخلاقهم ومواقفهم... إلخ، تتشكل إلى حد كبير عبر مضمون معتقداتهم.

لنلق نظرة إذاً على روحانية الوثنية الجديدة عبر عدسات تعريف الباطنية والمنظور السوسيولوجي. فمضمون المعتقد في أكثر الحركات الوثنية الجديدة يتلاءم مع خصائص الباطنية التي وصفها فيفر (Faivre, 1994: 10-15). ومن هنا يأتي المرور بالصلات الخفية في الوجود (التوافق) ومقاربة الطبيعة بوصفها قوة حية (طبيعة حية). ومن النتائج الطبيعية لهذه الرؤية عن العالم الخارجي أنه لم يعد يبدو خارجياً. فما يجري للبيئة يمرّ به الإنسان بوصفه يحدث مباشرة بطريقة أو بأخرى للذات، ومن ثم تصبح الهموم البيئية ببساطة قضايا رئيسة. وفي أطروحة الدكتوراه نجد غالينا ليندكويست (Galina Lindquist) تناقش الانخراط المحموم لجماعة النيو شامان السويدية في معارضة مشروع البنية السكانية المخطّطة التي كان من شأنها إزالة مناطق كبيرة من الغابات (Lindquist, 1997: vii-x). كذلك يأتي التركيز الباطني على الرموز الوسيطة، وتعزيز المخيلة (المخيلة والتوسط) والهدف من تطوير الذات (التحويل) هو الأرضية الخصبة التي تتربى عليها الفردانية والبحث عن قواعد للسلوك الأخلاقي الملهمة إلهاماً ذاتياً (حول الأخلاق ما بعد الحداثية "Postmodern Ethics" انظر: Bauman, 1996).

وعند تبنّي مقاربة خطابية للباطنية، يمكن الخلوص إلى الاستنتاجات نفسها؛ فالخطابات حول المعرفة العليا وطرائق الوصول إليها تعزّز الفردانية والأخلاق الشخصية. وأي رؤية عالمية عن الوحدة الأنطولوجية تقوي إذاً الاهتمامات الإيكولوجية/ البيئية.

يحضرنا مثالٌ آخر فيما يسمّى حركة العصر الجديد؛ إذ تمثّل «الحركة»

شيئاً يتفق الدارسون الأكاديميون للروحانية البديلة على أنه حقيقي، ولكن من دون أن يستطيع أحد حتى الآن تعريفه بأسلوب مرضٍ (انظر: Sutcliffe, 2003: 21-25; Granholm, 2005: 90-92; Granholm, 2008). أما التركيز على تحسين الذات (التحويل) وكذلك الرؤية الباطنية العالمية للتماثلات ووحدة الجسد والروح، فقد أسفر عن إرشادات عديدة للمساعدة الذاتية، والعلاجات البديلة، وأشكال من الطبّ الشمولي. كذلك التركيز على المخيلة والتوسّط كوسائل أساسية لكسب المعرفة الروحانية، والتي غالباً ما ينظر إليها بوصفها متجاوزة المعرفة المحدودة للعلوم التقليدية والطبّ، قد عزّزت شعبية الصورة المعيارية لكسب المعرفة في روحانية حركة العصر الجديد ـ إرشاد (channelling). وهنا تجتمع الحتمية الباطنية بتركيزها على الفاعل الفرد، مع الاندماج مع مركزية مشروع الفلسفة الرأسمالية، وهو ما خوّلها أداء دور مهمّ في عملية تحويل الروحانية إلى سلعة.

الطقوس

تعرّف ماغواير (McGuire, 2002: 17)، الطقوس بوصفها «تفعيل المعنى الديني»، وتعتبرها متضافرة مع أبعاد المعتقد. ويقوي النشاط الطقوسي المعتقد ويعيد تثبيت أنساقه عند أي جماعة خاصة من المؤمنين. فضلاً عن ذلك، ترمز الطقوس وتسهم في وحدة الجماعة. ومن ثَم يرى السوسيولوجي أن المنظور الأساس حول الطقس لا يدور حول مضمون الفعل بل حول المعنى الرمزي الذي يلصقه به المشاركون. وهذا هو المعنى الذي يجعل منه فعلاً طقوسياً (McGuire, 2002: 17-18).

وكثيراً ما تتمركز الأنساق التنظيمية والمذهبية في الحركات الباطنية على الهياكل التمهيدية التي يتقدّم فيها الأعضاء وعبرها من مراحل أدنى إلى مراحل أعلى في العضوية والمعرفة خطوة بخطوة. وهذا ما يمثّل جزءاً من الصفة الخارجية للتحويل والصفة غير الجوهرية للانتقال في منظومة فيفر. فالمراحل التمهيدية المرتبطة بالالتحاق في الحركات الباطنية تحاط بأفعال طقوسية رفيعة المستوى غالباً ما تمثل الأشكال الرئيسة من نشاط الحركة. وعبر المراحل التمهيدية يربط المشارك هويته/ هويتها الذاتية والتقدم الروحاني لديها بالحركة وبأعضاء آخرين فيها. وعلى الرغم من أن أعضاء الحركات

الباطنية والتنجيمية قد يعبرون عن عواطف الولاء تجاه الطقس بدلاً من المنظمة نفسها - مثل أن يكون الولاء تجاه ممارسة السحر نفسه بدلاً من أن يكون للحركة التي تمارس السحر (Granholm, 2005: 175)، فإنّ كثيراً منهم يفصح عن مستوى من الالتزام مع المنظمة التي تتجاوز ولاءهم المعبّر عنه.

يتبع النشاط الطقوسي في الباطنية نموذجاً تشاركياً، وهذا ما يعني أنّ المشارك في طقس باطني يؤدي دوراً فعالاً فيه، وليس دوراً سلبياً، مثلما هو الحال في الارتياد المعتاد للكنائس. وهذا الموقف النشط، ممزوجاً بحقيقة أن عدد الأعضاء في كثير من الحركات الباطنية صغير نوعاً ما، سيسهّل في الغالب من اندماج بنى المعتقد في الصورة الذاتية عند الممارس.

سأتطرق إلى مناقشة جانب الطقس عبر إعطاء أمثلة من كنيسة المذهب الساينتولوجي (Church of Scientology)، وهو المذهب المملوء بمفهوم المعرفة العليا وكذلك الطرائق غير الأورثوذكسية في اكتساب هذه المعرفة (مقارنة بمقاربة شتوكراد الخطابية في استخدام الباطنية). وهدف أتباع المذهب الساينتولوجي هو التطور على مستوى روحاني، وهو ما يحدث بواسطة التقدم عبر مستويات متعاقبة (Chryssides, 1999: 283-286; Christensen, 2005). وممارسة الاستماع (auditing) التي يسعى فيها المستمع لمساعدة العميل في التحرر من قيود «الذاكرة المؤلمة (الإنغرام)» (engrams) بمساعدة جهاز يسمى مقياس نفسي كهربائي (E-meter) هو فعل طقوسي، وهو لا يتمثل هنا في فعل الاستماع بحد ذاته، الذي يمكن مقارنته بأشكال أخرى من العلاج - التقليدي والبديل، على حد سواء - الديني (أو الباطني) على نحو خاص، بل الفعل الطقوسي هنا هو بالأحرى أنساق المعنى الديني التي يتم استدعاؤها في خضم هذه الممارسة. فالاستماع بمساعدة قراءة مقياس نفسي كهربائي، يبدأ بواقع منطقي يمر فيه العميل وينتج ذاكرة مؤلمة (عراقيل تمنعه من صفاء الذاكرة) ناتجة من تجارب حياة المرء الأولى تعوق تحرّره الروحاني. وعبر طقوس الاستماع التي تملأ أنساق المعتقد في المذهب الساينتولوجي، يكتسب العميل حالة من «الصفاء» - الذي اهتدت فيه الذاكرة المؤلمة المتشكّلة في حياته الأولى إلى حل. ويمكن آنذاك لأتباع المذهب الساينتولوجي المضي قدماً عبر مستويات مختلفة من عمل الثيتان (Operating Thetan) (الطاقة الروحية المسيطرة والمحركة) (Chryssides, 1999: 285-289; Christensen, 2005). ومن

هنا، نجد أن الخطابة عند الساينتولوجي تبدأ من لغة علمانية علمية، أما الافتراضات المسبقة والخطاب الكامن وراءها، يضعها بعيداً عن العلم التقليدي. فاستخدام اللغة العلمية أو العلمية الزائفة هي سمة مشتركة في كثير من الباطنية المعاصرة (Hammer, 2001). ويمكن إرجاع أصله إلى تبدل الباطنية في عالم علماني منزوع عنه السحر (Hanegraaff, 1996: 421-442; 2003; 2005b).

التجربة الدينية

تشكّل التجربة بعداً مهمّاً من أبعاد الدين؛ فالتجارب الدينية، حتى الجماعية منها، تنطوي على بعد فردي، وغالباً ما تكون شديدة الذاتية. وعلى الرغم من ذلك فهي تقوم على نماذج مكتسبة ثقافياً ويتم توصيلها في مجموعات معيارية إلى حد كبير من الخطابات، فأنساق المعتقد المعرفية لحركة ما، والتي تتحقق في أسلوب رمزي ضمن النشاط الطقوسي، ممزوجة بتجارب مبكرة عند ممارسين آخرين، تشكّل تجربة الفرد. وهذه التجارب تشكّل بدورها التجارب المستقبلية لأفراد آخرين، فحتى التجارب الشخصية تصبح مادة جماعية (McGuire, 2002: 18-20).

لا شك في أن خاصية التخيل والتوسّط أو الخطاب المرتبط بطرائق اكتساب المعرفة العليا، بحسب نموذج شتوكراد الخطابي، تلك المتأصلة في الباطنية، تشكّل بفعالية الصور الممكنة والمحتملة من التجريب في الحركات الباطنية. فالطرائق المعيارية لكسب المعرفة في الباطنية، بحسب تعريف شتوكراد، هي توسط عبر كائنات عليا وتجربة فردية. والطريقتان كلتاهما تستتبعان المشاركة الفعّالة للفرد، ومن ثَم كثيراً ما تكون هناك تجارب دينية مكثفة في المحيطات الباطنية.

الجانب الآخر من جوانب التجربة الدينية هو الحالات المتبدلة من الوعي، أو تجارب الذروة، التي تستتبع مواقف «يبعد» فيها وعي الممارس «نسبياً عن حيز الواقع اليومي» (McGuire, 2002: 19-20). وفي هذا السياق تعتبر ماغواير (McGuire, 2002: 20) تجارب الذروة تجربة متطرفة في سلسلة من التجارب الدينية، ومن ثَم لا تمثل الصورة الأساسية للتجربة الدينية. وعلى الرغم من ذلك تشهد حالات الوعي المتبدلة في الباطنية سعياً حثيثاً؛ يرتبط ارتباطاً عميقاً بالتركيز على مرحلة المشاركة التمهيدية ثم المرحلة

النشطة منها في المحيطات الطقوسية (مثلما ذكرنا سابقاً). كذلك يأتي امتياز التجربة الفردية ليمهد الطريق لتجارب دينية مكثفة ومباشرة، أو على الأقل خطاب التجربة الدينية المكثفة. ويمكن أن يؤدي التوسطَ، في حالة المعرفة العليا القائمة عليه، مثل الإرشاد في روحانية العصر الجديد، أيُّ فردٍ من دون الحاجة إلى سلطات دينية توسطية.

المجتمع

يمتاز المجتمع الديني بالوعي بالانتماء إلى جماعة من المؤمنين. وبحسب ماغواير، فإن الجماعات الدينية هي «مجتمعات للذاكرة» (McGuire, 2002: 20)، وهو ما يعني أنها تحتفظ بذاكرات جماعية مهمة تظل موجودة عبر استمرارها. أما التجارب المشتركة والنشاط الطقوسي للجماعة، فهي تعيد إنتاج الحس الجماعي بالهوية والانتماء وتنقله (McGuire, 2002: 20-22).

تقدم الباطنية عرضاً واسعاً من أشكال التنظيم المتنوعة، على أحد طرفي التسلسل نجد الروحانيات التي تفتقد أشكال التنظيم التقليدية، مثل حركة العصر الجديد، وعلى الطرف النقيض نجد روحانيات ذات أشكال متطورة من التنظيم والإدارة، مثل الماسونية/ البناؤون الأحرار (Freemasonry). ومن ثَم، يأخذ جانب المجتمع أشكالاً مختلفة في الباطنية؛ فالمجتمع في الحركات الباطنية الأكثر تنظيماً يشبه طبيعياً المجتمع في الديانة التقليدية؛ إذ تعدّ التجارب الدينية المشتركة في الباطنية المنظمة مهمّة للغاية في تقوية هوية الجماعة وكذلك تحديد الهوية الذاتية عند الفرد بصفته عضواً فيها. فقد تتألّف التجارب المشتركة، على سبيل المثال، من رحلة طبول شامانية تقوم بها جماعة شامانية جديدة أو احتفال سحري يرتبه تنظيم فرسان معبد الشرق (Ordo Templi Orientis). وهكذا يستمر التواصل في تجربة الجماعة عبر التجارب الفردية والتفاوض بشأنها إلى أن يتحقق اتّفاق جماعي. على سبيل المثال، في تنظيم التنين الأحمر (Dragon Rouge) السحري من الشائع مشاركة التجارب وتفنيدها بعد طقس جماعي (Granholm, 2005: 236).

والمجتمع حاضر حتى في أشكال الباطنية ذات الطابع الفردي الأقصى. فمجتمع روحانية العصر الجديد يعكس خصائص الوسط؛ إذ إنه لا يشكّل إلى حد كبير مجتمع جماعة ذات شبكة محكمة الارتباط بعضها ببعض

جغرافياً وثقافياً، بقدر ما هو مجتمع فضفاض عابر للحدود القومية من القرابة الروحانية. وهو مجتمع يعاد إنتاجه عبر منتجات أدبية، مثل مَعارض العصر الجديد، وأثاث المنازل على طريقة الفينغ تشوي، وغيرها من أنواع الأنشطة التي تمارسها الحركة. ومن ثم يتقاسم الأفراد في مواقع بعيدة شعوراً مجتمعياً في المعرفة بوجود أفراد كثيرين آخرين يتتبعون الاهتمامات الروحانية نفسها أو الشبيهة لها.

كذلك يأتي المجتمع المتخيل ضمن السمات المميزة للباطنية. ولكل خاصية من خصائص التوافق غير الجوهرية (Faivre, 1994: 15)، ينشأ تاريخ باطني للإنسانية، ومن خلال هذا التاريخ المتخيّل يُخلق مجتمع من الباطنيين عابر للثقافات والتاريخ. ومن ثَم يمنحهم هذا المجتمع المتخيّل شعوراً بالانتماء، حتى على الرغم من أن المرء قد يكون الباطنيّ الوحيد في مجتمعه، مفتقداً أي اتصالات مع ممارسين أحياء آخرين.

ومع ما وصلنا إليه من وضوح عبر المناقشة السابقة، نجد أن مكونات الدين الأربعة المتكاملة هذه، أو في هذه الحالة الباطنية، تتضافر بعمق؛ إذ يتحقق توصيل المعتقد عبر الطقس الذي يحمل بدوره تجارب دينية، وهذه التجارب تتواصل بدورها في محيط اجتماعي، وهو ما يقوّي بدوره المعتقد ويشكّله. ولا يوجد بعد واحد يمكن اعتباره أكثر جوهرية أو أساسية من أي بعد آخر، أو كونه المصدر الأساسي للدين.

الخصائص الديمغرافية

القضايا التي لم تطرح حقيقة في الدراسة التاريخية للباطنية الغربية، هي تلك المرتبطة بالخصائص الديمغرافية للمنخرطين في الباطنية مثل: السنّ، والجندر، والطبقة الاجتماعية... إلخ.

طالما اعتبرت الباطنية والتنجيمية، خاصة في صورة عبادة الشيطان (Satanism) والسحر الأسود (Black Magic)، من الظواهر المرتبطة بالمراهقين. وهذا ما يرتبط ارتباطاً وثيقاً برؤية الباطنية كثقافة مضادة، ومتمردة وشاذّة الطابع. ففي دراسة لعبادة الشيطان، وجد جيمس لويس (Lewis, 2001) أن متوسط عمر عبدة الشيطان هو ٢٦ عاماً وأنهم يعمرون فيها

لمدة ثماني سنوات. وتراوحت أعمار الأشخاص مصادر المعلومات في دراسة لويس بين ١٤ و٥٦. وهذا يصعب وصف عبادة الشيطان كظاهرة مرتبطة بالمراهقين، أو حتى مرتبطة باليافعين. وقد وجدتُ الشيء نفسه عند دراسة جماعة السحر «التنين الأحمر» (دراغون روج)؛ إذ كان متوسط عمر الأعضاء الناشطين نحو ٢٥ ـ ٣٥ في السويد و٢٥ ـ ٤٠ خارجها (Granholm, 2005: 172). فضلاً عن أن متوسط عمر الأعضاء في هذه الجماعة يبدو في تصاعد، مع وجود أكثر الأعضاء نشاطاً وقيادة في سن الخامسة والثلاثين. وبنبذ رؤية التنجيمية بوصفها شيئاً شاذاً، وبدلاً من التركيز على استمرارية هذا «الشكل من التفكير» أو «العنصر البنيوي» في التاريخ الغربي للأفكار، يمكن أيضاً نبذ افتراضات معينة من تلك المتخيلة مسبقاً في الأذهان.

وفيما يتعلّق بالجندر، تعد الباطنية مجالاً متنوّعاً. فالماسونية التقليدية مثلاً لا تعترف إلا بالرجال (Haywood, 1980: 209)، بينما لا تعترف جماعات معينة من الويكا وعبادة الآلهة الإناث إلا بالمرأة فحسب (انظر على سبيل المثال: Chryssides, 1999: 338). أما روحانية العصر الجديد فهي تجذب أكثر البيض، والنساء في منتصف العمر (Hammer, 1997: 283)، بينما تبدو جماعات السحر التنجيمية أكثر جاذبية للرجال منها للنساء. ويجب على أي سوسيولوجي يتخصّص في الباطنية أن يجري اختباراً شاملاً للعوامل الكامنة وراء هذه الفروق في الجاذبية، ولمجرد تقديم بيان توضيحي، سأقوم ببعض التعميمات الأولية القائمة على أشكال التنظيم، والأهداف، والاستراتيجيات الخطابية، والصورة المسقطة.

التنظيم

في الوقت الذي تركز فيه الباطنية، عامة، على الفرد، فإن فردية روحانية حركة العصر الجديد تعدّ مغالية إلى أقصى مدى؛ إذ تعارض بشكل فاعل عملية تشكيل التنظيم المعتاد (Hanegraaff, 2004: 499). وقد يوفر هذا المستوى من غياب التراتبية التنظيمية شعوراً بالتمكين عند النساء اللائي يمرون بإحباط فيما يتعلق بالتراتبيات الاجتماعية، بسبب قضايا المساواة بين الجنسين على المستويات الهيكلية.

في الوقت نفسه نجدّ تنظيم جماعات السحر الحديثة والمعاصرة يأتي في

هياكل تمهيدية ذات تضمينات تراتبية فيما يخص العضوية، وشكل التراتبية التنظيمية هذا يوجد أوضاعاً يمكن للأعضاء فيها مقاربة الروحانية في إطار المسار المهني، والحصول على شعور بالإنجاز والتقدم.

الأهداف

كثيراً ما تهتم روحانيات العصر الجديد بالاستشفاء الشمولي، بدءاً من المستوى الشخصي وصولاً إلى المستوى المجتمعي (Lewis, 1992: 7). وفي هذا نجد أن أساليبهم تساعد الممارس على تقبّل صعوبات الحياة والتغلب عليها، ومن ثَم تمنحه شعوراً بالانتماء في عالم وجوده (أو عالم وجودها).

أما السحر فهو غالباً ما يكون معنياً بالتوصل إلى القوة، وفي الأغلب القوة الشخصية (Granholm, 2005: 124-125). والشيء نفسه ينطبق فيما يتعلق بدور الأساليب التي يستخدمها السحر لمساعدة الممارس على التغلب على صعوبات الحياة عبر منحه شعوراً بالسيطرة على عالمه.

الاستراتيجيات الخطابية والصورة المسقطة

يأتي التركيز في روحانيات العصر الجديد على كل ما هو «جديد»، مثلما هو الحال في النظريات العلمية وطرائق العلاج البديلة الجديدة (Hammer, 2001: 502-503)؛ إذ تستخدم روحانيات هذه الحركة خطاب مفرداته «النور» و«التقدم» و«الخير»، مسقطة ما يناظرها من صور (York, 1995: 159-160). وقد تروق هذه الاستراتيجيات للأفراد الذين تتمركز اهتماماتهم على الذات في علاقاتها بالآخرين.

وكثيراً ما يقابلنا في التنظيمات القائمة على السحر تأكيد تقليد يزعم أن الوجود يتبع سلالة من «الروحانية الحقيقية». ومن ثَم، يأتي التركيز على «القديم» مثلما هو الحال في صور الممارسة الروحانية القديمة (انظر، على سبيل المثال، Grant, 1994a; 1994b). والتنظيمات القائمة على السحر عموماً تستخدم خطاب «الخروج من الظلمة» والتحول الروحاني، مسقطة في ذلك صورة ذات مسحة صوفية (انظر: Granholm, 2005). وقد تروق هذه الاستراتيجيات للأفراد التي تركز همومهم الشخصية على الذات ومكانتهم في التراتبية الاجتماعية.

توجد حركة العصر الجديد في نسل من الباطنية، تقوم على التقاليد القديمة، أما التنظيمات القائمة على السحر فهي تدمج عناصر جديدة؛ إذ يدرَك التركيز على الجديد والقديم هاهنا بوصفه استراتيجيات خطابية في الأساس.

وما استعرضناه من نقاش هنا لا يعدو أن يكون أكثر من تبسيط شديد بالطبع، وذلك فيما يتعلق بصور الباطنية التي فندناها أو القضايا المرتبطة بالجندر؛ إذ لا يتمثل هدفي في إعادة إنتاج رؤية نمطية للجندر أو الجدال في طبيعة جوهرية معينة عند الرجال والنساء. كل ما أود الإشارة إليه هو أن هناك من الخطابات التي قد تروق أكثر للرجال، مقابل أخرى تروق أكثر للنساء، وذلك بفضل عوامل ثقافية وكذلك التنشئة الاجتماعية.

وجدير بالذكر، أنّ مسألة الطبقة الاجتماعية للمنخرطين في الباطنية لم تنل بعد القدر الكافي من الدراسة. وثمة مؤشرات على أن روحانية العصر الجديد تتضمن في الأساس فئات الطبقة المتوسطة، بينما تبدو الماسونية جاذبة لأبناء الطبقة المتوسطة العليا وما فوقها. كذلك ثمة مؤشرات على أن أبناء الطبقة العاملة لا يشاركون في الباطنية مقارنة بأبناء الطبقتين المتوسطة والعليا، لكن إنكار هذه المعلومات يظل رهن مزيد من البحث المطلوب في هذا الشأن.

الباطنية الغربية
والمنظورات السوسيولوجية ـ بعض مجالات البحث

سنتطرق في هذه الجزئية إلى مناقشة قليل من الموضوعات في سوسيولوجيا الدين وكيفية ارتباطها بالباطنية.

الروحانية البديلة، والحركات الدينية الجديدة، والباطنية

عبر عدسات الباطنية الغربية، يتّخذ التدين ـ الذي يبدو إلى حد كبير جديداً وغريباً ـ خلفية معينة في تاريخ الأفكار. فدراسات حركة العصر الجديد، على سبيل المثال، عادة ما تنظر إلى الثقافة الأمريكية الشمالية المضادة (Lewis and Melton, 1992: xi) والتقليد الميتافيزيقي في نيو إنغلاند

(York, 1995: 33) بوصفهما جذوراً لها. وهي تأثيرات لا شك شديدة الأهمية، ولكن بالنظر إلى تاريخ الباطنية/ الخطاب الباطني، يمكن تحقيق نظرة أعمق، كذلك يمكن تفسير روابط أوضح بين ما يبدو أنها روحانيات غير متشابهة. وتعريفات روحانية العصر الجديد غالباً ما تأتي ثقيلة كونها تعرض قائمة طويلة من الخصائص الممكنة التي تؤهل أي نوع من الروحانية لأن تسمى عصراً جديداً (Lewis, 1992: 8; Hammer, 1997: 18-19). وبالإفادة من الباطنية بوصفها أداة تحليلية، يمكن تجاوز هذه المشكلة بطريقة فعّالة.

كثير من الحركات الدينية الجديدة إذاً تفصح عن خصائص باطنية، ومن ثَم يمكن تعريفها بوصفها باطنية، وهذا لا يعني أن جميع الباطنية هي «تدين جديد».

المسيحية والباطنية

تمثل مسألة العلاقة بين المسيحية والباطنية منطقة نزاع وخلاف. وقد طرحت قضايا في هذا السياق تتعلق بما إذا كان هناك توافق بين الباطنية والمسيحية أم لا (Neugebauer-Wölk, 2003؛ وكذلك ما ورد من نقاش لهذه النقطة Stuckrad, 2005: 83-84)، ومثلما ذكرنا سابقاً، تعرّضت رؤية فيفر للنقد لتركيزها بأسلوب محدود نوعاً ما على الصور المسيحية من الباطنية. وفي بحث مستوحى من فرانسيس ييتس، من الستينيات إلى أواخر الثمانينيات، كانت الباطنية عموماً تدرك بوصفها نوعاً من الثقافة المضادة تعارض كلاً من العلم والمسيحية (Hanegraaff, 2001: 15-16). ولكن يبدو أنّ أتباع الباطنية عموماً يعرفون أنفسهم على أنهم مسيحيون كلّما توغلنا في القرن التاسع عشر. ومع عملية العلمنة وأيديولوجية العقلانية بدأ هذا في التغيّر (Hanegraaff, 2004: 497-499). فمع مقاربة الباطنية بوصفها شكلاً من أشكال الفكر، أو مركّباً خطابياً، يمكن تعريف كل من الباطنيات المسيحية وغير المسيحية. فالمكانة المسيحية لكثير من الباطنيين ما قبل حركة التنوير، يمكن بالطبع أن تكون محل نزاع من المواقع الأورثوذكسية واللاهوتية، ولكن تظل الحقيقة أن هؤلاء يعرفون أنفسهم بوصفهم مسيحيين ويعملون بمصطلحات ورمزية مسيحية. والمثال على حركة معاصرة تتضمن مكونات باطنية وتعريفاً ذاتياً مسيحياً هو كنيسة يسوع المسيح لقديسي اليوم الآخر (المورمونية) (Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints (Mormonism)).

ويعد مفهوم هيلاس (Paul Heelas)، «روحانيات الحياة المرتبطة بوجود إله»، مهماً لأي عالم يبحث في المسيحية والباطنية، على الرغم من كونه ليس بعيداً تماماً عن النقد؛ إذ يصف هيلاس (Heelas, 2002) «روحانيات الحياة المرتبطة بوجود إله» بأنها روحانية تقع في سياقات تقليدية، أي كنائس لا يتبوأ فيها الأنصار سلطة في النص المقدس فقط بل في التجربة الدينية الشخصية.

العلمنة والباطنية

مثلما أشرنا في بداية المقالة، ترتبط الباطنية ارتباطاً وثيقاً بمسيحية القرن التاسع عشر. وهو الوضع الذي تغيّر مع التأثير المتناقص للمسيحية في عصر التنوير. فقد أطاحت حتمية العقلانية العلمية بهيمنة الكنيسة فاتحة المجال الديني أمام مزيد من التعددية. وكان أثر العلمنة في الباطنية أثراً عميقاً، مسبّباً حدوث تحوّلات جوهرية عديدة. فسرعان ما تخلّى الباطنيون، عامة، عن اللغة الدينية متبنين في المقابل مفردات وخطابات علمانية (Hanegraaff, 1996; 2001; Hammer, 2001). وبدلاً من التحكم في الطبيعة الحية، كرر الباطنيون بوتيرة متزايدة استخدام السوائل الخفية والمغناطيس. ومنذ بداية القرن العشرين، سيطر خطاب سيكولوجي على الاستراتيجيات الخطابية عند الباطنيين. وأصبح لتأثيرات الديانات الشرقية، على رأسهم الهندوسية والبوذية، دورٌ منافسٌ للمصادر المسيحية الأولى في جذب الانتباه، فقد تبنّت الجمعية الثيوصوفية (Theosophical Society) على سبيل المثال، مفاهيم عن إعادة الحلول والكارما من الديانة الهندية. وتمّ كذلك تبنّي أيديولوجيات علمية في النماذج التطورية من التقدم الروحاني، الذي كان البشر والعالم على هذا النحو ينظران إليهما على أنهما يتطوران إلى حالات أكثر كمالاً. ويسمي هاينغراف هذه «المحاولات للتوافق مع العالم منزوع السحر» تنجيمية (Hanegraaff, 1996: 422; 2005b: 888). وعلى الرغم من قبول الأطروحة العامة لهاينغراف، فإن استخدام مصطلح «التنجيمية» بهذا المعنى المحدد أمر محل خلاف، ومن ثَم اقترحت مصطلحات بديلة مثل «باطنية ما بعد التنوير» (Faivre, 2005: 6781; Hammer, 2001: 5-7).

ولا شك في أن تحول الباطنية وتغيرها، عملية لا تتوقف؛ ففي التاريخ

الحديث أصبحت الأمور الروحانية مهمة ومؤثرة من جديد، وذلك على الرغم من توليها أدواراً مختلفة تماماً عن تلك الأدوار التي سادت أوروبا قبل التنوير (Heelas, 2002). وفي الوقت الذي تفقد فيه الديانات التقليدية تأثيرها في كثير من المجتمعات الغربية، (انظر على سبيل المثال: Sundback, 2000: 47-48)، نجد الروحانية البديلة تكتسب شعبية وانتشاراً. ويبدو أن إزالة السحر عن العالم وفترة ما بعد التنوير قد فقدتا اتقادهما، ونحن الآن بصدد المرور بشيء ما من إعادة إضفاء السحر على العالم؛ إذ يمكن إثارة الحجج حول ظهور باطنية ما بعد علمانية، تحمل سمات الباطنية قبل التنوير وبعده، لكنها تظهر مختلفة في طابعها، فبدلاً من رؤية العلم والدين في المعسكر المضاد، فهي أي الباطنية تراهما نموذجين مكملين من نماذج الوجود. وفي بعض الحالات يعمل باطنيو ما بعد العلمانية بطريقة «ما بعد حداثية»، جامعين بين نماذج متناقضة من التفسير من دون المرور بهذا الأمر على أنه مشكلة؛ إذ تأتي النظرة إلى العالم الطبيعي في هذا السياق على أنه لصيق بالقوانين الطبيعية للعلم ومشبعاً بالقوى الحية. وهذا المأخذ على الباطنية يمكن إيجاده مثلاً في كثير من روحانيات المسار اليساري (Left-Hand Path)، مثل تنظيم التنين الأحمر (دراغون روج) القائم على السحر (Granholm, 2005).

ويوجد بالطبع، جوانب مهمة أخرى عديدة من الباطنية سيكون من المثمر دراستها من منظور سوسيولوجي. ولكن نظراً إلى ضيق المساحة هنا، لا يسعني سوى الاكتفاء بذكر بعض منها.

تعتبر الباطنية بارزة إلى حد كبير في الثقافة الشعبية المعاصرة؛ في مسلسلات التلفزيون، والأفلام، والكتب الكوميدية، والموسيقى التي تتضمّن موضوعات باطنية و/أو الاستلهام من الروحانية الباطنية كلها تظهر بأعداد متزايدة. على سبيل المثال، المسلسلات التلفزيونية: «بافي ذا فامبير سلاير» ((Buffy the Vampire Slayer (1997-2003)، و«تشارمد» ((Charmed (1998-2006)، و«كارنيفال» (Carnivàle (2003-5)، وأفلام: «كونستانتين» (Constantine (Warner Bros., 2005))، و«براكتيكال ماجيك» ((Practical Magic (Warner Bros., 1998))، و«هل بوي» ((Hellboy (Columbia Pictures, 2004))؛ والكتب الكوميدية: «ساندمان» ((Sandman (DC comics/Vertigo, 1988-96))، و«لوسيفر» (Lucifer (DC Comics/ Vertigo, 1999-2006))، و«هل بلايزر» (Hellblazer DC Comics/Vertigo, 1988-)،

جميعها يشكل تأثيرات باطنية واضحة. كذلك امتلأت موسيقى الهارد روك والهافي ميتال عبر تاريخيها بثيمات باطنية، وهي ثيمات تبدو متنامية في شعبيتها في موسيقى التهجين («كروس ـ أوفر» (cross-over music) (مثل الفرقة الموسيقية الفنلندية HIM)).

تتميز الباطنية بحضور حي على شبكة الإنترنت، التي تشكّل ملتقى كثير من الوثنيين الجدد، خاصة أتباع الويكا (Wiccans)، ممّن قد لا يستطيعون من دون الإنترنت التواصل مع غيرهم من المؤمنين. بل هناك اجتماعات لسحرة الويكا لا تكون إلا على الإنترنت (Arthur, 2002; Lvheim, 2003). كذلك نجد التجسد المعاصر لجماعة الفجر الذهبي الهرمسية (Hermetic Order of the Golden Dawn) يمارس طقوس التلقين والتنشئة على الإنترنت. وقد سهلت شبكة الإنترنت على كثير من الجماعات الباطنية الصغيرة نشر رسالتها على جمهور أوسع. على سبيل المثال، تعزو جماعة التنين الأحمر (دراغون روج) درجة كبيرة من الأهمية إلى الإنترنت بوصفه أداة لجذب أعداد خارج بلد منشأ الجماعة (Granholm, 2005: 168-169). كذلك يؤدي الإنترنت دوراً في خلق مجتمع في كثير من الحركات الباطنية. على سبيل المثال، بسبب الطابع عابر القوميات الذي تتصف به جماعات سحرية صغيرة نسبياً، يصبح الوضع القائم هو وجود عضو واحد (أو عضوة واحدة) فقط للجماعة في منطقتها. ومن ثَم، أصبحت غرف المحادثة على الإنترنت وكذلك البريد الإلكتروني ساحات للالتقاء بأعضاء آخرين وتحقيق الشعور بالجماعة.

خاتمة

يكتب هاينغراف (Hanegraaff, 1998: 41) أنه يتعيّن على سوسيولوجيا الباطنية أن تتوافق مع المقاربة التاريخية، وأنا أتفق معه في ذلك. فالدراسة التاريخية للباطنية الغربية قدمت رؤى ثاقبة مهمة ولسوف تواصل تقديمها. وعلى الرغم من ذلك، يمكن عبر تطبيق المنظورات السوسيولوجية موضوع البحث، التوصل إلى رؤى أكثر شمولية. كذلك يمكن عبر استخدام تعريفات متماسكة للباطنية، قائمة على المقاربة التاريخية التي انتهجها أنطوان فيفر وأكملتها أفكار هاينغراف فيما يتعلق بتغير الباطنية عبر الزمن، وعبر تطبيق النموذج الخطابي السابق لكوكو فون شتوكراد، يمكن أن توضع الباطنية في

سياقها بطريقة ملائمة ضمن الدراسات السوسيولوجية. وقد يكون من المفيد للسوسيولوجي إضافة تمييزات أكبر للفئات الفرعية للباطنية بغية التوصل تحليلياً إلى فروق اجتماعية معينة لأنواع الباطنية المختلفة.

وعلى الرغم ممّا تقدّمه الباطنية من تنوّعات جمة، فإن هناك ملامح معينة في الأبعاد المختلفة من الديانة من الأرجح أن نجدها في الحركات الباطنية. فالمعتقدات في الحركات الباطنية تميل إلى أن تقوم على مذهب الوحدة الأنطولوجي (Stuckrad, 2005)، والنشاط الطقوسي فيها غالباً ما يقوم على التمهيد والتلقين والتقدم المتعاقب عبر هيكل متدرج، على الرغم من أن هذا النسق قد يكون شفافاً إلى حد كبير. كذلك تميل التجارب الدينية إلى أن تكون أكثر مباشرة، بسبب التركيز على التجربة الفردية والمشاركة الفعالة. أما الأشكال الجماعية والعوامل الديمغرافية، فإنها تتنوع إلى درجة كبيرة؛ إذ نجد حركات معينة يتمثل جميع المشاركين فيها في الرجال، وجماعات أخرى جميع أعضائها من النساء. وبعض الحركات تجذب في الأساس الشباب والبالغين، فيما تجذب حركات أخرى أعضاء كباراً في السنّ. كذلك نجد حركات بالغة الفعالية في الدعاية لمذاهبها، وحركات أخرى شديدة الانتقائية في عضويتها. ونجد أيضاً حركات لديها تنظيمات متصلبة، وحركات تعمل في المقابل عبر شبكات فضفاضة إلى حد كبير. ولكن من خلال السمة المشتركة للبحث عن الحقائق الفلسفية، فحتى الباطنيون المنعزلون يمرون على الأقل بتجربة المجتمع المتخيل.

لقد كان من المفترض أن تكون الدراسة التاريخية للباطنية عامرة بدراسات سوسيولوجية، وكان للدراسات السوسيولوجية عن روحانية العصر الجديد، والوثنية الجديدة، والسحر المعاصر، والحركات الدينية الجديدة، وهلمّ جرّا، أن تكون عامرة بالإفادة من الرؤى الثاقبة المكتسبة في الدراسة التاريخية للباطنية الغربية.

المراجع

Arthur, Shawn (2002). "Technophilia and Nature Religion: The Growth of a Paradox." *Religion*: vol. 32, no. 4, pp. 303-314.

Barker, E. (1999). "New Religious Movements: Their Incidence and Significance." in: Jamie Cresswell and Bryan Wilson (eds.). *New Religious Movements: Challenge and Response*. London: Routledge, pp. 15-31.

Barnes, Katherine (2006). *The Higher Self in Christopher Brennan's Poems: Esotericism, Romanticism, Symbolism*. Leiden: Brill.

Bauman, Zygmunt (1996). *Postmodern Ethics*. Oxford: Blackwell.

Bogdan, Henrik (2007). *Western Esotericism and Rituals of Initiation*. Albany, NY: State University of New York Press.

Chanel, Christian, John Patrick Deveney, and Joscelyn Godwin (1995). *The Hermetic Brotherhood of Luxor: Initiatic and Historical Documents of and Order of Practical Occultism*. York Beach: Samuel Weiser.

Christensen, D. Refslund (2005). "Scientology." in: Wouter J. Hanegraaff with Jean-Pierre Brach, Roelof Van den Broek, and Antoine Faivre (eds.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, pp. 1046-1050.

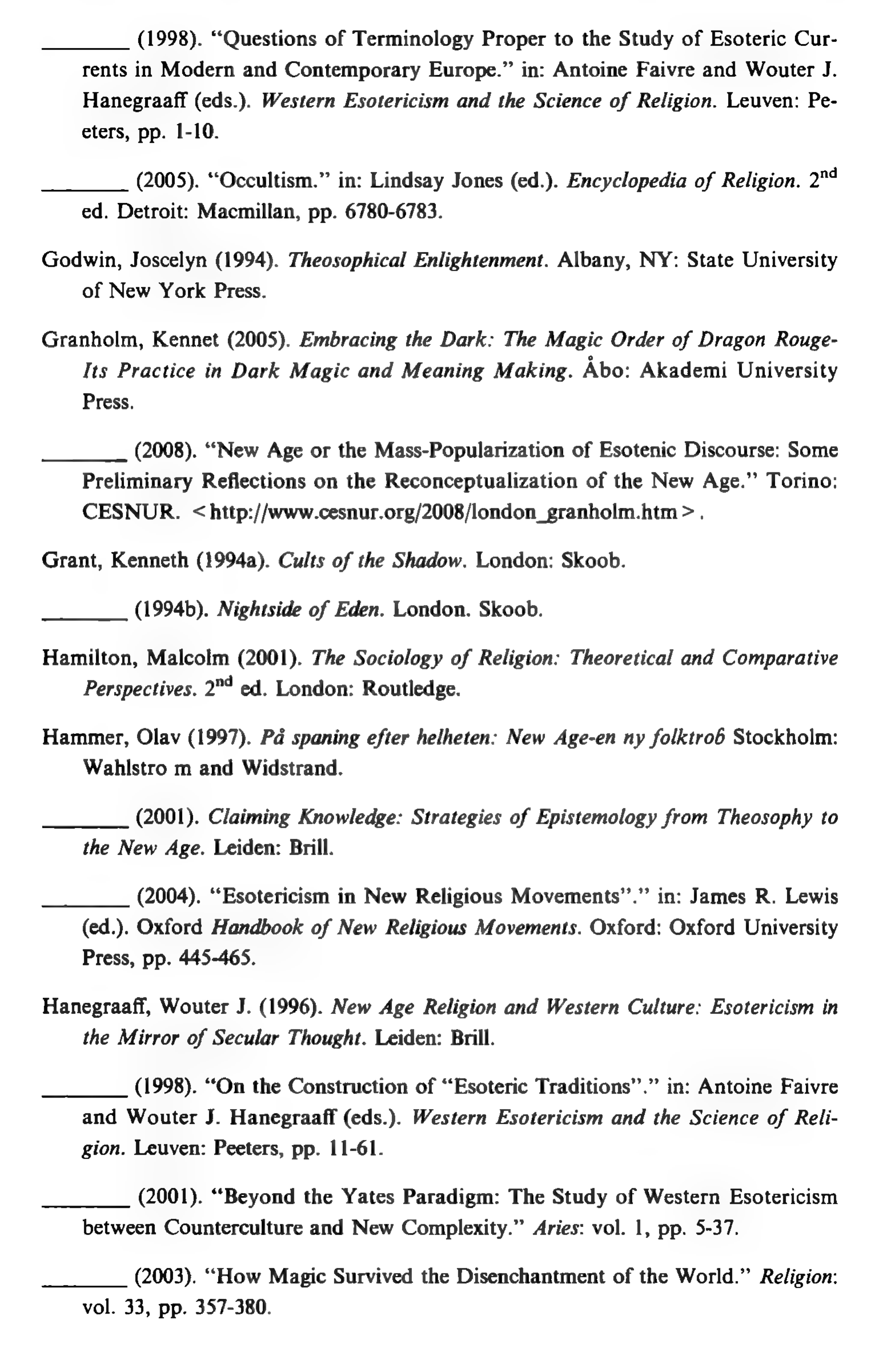
Chryssides, George D. (1999). *Exploring New Religions*. London: Cassell.

Dobbs, Betty Jo T. (1975). *The Foundations of Newton's Alchemy or "The Hunting of the Greene Lyon"*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Faivre, Antoine (1992). *L'Esoterisme*. Paris: Presses Universitaires de France.

________ (1993). "Introduction I." in: Antoine Faivre and Jacob Needleman (eds.). *Modern Esoteric Spirituality*. New York: Crossroad, pp. xi-xxii.

________ (1994). *Access to Western Esotericism*. Albany, NY: State University of New York Press.



________ (1998). "Questions of Terminology Proper to the Study of Esoteric Currents in Modern and Contemporary Europe." in: Antoine Faivre and Wouter J. Hanegraaff (eds.). *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven: Peeters, pp. 1-10.

________ (2005). "Occultism." in: Lindsay Jones (ed.). *Encyclopedia of Religion*. 2nd ed. Detroit: Macmillan, pp. 6780-6783.

Godwin, Joscelyn (1994). *Theosophical Enlightenment*. Albany, NY: State University of New York Press.

Granholm, Kennet (2005). *Embracing the Dark: The Magic Order of Dragon Rouge-Its Practice in Dark Magic and Meaning Making*. Åbo: Akademi University Press.

________ (2008). "New Age or the Mass-Popularization of Esotenic Discourse: Some Preliminary Reflections on the Reconceptualization of the New Age." Torino: CESNUR. <http://www.cesnur.org/2008/london_granholm.htm>.

Grant, Kenneth (1994a). *Cults of the Shadow*. London: Skoob.

________ (1994b). *Nightside of Eden*. London. Skoob.

Hamilton, Malcolm (2001). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. 2nd ed. London: Routledge.

Hammer, Olav (1997). *På spaning efter helheten: New Age-en ny folktroб* Stockholm: Wahlstro m and Widstrand.

________ (2001). *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.

________ (2004). "Esotericism in New Religious Movements"." in: James R. Lewis (ed.). Oxford *Handbook of New Religious Movements*. Oxford: Oxford University Press, pp. 445-465.

Hanegraaff, Wouter J. (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.

________ (1998). "On the Construction of "Esoteric Traditions"." in: Antoine Faivre and Wouter J. Hanegraaff (eds.). *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven: Peeters, pp. 11-61.

________ (2001). "Beyond the Yates Paradigm: The Study of Western Esotericism between Counterculture and New Complexity." *Aries*: vol. 1, pp. 5-37.

________ (2003). "How Magic Survived the Disenchantment of the World." *Religion*: vol. 33, pp. 357-380.

_______ (2004). "The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture." in: Peter Antes, Armin Geertz, and Randi Warne (eds.). *New Approaches to the Study of Religion*, vol. 1. New York: Walter de Gruyter, pp. 489-519.

_______ (2005a). "Esotericism." in: Wouter J. Hanegraaff with Jean-Pierre Brach, Roelof Van den Broek, and Antoine Faivre (eds.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, pp. 336-340.

_______ (2005b). "Occult/Occultism." Wouter J. Hanegraaff with Jean-Pierre Brach, Roelof Van den Broek, and Antoine Faivre (eds.). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill, pp. 884-889.

Haywood, H. L. (1980). *More about Freemasonry*. Rev. ed. Richmond: Macoy Publishing and Masonic Supply Co., Inc.

Heelas, Paul (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.

_______ (2002). "The Spiritual Revolution: From "Religion" to "Spirituality"". in: Paul Fletcher, Hiroko Kawanami, and Linda Woodhead (eds.). *Religion in the Modern World: Traditions and Transformations*. London: Routledge, pp. 357-377.

Konieczny, Mary E. and Martin Riesebrodt (2005). "Sociology of Religion." in: John R. Hinnells (ed.). *The Routledge Companion to the Study of Religion*. London: Routledge, pp. 125-143.

Lewis, James R. (1992). "Approaches to the Study of the New Age Movement." in: James R. Lewis and J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany, NY: State University of New York Press, pp. 1-12.

_______ (2001). "Who Serves Satan? A Demographic and Ideological Profile." *Marburg Journal of Religion*: vol. 6, no. 2, <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/mjr/pdf/2001/lewis2001.pdf>.

_______ and J. Gordon Melton (1992). "Introduction." in: James R. Lewis and J. Gordon Melton (eds.). *Perspectives on the New Age*. Albany, NY State University of New York Press, pp. ix-xii.

Lindquist, Galina (1997). *Shamanic Performances on the Urban Scene: Neo-Shamanism in Contemporary Sweden*. Stockholm: Stockholm University Press.

Lovheim, M. (2003). «Religiös identitet på Internet.» in: Gran Larsson (ed.). *Talande tro. Ungdomar, religion och identitet*. Lund: Studentlitteratur, pp. 119-141.

McGuire, Meredith B. (2002). *Religion: The Social Context*. 5th ed. Belmont, CA: Wadsworth.

Neugebauer-Wölk, Monika (2003). "Esoterik und Christentum vor 1800: Prolegomena zu einer Bestimmung ihrer Differenz." *Aries*: vol. 3, pp. 127-165.

Stuckrad, Kocku von (2005). "Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation." *Religion*: vol. 35, no. 2, pp. 78-97.

Sundback, Susan (2000). "Medlemskap i de lutherska kyrkorna i Norden." in: Gran Gustafsson and Thorleif Pettersson (eds.). *Folkkyrkor och religiös pluralism-den nordiska religiösa modellen*. Stockholm: Verbum förlag, pp. 34-73.

Sutcliffe, Steven J. (2003). *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. London: Routledge.

Tiryakian, Edward A. (1974). "Towards the Sociology of Esoteric Culture." in: Edward A. Tiryakian (ed.). *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York: John Wiley and Sons, pp. 257-280. (Originally published in *American Journal of Sociology*: vol. 78 (1972).

Truzzi, Marcello (1974). "Definition and Dimensions of the Occult: Towards a Sociological Perspective." in: Edward A. Tiryakian (ed.). *On the Margin of the Visible: Sociology, the Esoteric, and the Occult*. New York: John Wiley and Sons, 243-255. (Originally published in *Journal of Popular Culture:* vol. 5, no. 3 (1971).

Yates, Frances A. (1964). *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London: Routledge and Keegan Paul.

York, Michael (1995). *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neopagan Movements*. Oxford: Rowman and Littlefield.

قراءات مقترحة

Faivre, Antoine and Wouter J. Hanegraaff. (eds.). (1998). *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven: Peeters.

_______ and Jacob Needleman (eds.) (1993). *Modern Esoteric Spirituality*. New York: Crossroad.

Hanegraaff, Wouter J. with Jean-Pierre Brach, Roelof Van den Broek, and Antoine Faivre (eds.) (2005). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden: Brill.

_______ and Roel van den Broek (eds.) (1998). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany, NY: State University of New York Press.

Partridge, Christopher (2004). *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Vol. 1. London: T and T Clark International.

________ (2005). *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. Vol. 2. London: T and T Clark International.

Stuckrad, Kocku von (2005). *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*. London: Equinox.

________ (2010). *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe: Esoteric Discourse and Western Identities*. Leiden: Brill.

Versluis, Arthur (2001). *The Esoteric Origins of the American Renaissance*. Oxford: Oxford University Press.

الفصل الرابع والأربعون

الدين المضمر

إدوارد بايلي

يمكننا تعريف معنى الدين المضمر (implicit religion) **أولاً**، عبر أكثر تعريفاته قبولاً؛ **ثانياً** عبر المقارنة بينه وبين أقرب المفردات المرادفة له (مثلما وردت في خلفية بعض النصوص الكلاسيكية)؛ **ثالثاً** عبر إبراز التضاد بينه وبين مفردات شبيهة قد تختلط معه، ثم التطرّق بعد ذلك إلى بعض الانتقادات التي ظهرت حول المفهوم الأساس، مع إمكانية النظر في بعض القيود التي ترتبط بهذه الطريقة اللغوية في التعبير عنه. ومن ثَم يمكن إدراج الأشكال التي اتخذتها دراسة الدين المضمر، للإشارة إلى الاتجاهات التي ظلت متّبعة حتى الآن. وأخيراً، نتطرّق إلى العوامل العارضة، التي تظهر في سياق تشكّله وتطبيقه، وذلك إلى جانب ما يظهر من فوائد في استخدامه، وبعض الأسئلة التي يثيرها، وتطوره المحتمل في المستقبل.

التعريفات

على الرغم من وجود ثلاثة تعريفات طالما اقترحت معاً[١]، فإنّ أولهم هو ما نال الاهتمام الأكبر، وهو ما قد يرجع إلى كونه الأكثر اختصاراً وبساطة: «التزام (أو التزامات)» (Commitment(s)). وهذا الوصف لمعناه إنما يوجّه انتباهنا إلى التراتبية التامة في طبقات الوعي، التي يمكن، في أي حالة خاصة، أن يقع في نطاق التعبير: الإقرار بأن الالتزام قد يكون على مستوى ما دون الوعي أو ما قبله، أو على مستوى اللاوعي أو الوعي، أو على مستوى الوعي الذاتي أو مستوى الوعي الأعلى (sur-conscious level) (مثلما يمكن الاصطلاح على تجارب الوعي الذاتي عن التعالي).

---

(١) على سبيل المثال، ما ورد في: (Bailey, 1983; 1990b; 1990c; 2000).

التعريف **الثاني** هو «دمج النقاط المركزية» (integrating foci) ومثلما يلفت تعريف «الالتزام (أو الالتزامات)» الانتباه إلى التراتبية التامة في مستويات الوعي، كذلك يوجّه هذا الوصف الانتباه إلى الاتساع الكلي لصور السلوك الاجتماعي الممكنة. وهو يستدعي النظر في الفرد بهيئتيه الخارجية والداخلية، الأسرية والجماعة الصغيرة، الجماعة والتنظيمية، الاجتماعي والمجتمعي، الجندر والعرق، الأجناس والكونية. وهنا نجد مجدّداً أن صورته المتعددة هي أساس توقع احتمال إدماج البؤر المختلفة (أو الالتزامات) بصورة غير ملائمة (يمكن إثبات العكس في بعض الحالات): وقد تنطوي من الناحية المنطقية على عناصر متضاربة بعضها مع بعض، أو غير متماسكة وجدانياً، أو متصارعة معرفيّاً، حتى لو لم تكن في نزاع على مستوى الوعي.

التعريف المعياري **الثالث** هو «الاهتمامات المكثفة بالتأثيرات واسعة النطاق». وهو توصيف يستعين بدراسة الدين، بدلاً من السيكولوجيا العامة أو السيكولوجيا الاجتماعية أو السوسيولوجيا. وهو يؤكّد معياراً تصبح البيانات بموجبه ذات صلة، وهو الإجراء الحصري المطلوب لتحقيق التوازن في المقاربة الشمولية. وهذا ما يوضّح على سبيل المثال أنّ الالتزام الذي يوحي به حضور مباراة كرة القدم بعد ظهر يوم السبت هو أقل قيمة، بالنسبة إلى وحدات قياس دقيقة أو درجة القلق أو قوة الصداقة، من أثر هذا الحضور في بقية أيام الأسبوع؛ أو بالأثر الناتج منه فيما يقع خارج هذا النشاط الخاص، ومن ثم يقرّ هذا التعريف بأنه في حالة كون «المقدّس» أكثر من هواية (أو موضوع مفضل)، ومجرد «خرافة» فلا بدّ من أن يواجه بفعالية مع التجارب الأخرى، مع ما هو «عادي». والعكس صحيح، ما هو غير مهمّ في حدّ ذاته، ربما يصبح مهمّاً بوصفه طرف جبل الجليد لواقع مخفي أو كشفاً عنه أو تحكماً فيه.

مرادفاتٌ قريبة

تعبير «الدين المضمر» وأوصاف مرجعيته المقصودة هذه، قد تدفعنا إلى السؤال حول اختلافه عن التعبير الذي سكه تيليش «الاهتمام المطلق» (ultimate concern) (Tillich, 1965). والحقيقة أن الدين المضمر يمكن رؤيته

كتطور لهذا الأخير، ولو بصورة لاشعورية. ونقول «تطور» لأن «الاهتمام المطلق» يظهر توقعاً لاهتمام واحد (رئيس، وكامن، وواسع)، مهما تعدّدت أشكال التعبير عنه أو قلت، بينما «الدين المضمر» ينظر إليه بوصفه اسماً عاماً، يغطّي عدداً من الأديان المضمرة في أي كيان (سواء على المستوى الفردي أو الاجتماعي). وثمّة فارقٌ دقيق أيضاً؛ إذ مثلما قد تكون صفة «المطلق» مفرطة الطموح، كذلك «الاهتمام» مسحة جادة فعلية مرتبطة بحلقات نقاش الطلاب. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ معظم الحياة، في نظر معظم الناس، تميل إلى أن تكون نوعاً ما أقلّ عقلانية وجدية.

ويختلف مصطلح «الدين الخفي» (invisible religion) عند لوكمان (Luckmann, 1967) اختلافاً واضحاً عن «الدين المضمر» في اختيار عضو الإحساس (العين، بدلاً من الأذن أو الفم) كصورة مجازية دالة على التصنيف. وعلى الرغم من ذلك، فإنّ الفارق الأكثر جوهرية، هو ببساطة التسلسل الزمني لاستخدام المصطلحين. فنظرية لوكمان العميقة والشاملة تبعتها ملاحظة لأنواع مختلفة من الأحاديث غير الرسمية في الأسر الألمانية بعد مرور جيل بأكمله من تقاعده عن مهنته الرئيسة. أمّا «الدين المضمر»، فقد افتُرض أنه ظاهرة (أو تأويل) وتم اختباره إمبريقيا من البداية، وبصورة متزامنة مع تطور طرحه مفاهيمياً.

المفردة **الثالثة** القريبة للـ«دين المضمر» هي مصطلح «الدين المدني». فالقراءة المتأنّية لمقالة بيلا العظيمة والموجزة في آن (Bellah, 1967) تخلّصها من معظم الانتقادات التي واجهتها. وعلى الرغم من ذلك، فإن العنوان الذي استعاره بيلا من روسّو يبيّن حدود منشئه: فباهتمامه بداية بـ«الثيولوجيا المدنية»، نجده بالكاد يستكشف ظاهرها نفسه. وربّما كانت هذه هي الحدود الأولية لأبعاده اللفظية والصورية والمجتمعية في الأساس، التي أدت إلى ملاحظة أحد أهم المتعاونين مع بيلا (على المستويين العام والخاص) مدى «ثراء» مصطلح «الدين المضمر» (الأكثر شمولاً، كما هو مفترض).

مفرداتٌ غيرُ مرادفة

الأشخاص الذين يألفون الكتابات الكاثوليكية الرومانية، تراهم يبحثون أحياناً في العلاقة بين عبارة كارل رانر «المسيحيون المجهولون»

(anonymous Christians) (Rahner, 1972)، وعبارة «الدين المضمر». القضية هنا في بعض الأحيان متوترة، مثلما شعر رانر بالاضطرار إلى الانغماس في صورة (مسيحية) متعالية من «الاستشراق» وفي الإقرار بأن آخرين كانوا «مسيحيين» على الرغم من أنهم «لم يكونوا على علم بذلك» (على طريقة أطروحات السيد بودريار الساذجة). وعلى الرغم من ذلك، لم يكن هناك في هذه الحالة أيُّ إشارة أنّه مهما كانت أشكال الدين المضمر التي يمكن اكتشافها في أي سياق خاص، فإنها ستحمل تشابهاً ما مع صورة ما من دين («معلن») معروف حتى الآن («مسيحي» أو غير ذلك). وفي واقع الأمر، لا يتوقّف الأمر هنا على غياب الرغبة في تسمية أي شيء على أنه مسيحي: بل أيضاً في غياب الرغبة في افتراض أن «جميع الناس لديهم دين» أو أن «الدين» هو «شيء حسن» ـ أو حتى الإصرار على أن استخدام كلمة «الدين»، ينبغي أن يكون «رؤية للعالم» أو «موقف حياة» (... إلخ) يمكن الحكم عليها بأنها أقل إساءة.

من ناحية أخرى، لن يكون من المستغرب إذا كان «الدين المضمر» أو حتى «الدين العلماني» يحمل بعض التشابه (إيجاباً أو سلباً)، مع أي تقاليد قائمة في مجتمع ظل زهاء قرون خاضعاً لدين معلن. وعلى الرغم من ذلك، سواء أكان هذا التشابه تاريخياً أم تطورياً، متعلقاً بظاهرة دائمة أم ثانوية، سيكولوجياً أم روحانياً، سوسيولوجياً أم سياسياً، أخلاقياً أم ثقافياً، تظل المسألة مفتوحة للنقاش في كل حالة على حدة؛ مثلما هو الحال مع سؤال الدجاجة أم البيضة؟ وبدلاً من أن يكون الدين المضمر «مثل» دين (أي «شبه دين»، باستخدام مصطلح الستينيات)، قد يكون الأمر أن «الدين المعلن» هو الذي «مثل» الدين المضمر الذي يُعطى ولاءات حقيقية (Bailey, 1997b).

في أحيان أخرى يستفسر باحثون آخرون عن العلاقة بين «الدين الفلكلوري» و«الدين المضمر». فبفهمه على أنه الدين «الطبيعي» أو العرقي لعامة الناس حتى وقت يعود ربما إلى ألف سنة أو نحو ذلك في البلدان الإسكندنافية على سبيل المثال، يجب أن يكون هذا الفهم بالفعل العامل السببي الرئيس في معزمة كيفية حضور أشكال الدين المضمر (أو المعلن) في تلك البلدان أو بلدان مجاورة. وهو شيء أقرب، على الرغم من ذلك، إلى الدين المدني منه إلى الدين المضمر، لأنه من الضروري ولو على مستوى

منخفض من الوعي الذاتي والمبتكر، ومن الضروري أن يكون مقيداً في المقام الأول بالحياة المجتمعية بوجه عام أو على الأقل بما هو اجتماعي، حيث يغطي الدين المضمر ما هو فردي واجتماعي، بالتساوي.

في السياقات الأمريكية الشمالية، يستخدم «الدين الفلكلوري» أحياناً بأسلوب «استشراقي» بل مرتبط «بالنجاة» (أو «إحيائي»): على قدم المساواة مع الرقص الفولكلوري، والملابس الفولكلورية، والعادات الفولكلورية، إلى غير ذلك. وبينما يمكن لمثل هذه الهوايات العلمانية أن تصبح مستحوذة على الاهتمام (ومن ثم يمكن أن تصبح حالات من الدين المضمر) فمن غير المؤكّد إذا كان بالإمكان لأيّ شكل من أشكال الدين الفلكلوري، بهذا المعنى «الفولكلوري» أن يصير شاملاً (ما لم يقبل أشكال الوثنية المختلفة ويعتبرها مؤهلة لأن تدخل حيز الاهتمام والتفكير، بل تكون في بعض الحالات مؤثرة بما يكفي لتقديرها).

في الدراسات الدينية اليابانية (المكتوبة بالإنكليزية) يشير «الدين الفلكلوري» إلى مجموعة من الممارسات الدينية الفردية والأسرية (على سبيل المثال ما يتعلّق بالأقارب الراحلين)، التي تبدو كامنة في موقع ما بين الأديان «المدّعاة» أو «المنظمة» وعالم الخرافات «الخاصة» الخالد (Miyake, 1972). وهذا الاستخدام يعدّ نموذجيّاً في حياديته، وهو مفيد أيضاً في الإشارة إلى أنه بعيداً عن هذه الاهتمامات ومع هذه الممارسات وبناء على هذه الأسس، يجب بناء الأديان «المنظّمة» أو «العالمية» ما لم تكن ستصبح غير ملائمة (مجرد هوايات في حدّ ذاتها). وحتى في السياق الياباني، على الرغم من ذلك، لم يكن هذا الاستخدام لـ«دين فلكلوري» يشير إلى جوهر ما يعنيه الدين المضمر: عموماً (إن لم يكن دائماً، على مستوى خاص)، فإن الجهود والثقة الموضوعين في مثل هذه الأنشطة من الوارد أن تضعفا مقارنة بالمكاسب التي يتم السعي إليها وإدراكها والمرتبطة بالعمل. وقد يعبّر الدين المعلن في واقع الأمر عن صور أعمق من الدين المضمر؛ ولكن في هذه الحالة، وعلى الرغم من أنه صورة من صور الدين الضمني، فهو يبدو عموماً ذا أهمية ثانوية.

كان من المعتاد، في فترة السبعينيات، وسط رجال الدين الإنجيليين في

إنكلترا (وربما غيرهم)، استخدام «الدين الفلكلوري» (وتغير الوضع في نهاية القرن العشرين) ليصبح وصف «استخدام» «طقوس العبور» (rites de passage) في الكنائس (بمعنى «إساءة استخدام») عند من يتخذون موقفاً مغايراً ولو صغيراً في حياة الكنيسة، ومن ثَم كان من يستخدم هذه الطقوس، يعتبر «غير مخلص». وكانت الإشارة في هذا السياق إلى أنهم كانوا منخرطين في أفضل ممارسة أسرية (وعلى أسوأ تقدير، ممارسة خرافية) (هكذا ترد في اليابان)، والتي كانت إلى حدّ ما «زعماً» (pretence) (هكذا ترد في أمريكا الشمالية)، بغية «التوافق» (conform) (هكذا ترد في إسكندنافيا) مع تقاليد خارجية مجردة. غير أنّ دوافع مثل هذه الأحكام الفردية المسبقة (دائماً سر، حتى على ذات الفرد، لو تحلوا بالحكمة) تظهر عكس ما يسعى مفهوم الدين المضمر لتطويره؛ مثل هذا الموقف المتغطرس تجاه الآخر قد يُدرك حتى على أنه أكثر استحقاقاً للوم من تأليه الدين نفسه. والمؤكد، هنا، أن هذا هو ما يمنع الفحص أو التحقيق السليم (ويحول دون التميز الملائم).

كذلك قد يرتبط «الدين الشعبي» الذي يبدو أحياناً ذا صلة بالبلدان ذات الطقس الحار بـ«الدين المضمر». (يتحدث العلماء اليابانيون عن الدين «الفولكلوري» و«الشعبي»). وذلك حيث يكون قضاء وقت الفراغ غالباً خارج المنازل، مثلما هو الحال في كثير من مجتمعات الكاثوليك الرومان، والمسلمين، والهندوس، والبوذيين، ثم «تمتد» الأشكال الدينية لنشاط الجماعة خارج الكنائس والمساجد والمعابد (أم ينبغي القول إنها «تعود» إلى الناس، حيث يكونون ويعيشون فعلياً ويحصلون على كيانهم؟). أما في المحيطات الحضرية فتميل هذه الأنشطة إلى أن تسمى ديناً «شعبياً» وفي المناطق الريفية «فولكلورية». وفي كلتا الحالتين، وبوصفها مؤشرات على الالتزامات الدائمة، فإنها تُعدّ بوضوح مادةً قيّمة كأساس لبحث دارس الدين، سواء المضمر أو المعلن. وعلى الرغم من ذلك فهي من ثَم لا تشكّل الاهتمام الخاص بالدين المضمر: ذلك المفهوم مقصود به التركيز (من دون استبعاد التزامات أخرى) على تلك الالتزامات العادية والمستمرة التي لا تزال معرضة لخطر الإهمال؛ وهو السبب في إطلاق مصطلح «دين علماني» عليها في الأساس.

ربما يكون أوضح نقد يمكن تقديمه لمفهوم الدين المضمر هو النقد العملي. فإذا كانت دراسته تتطلب دراسة ما الذي يجب «أن يتفق» شخص أو جماعة على الالتزام به، في وقت محدد، وكيف يمكن لأمين مكتبة أو بائع كتب (أو مهندس لدورة دراسية ما) أن يعرف مواد الدراسة التي يفترض أن يوفرها، أو كيف ينبغي تصنيفها ووضعها على رف معين وتبويبها؟

قد يكون السؤال واقعياً، لكنه ليس بفريد ولا تعجيزي. وفيما يتعلق بـ«الدين المضمر» فإنه ليس المفهوم الوحيد الذي يتقلب تطبيقه الدقيق من جماعة إلى أخرى، أو من جيل إلى آخر، أو حتى من وقت إلى آخر في حياة الفرد الواحد. وإذا كان لنا أن نحرم أنفسنا من فوائد الإدراك المتأخر، وأن ننسى كيف نعدل سريعاً رؤانا العالمية وتوقعاتنا، فإننا سنجد أنفسنا (لنقل ١٩٥٠) في ارتباك بفعل الإشارة (إذا صادفتنا في طريقتنا) إلى أن الدبلوماسية الدولية من شأنها أن تنطوي على لعبة الكريكيت (أو البنغ بونغ) وإلى أن السياسة على جميع المستويات ستكون منطوية على رعاية الأطفال، وإلى أن الطبابة ستتضمن جراحة تجميلية، وإلى أن المعارض الفنية التي ينبغي أن تعرض علبة حساء أو سرير غير مرتب. ومسألة وقوع مثل هذه التحوّلات غير المتوقّعة، والتعامل معها تعاملاً جاداً، هو تقدير لقدرة العلوم الإنسانية على تتبع الأمر حيث «تفسد الروح [الإنسانية]». وواقع الأمر سيكون من المفارقة الساخرة لو كان المتخلفون الوحيدون في هذا الصدد هم في علوم الدين، زاعمين معرفتهم مسبقاً بالموضوع الذي يدرسونه (هكذا وردت في مرجع Bianchi, 1975).

لحسن الحظ، أن المشكلة لا تستعصي على الحلّ، عملياً، وذلك بمجرد تعديل تفكيرنا نفسه. فمع نشر بنود حول عقوبات رياضية، ومع رعاية الأطفال في العمل (متضمناً ذلك مجلس العموم) وحساب تكلفتها في موازنات الحدود الوطنية والتجارية، ومع مناقشة «الحق» في زرع صدر تجميلي أو علاج التدخين، ومع اتساع معنى «الفن» (أو استعادته) إلى «الكيفية» التي يمكن بها تحقيق أي نوع من البراعة عن طريق أي نوع من الحرفية الماهرة، كذلك يتسع نطاق التطبيقات ـ ومن ثم يصبح الخيط

المشترك أكثر وضوحاً. وبالطريقة نفسها، فإن إضافة مزيد من اللغات و/أو «لغة الأطفال» إلى دراسات اللغة ستقتضي دراسة إضافية للمواد وتصويب عقلي معين، وهو ما يمكن على الرغم من ذلك أن يثري ويوضّح فهم اللغة واللسانيات.

غير أن أكثر الانتقادات شيوعاً (إن لم تكن هذه الكلمة مبالغاً فيها) لمفهوم «الدين المضمر» لا يعد نقداً عملياً شاملاً كما ينبغي، بل تراه بالأحرى، يتخذ شكل الشكوى (أيّاً كان أصله السيكولوجي)، وهو ما يعدّ نقداً من دون أساس منطقي أو إمبريقي. ولأن المفهوم يفترض ذلك، قبل الدراسة الإمبريقية، فإنه من غير الممكن تحديد الشكل الذي قد يتخذه الدين المضمر عند أي فرد أو جماعة. ومثلما رأى الأنثروبولوجيون منذ وقت بعيد، يبدو أنّ أيّ شيء يمكن أن يكون (أو يكتشف) أنه ديني أو مقدّس، في سياق أو آخر. ولكن من المحتمل أنّ هذا «القانون» الأنثروبولوجي لم يؤثر في بعض من المنخرطين في علوم اجتماعية أخرى؛ لأن الردّ السريع يأتي بالسلب أحياناً، و«لكن لو كان كل شيء دينياً، لن يكون للكلمة معنى». ويبدو أنّ هذا «الردّ السريع» هو الوصف الملائم لاستجابة أو «ردّ» على ما لم يُذكر أو يُقترح. وواقع الأمر، أن افتراض أن «أي شيء قد [يتم العثور عليه في مسار البحث والتحقيق] يكون دينياً» ويبعد كثيراً عن أي زعم من هذا النوع [الهرائي] مثل أن نقول «إنّ كل شيء في الحياة ديني»، كذلك الدعوة إلى التفحّص الذاتي من طرف أي أحد يتعرّض لإغواء مثل هذا التشوّش. وهذا ما قد يكون مضاهياً لأن نقول إنّ أي شيء هو علماني (أو سيصير علمانيّاً، أو ينبغي أن يكون كذلك).

الحدود

إن تقديم التعريفات الثلاثة، وعدم القدرة على اختيار أحدها على حساب التعريفين الآخرين، كان ينظر إليه في البداية بوصفه قيداً مفروضاً على قابليتهم جميعاً للاستمرار والتطوّر. ومن ثَم، كان هذا في حكم تأكيد أن كلّاً منها وجميعها يشير إلى ظاهرة حقيقية؛ ربما تكون البنى المجرّدة فقط هي القادرة على تقديم تعريف عملي ودقيق، هذا ببساطة كل شيء. وأينما كان الإنسان فعلياً أو بشكل خاص هو الموضوع محل النظر، وجب البحث

عن «توصيفات» و«مؤشرات» أكثر ملاءمة. ففي الوقت الذي قد تكون هناك توصيفات أخرى مقترحة (على سبيل المثال «الأعماق الإنسانية»)، فإن التعريفات الثلاثة كافية للتأكيد، وإظهار التداخل، وتوفير نقطة تقاطع.

وعلى الرغم من ذلك، حتى تعدد التوصيفات لمعنى المصطلح لا يمكنها مجتمعة أن تنقذ الصياغة المفاهيمية الأصلية من القيود المتأصلة في محاولة اللغة التعبير عن الحدس الإنساني. فكلتا الكلمتين المتضمنتين في عبارة «الدين المضمر» تعاني عدم الدقة، إلى حدّ التناقض المحتمل.

فأيّ قراءة موضوعية لكلمة «مضمر» سوف تشير إلى أنّ دراسة «الدين المضمر» تتعلق بسلوك غير لفظي فقط. وفي الحقيقة إنها تعني تبليغ (وعادة تنجح في تبليغ) أن خصائصها الدينية هي المضمرة، بدلاً من السلوك نفسه (الذي قد يكون شديد الوضوح). ولكن هذا يترك مشكلة العلماني الواضح (على سبيل المثال) الذي ـ بعيداً عن كونه غير واع بالتشابه في موقفه العاطفي مقابل الدين ـ فإنه يتمنّى على الرغم من ذلك أن ينفي أن علمانيته في الواقع هي نفسها نوع من الدين، وقد يستاء من التسمية. وثمة رد ثلاثي على هذا.

أولاً، قد نعثر بنجاح على مصطلح أكثر قبولاً، مثل فلسفة أو رؤية عالمية أو نسق قيم أو تقليد أو حتى مجتمع عقائدي. **ثانياً**، قد يظل دارس الدين المضمر راغباً في الاحتفاظ بمفهومه الأصلي في تفكيره الخاص، على أساس أنه يثير تنوّعاً أكبر من الأسئلة، التي تعمل مجتمعة لتحقيق فهم شمولي معمق للآخر. **ثالثاً**، قد يصرّ المراقب على أنه لديه (أو أنها لديها) الحق في وجود تفسير خاص به مثلما هو حال الفاعلين الذين لديهم أيضاً الحق في أن يكون لهم تفسيرهم الخاص، وهو ما يجعل الجدال الذي يستدعيه مثل هذا التنوّع محل ترحيب. وبالطريقة نفسها، فقد تعلم أنصار التقاليد المعترف بها الترحيب بالرؤى النافذة (لنقل) في مجالس الكنيسة الأولى التي قدّمها المؤرّخون العلمانيون، والاقتصاديون، وعلماء النفس. وإذا كان للمقاربات «العلمانية» للشؤون الدينية أن تكون مثمرة، كذلك قد تكون المقاربات «الدينية» للحياة العلمانية. فكلّ منهما يمكن أن يحقّق مكسباً في فهم ذاته عبر تطبيق مفاهيم منبثقة من مجالات أخرى.

وإذا لم تكن مفردة «مضمر» بمجملها صفة واضحة، فإن مفردة «دين» من المتوقّع أن تكون اسماً مزعجاً. وقد أصبح من المتفق عليه عموماً أن «الدين» هو أحد مفاهيم «التشابهات العائلية» عند فيتغنشتاين، الذي يذكرنا بتعليقات أوغسطين على الزمن؛ إذ على الرغم من أننا لا يمكننا البتّ فيما يعنيه تحديداً، فإننا نفهم تقريباً ما يعنيه الآخرون ومن ثَم يقتضي الأمر اختراعه إذا كنا لا نملكه (مثلما تبدو الخبرة الأفريقية والهندية، والصين حالياً، بل وربما المسلمون). والمؤكد أن غياب الإجماع، أو الدقة، لا يمنع استخدامه الرسمي وغير الرسمي من كيانات ولنقل مثل أقسام الدراسات الدينية.

قد يتم اقتراح، على الرغم من ذلك، أن مفهوم الدين المضمر يمنح دقة لمعنى «الدين» ومن ثَم يضفي تماسكاً على «الدراسات الدينية» التي تتماشى على نحو متزامن مع كل من الأصل التاريخي للدين والاستخدام الشعبي له. لأن اشتقاق الفلاسفة للدين من اللاتينية الكلاسيكية كان أقرب إلى أبناء العم الذين عثروا على أسلافهم في روما القديمة. وهذا ما مهد الطريق لاتفاقية بين «كهنوت مذاهب [هكذا وردت في المرجع]» علماني، واحتكار كنسي متباه للأسرار الكنسية وما يتعلق بها أو بالمقدّس، كما لو أن العبادة ينقصها تشعّبات أوسع، وكأن رموزها لم تكن، بحكم طبيعتها، مقدسة وعادية في الوقت نفسه (ومن هذا المنظور نفهم جزءاً كبيراً من قوتها). وذلك لأنه على الأقل كلما ارتبط الأمر باللغة الإنكليزية البريطانية، فإن الأصل التاريخي لكلمة religio (الدين) لا بد من أن يكون رهبانياً ـ تماماً مثل المعنى العادي الحالي لما هو «ديني» (باستخدام المصطلحات الرهبانية) وهو عادي (ولو كان طوعيّاً)، واعتيادي (ولو كان قصدياً)، وظاهري (وممارس). وذلك لأن سلوكيات مثل «قرأت الصحف، [أو «نظّفتُ حذائي»...إلخ] من الناحية الدينية» هي المعنى الشعبي، والمطابق من الناحية الظواهرية للاستخدام الكنسي (القروسطي) الذي هو أيضاً بالطبع ما زال قائماً.

إذاً، وصف كنائس الأبرشية أو الملل الرعوية، وارتياد الكنيسة أو الصلاة، بأنه شيء «ديني» هو في حدّ ذاته وصف مجازي نوعاً ما. فمعناه الأصلي (والمستمر) هو «رهباني» ومع التوسع وعلى المستوى العام فقط هو كنسي (تماماً مثلما توسيع كلمة «التصنيع» و«الصناعة اليدوية»، في البداية

لتشمل «التصنيع الآلي» ويوحى به بعد ذلك فعليّاً)، (بعضنا اليوم يعرف بـ«رجال دين علمانيين» لأننا نعيش وفقاً لقواعد العالم طويل المدى، مثلما هو الحال في «التيارات العلمانية» عند الاقتصاديين، وليس وفقاً لقواعد القديس بنيديكت (Rule of St. Benedict)، على سبيل المثال). ومن ثَم، فليس الرهبان هم «مرتادي الكنيسة من المقام الرفيع»؛ بل مرتادو الكنيسة هم «رهبان صغار». ذلك أنّ «الدين المضمر» هو من ناحية، امتداد أوسع لمعنى «الدين» نفسه؛ وفي الوقت نفسه، ومن ناحية أخرى، وفيما يثير الفضول، يعيد الدين إلى معناه الأصلي ـ ويضفي «الحسّ العام» عليه مع استخدام المصطلح على المستوى الشعبي.

ومن ثَم، يقدم مفهوم الدين المضمر، بأخذنا الالتزام بوصفه اهتمامه الجوهري، معياراً **أولاً** لقياس درجات التدين؛ **ثانياً**، لجعل دراسة الدين نموذجاً أولياً للتفكير المتعمّق تحديداً حول الصفة الإنسانية الخاصة للقصدية؛ **ثالثاً** يترك الانقسامات المسامية معلقة، وكذلك الانقسامات المتغيرة، والمثيرة للتنازع و«العشوائية» في نهاية المطاف (أي ما لا يمكن التنبؤ به ممن هو في الخارج، لكنه طبيعي لمن هم في الداخل) بين القطبين التوأم للمقدس والمدنّس من ناحية (بتسمية صحيحة: أي البغيض)، ومن ناحية أخرى، العادي الذي يقع بين الاثنين. وهذا ما يتطلّب بطبيعة الحال استخدام الذاتية، ولكن كل صفة إنسانية مطلوبة في توسيع فهمنا للإنسان: وبمجرّد وضوحها، تصبح على الأقل متاحة للجدال.

دراسة الدين المضمر

على الرغم من العثور على عبارة «الدين المضمر» في إصدار قديم (Hoult, 1958)، فإن استخدامها المستدام ودراستها الممنهجة لم تبدأ إلا في عام ١٩٦٨. وعند توصّلي، في أثناء تجربتي الأولى المعاشة في محفل عادي من محافل العبادة، إلى خلاصة أنّ بعض الناس على الأقل، كان دينهم (المعلن) عاملاً سببيّاً في حياتهم وليس ظاهرياً، وظننت أنه لا يمكن لحياة بعض الناس العلمانية أن تفهم، من دون وضع وجود ظاهرة ما مماثلة؛ وقد دعاني أف. بي فيلبورن (F. B. Welbourn) المتخصّص في الدراسات

الأفريقية[٢] لاختبار فرضيتي. وهذا ما أدّى إلى ثلاث محاولات: مئات من المقابلات، مع مثيرات مفتوحة تبدأ بـ: «ما الذي تستمتع به أكثر في حياتك؟»، وتخلص إلى: «من أنت؟»؛ مئة جلسة كل جلسة أربع ساعات أعمل مثل ساقٍ في بار؛ وست وثلاثون سنة «مشاركة واعية» في حياة مجتمع محلي[٣].

حدثت الخطوة الأولى في الانتشار الأوسع للمصطلح عام ١٩٧٨، واتخذت في البداية شكل سلسلة من المؤتمرات الأكاديمية السنوية الداخلية التي تدور حول هذا الشأن (التي أفادت، على الرغم من ذلك، من إسهامات تمّت على أساس تجربة عملية وأكاديمية أيضاً). وفي عام ١٩٨٣، أنشأت التجمّعات الأكاديمية (التي أصبحت معروفة بمؤتمرات دنتون[٤] (Denton Conferences) دورات دراسية قصيرة للتربويين في المجال الديني، وأيام دراسية لأبناء الكنيسة. وقد قدمت أوراق أيضاً في سياقات أكاديمية[٥]، وفي بعض جماعات التربية الدينية والكنائس، وبعض البنود التي ألفتها ونشرتها[٦]. وعدد من الأعمال ذات الصلة التي نشرها أيضاً علماء، من بينهم بطبيعة الحال غير المرتبطين بـ«الشبكة المتطورة لدراسة الدين المضمر» (NSIR).

---

(٢) يعدّ بعد نظر فيلبورن مضرباً للمثل، انظر بالأخصّ: (Welbourn, 1960; 1969).

(٣) للاطلاع على تقارير الدراسات الثلاث، انظر: (Bailey, 1976) التي تشكّلت على أساس دراسته (1997a)، وأعمال أخرى في (1998)، و(2000a).

(٤) أوراق بحثية «فردية» عرضت في هذه الاجتماعات ونشرت في صحف وأعمال كثيرة. ولكن مجموعة من ثماني أوراق حرّرت وترجمت إلى الفرنسية (Bailey and Menard, 1996). ثم نشرت مجموعة أخرى من عشرين ورقة في (Bailey, 2002b). ثم تم توفير الأوراق الأخرى بشكل منتظم على مستوى أعمّ عبر صحيفة مركز دراسات الدين المضمر والروحانية المعاصرة التي تحمل اسم **الدين المضمر** *Implicit Religion: Journal of the Centre for the Study of Implicit Religion and Contemporary Spirituality* (London: Equinox, 1997-)، وموقعها الإلكتروني: < http://www.equinoxpub.com >.

(٥) تشمل IAHR، و AAR، و SSSR، وSISR والمؤتمر العالمي للسوسيولوجيا World Congress of Sociology، ودورات من محاضرات في جماعات ميدلسكس (Middlesex)، وبريستول (Bristol)، وكاليفورنيا (سانتا باربارا)، فضلاً عن محاضرات فردية في جامعات في إنكلترا، وويلز، واسكتلندا، والسويد، وكندا، والولايات المتحدة، ونيوزيلاندة، وهونغ كونغ.

(٦) من أبرز هذه المقالات ما نشر في **جريدة الدين**: **الدين والأديان** *Religion Journal of Religion and Religions*, 1983؛ وكذلك في **فوكس/ البؤرة**: *Focus: Quarterly Journal of the North Central Sociological Association*, 1990b, ودورية **البوصلة الاجتماعية** *Social Compass* (1990a)، وفي **الإيمان الحديث** *Modern Believing, 1997,* وفي *Ultimate Reality & Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*, 2000.

وبدأت دفعة ثانية من الأنشطة في عام ١٩٨٣ عندما قدمت كلية ترينيتي [اللاهوتية] في بريستول دبلوماً في الدين المضمر، وبرنامج لنيل درجة الدكتوراه صدّق عليه رسميا آنذاك مجلس المنح الأكاديمية الوطنية (Council for National Academic Awards (CNAA)). ومن ثَم دعت جامعة ميدلسكس في عام ١٩٩٧، بناء على اقتراح نينيان سمارت (Ninian Smart) مركز دراسة الدين المضمر والروحانية المعاصرة (CSIRCS)، الذي تطور بجوار الشبكة، إلى مجمعها وايت هارت لاين (White Hart Lane)، وأسست برنامجاً بحثياً. وعلى الرغم من ذلك، ومع الاختتام الافتراضي للدراسات الدينية هناك، وتقليص حجم الدراسات الاجتماعية المتزامن (التي كان من الممكن تزويدها بمحل بديل) أصبحت المواقع الأخرى لدراسة الدين المضمر وارثة لموقع ميدلسكس وليسوا رفقاء.

وقد شملت تلك المراكز مركز الدراسات الدينية واللاهوتية المتقدمة (CARTS) في كلية اللاهوت (Faculty of Divinity) في كامبريدج (مع تخصيص منصب كبير)؛ ومناصب قصيرة المدى في كلية الصعود (College of the Ascension، (وهي الآن مؤسسة كوين (The Queen's Foundation)) في برمنغهام، وجامعة ويلز في بانغور، وجامعة لايدن في هولندا، حيث تأسّس منصب رئيس قسم الدين غير المؤسسي في عام ٢٠٠٦. ووقت كتابة هذه المقالة (٢٠٠٧)، بدت تطورات مرتبطة أكثر تركيزاً ـ ولا سيما في جامعة ستافوردشاير (Staffordshire University)، وجامعة ليدز متروبوليتان، وكلية ريبون (Ripon) [اللاهوتية]، وكادسدون (Cuddesdon) (أكسفورد)، والكلية اللاهوتية المتحدة في بانغالور (United Theological College in Bangalore)، وفي جامعة كيبك مونتريال (University of Quebec at Montreal (UQàM) ـ على الثقافة المعاصرة والحياة العامة، ودراسات الإدارة ووقت الفراغ، والصحة والشيخوخة، والتطبيق الاحترافي واللاهوت العملي.

ويبدو أن التيارين (المؤتمرات والإصدارات، والبحث والتدريس) يتداخلان، لكنهما في أوضح الحالات يجتمعان في النشر منذ عام ١٩٩٨ عبر الجريدة المرجعية المسماة ببساطة **الدين المضمر** *Implicit Religion*، التي يصوّر محتواها، وتعظم سياساتها التحريرية، الاهتمامات والمقاربة المتضمّنة

في دراسة الدين المضمر[٧]. وعلى الرغم من اهتمامها الخاص بالحياة العلمانية، فهي تعدّ إلى حدّ كبير مقاربة أو تأويلاً في صورة حقل للدراسة، ومن ثم فهي ترحّب أيضاً بدراسات الدين المعلن إذا أظهرت التزامات (سواء بوعي ومن دون، وأيّاً كان وصفها أو تصنيفها). وعن أجندتها (غير الخفية) فهي فهم أعمق للأشخاص بوصفهم كائنات مخلوقة لهدف؛ وافتراضها (المعلن بالمثل) هو أن المصنفات المنتجة في إطار الدراسات الدينية قد تساعد على عملية الفهم المتطوّر لمثل هذا السلوك، متضمّناً ذلك السلوك «العلماني».

السياق

ربما تكون الحداثة قد أسّست لحقيقة متحرّرة في صيغ عامة. وعلى الرغم من ذلك قد تتطابق «الحداثة المتأخرة» مع التقاليد الدينية في إيجاد خصوصية للزمن وفي وضع مؤهل لقيمة الرؤى العميقة والاقتراحات بدلاً من أن تكون مانعاً لها؛ لذا فإن الأصل الخاص لمفهوم الدين المضمر قد يكون معترفاً به: فقد كان **أولاً** ردّ فعل على رؤية مفادها أن الدين (ما ينظر إليه بوصفه ديناً) هو ظاهرة عارضة، ردّ فعل ظهر من مراقبة الحياة المعروفة وتقديرها على الأقل عند بعض الأفراد في محفل فعلي للعبادة. ثم **ثانياً**، كان الامتداد لهذه الخلاصة القائمة على التجربة الإمبريقية، لمن يكتفون

---

(٧) من بين الاعتبارات النظرية للمفهوم جاءت هذه المراجع: (Smart, 1998; Pye and Roberts, 1999; Swatos, 1999; Homan, 2000; Dupré, 2001, Hamilton, 2001; Menard, 2001; Swatos, 2001; Thomas, 2001; Austin, 2002; Hills and Argyle, 2002; Dupré 2003; Gollnick, 2003; Grainger; 2004; Hay, 2003; Schnell, 2003; Borg, 2004; Hunter, 2004; Menard, 2004; Stahl and Stenmark, 2004; Dupré, 2005, Lord, 2006; Dupré, 2007; Lewis, 2007, and Sundback, 2007).

ومن بين التطبيقات الإمبريقية للمفهوم: (French, 1998; Bellamy [et al.], 1999; Nathanson, 1999; Papadopoulos, 1999; Portman, 1999; Badertscher, 2000; Brown, 2000; Grimshaw, 2000; Schmied, 2000; Schnell, 2000; Ustorf, 2000; Campbell, 2001; Lowe, 2001; Allcock, 2004; Amoah, 2004; Francis and Robbins, 2004; Davie, 2004; Gelder, 2004; Gollnick, 2004; Heddendorf, 2004; Johnson, 2004; Lamb, 2004; Smith, 2004; Brierley, 2005; Gauthier, 2005; Gollnick, 2005; Grainger, 2005; Jenkins, 2005; Menard, 2005; Moss 2005; Sharpe, 2005; Solyom, 2005; Tyers, 2005; Borgman [et al.], 2006; Connor, 2006; Francis [et al.], 2006; Hanson, 2006; Kelso 2006; Nolan 2006; Pärna 2006; Swatos, 2006; Campana, 2007; Hanson, 2007; Johnson, 2007; Macdonald, 2007; Wender, 2007; Bullivant, 2008).

بدور صغير أو لا يشاركون مطلقاً في هذه الأنشطة (وفي بعض الحالات أكدوا انفكاكهم عنها): وقد كان لديهم أيضاً ما يخصّهم من عقائد وقيم وممارسات والتزامات ـ وبمجمل القول، دينهم الخاص، وإن كان علمانياً.

إن الإحساس أو الفرضية، الحدس أو البصيرة في حقيقة الأمر كان نتاجاً لفترته التاريخية (أواخر الستينيات) ومكانه (العالم «الغربي»). (فما عساه يكون أي شيء آخر؟) خلال أربعين سنة، تغير العصر، حتى في «الغرب» المتحرك ـ ببطء (نسبياً). على سبيل المثال، خلال الستينيات توقّفت «الرعوية» عن كونها كلمة كنسيّة حصرياً، وتمّ تبنّيها في التعليم؛ ولكن اقتراح أن الشأن «الروحاني» يمكن أن يضاف إلى أهداف الزمالة التربوية الجديدة (New Education Fellowship) في لقائها السنوي العام في عام ١٩٦٦، أدت بالأعضاء من الرجال في العقد الثالث والرابع من عمرهم إلى التهديد باستقالتهم («سترغب في إضافة صفة «ديني» لاحقاً»). ثم في الانتخابات العامة لسنة ١٩٧٤، أعلن حزب العمال عن نفسه بوصفه «حزباً ذا روح» وعلى مدار السبعينيات أصبح «بيان الرسالة» صارماً لكل أنواع المنظمات، وفي نهاية العقد بدأ ناشران مختلفان في إصدار سلسلة من «الكلاسيكيات» في الروحانية، متضمّنة أعمال لهنود أمريكا الشمالية والروحانية العلمانية.

تغيّر المد، فبحلول التسعينيات في إنكلترا كان لزاماً حتّى على الكنائس المحلية (مفارقة المفارقات؟) أن يكون لديها بيان رسالة مرفقاً بتقاريرها وحساباتها السنوية؛ وانتشرت دورات دراسية في المسيحية وأشكال أخرى من الروحانية في الجامعات. وواقع الأمر، أنّ الروحانية أصبحت مصطلحاً ذائع الصيت إلى درجة أنه بحسب أحد الاستطلاعات، كان هناك ٣٠٠ من إجمالي ٥٠٠ دورة دراسية في الإدارة متوفّرة في المملكة المتحدة وتتضمّن أيضاً مادة «الروحانية». وبالمثل فإن الهدف «الروحاني» للتعليم في قانون ١٩٤٤ الذي (بمجرد حتّى ملاحظته) رفض عموماً في الستينيات بوصفه يخلو من أي معنى، صدرت أوامر بصدد تطويره وتقديمه. والمفارقة (أو ربما من المنطقي) أن رئيس إحدى الحكومات هو من قال عفوياً واشتهر بمقولته: «إنه لا يوجد شيء مثل المجتمع» (ومن ثم الروحانية؟)[8]، وهو ما كان في حكم

(٨) للاطلاع على هذه الرؤية المضادة انظر بالأخص: (Durkheim, 1961 [1915]; Taylor, 1973).

أن التطور الروحاني لا بد من أن يقاس. كذلك كان ثمّة ميل إلى أن يكون المتدين هو من ينكر إمكانية هذا، على الرغم من وجود تقاليد للتوجه الروحاني ومعايير لقياسه تعود، في حالة المسيحية، إلى الرسائل (Epistles) (مثل رسالة يعقوب الأصحاح ٢، الآيات ١٤ ـ ٢٦) والأناجيل (مثل متى، الأصحاح ٧، الآيات ١٥ ـ ٢٣ والأصحاح ٢٥: الآيات ٣١ ـ ٤٥) في حد ذاتها.

تتداخل هذه الروحانية مع «الدين المضمر» من دون أن تكون مطابقة له. وأيّاً كان فهم الكلمة (وبحكم طبيعتها، على الرغم من احتمال عدم قابليتها للتعريف، فإنها تنطوي على علامات وأدلة ونتائج، وكذلك جذور وأسباب وتأثيرات)، وقد يتفق عموماً على أنها، أي الروحانية، تشير **أولاً** إلى «الكيف» فيما يتعلق بالسلوك الإنساني، **وثانياً** إلى صور محددة من السلوك يقصد بها المساعدة في تطوير مثل هذه الأبعاد النوعية. كما يمكن لصفتها الكمية العليا أو الدنيا أن تؤدي إلى نوع من الخلط بينها وبين ما هو عاطفي، تماماً مثلما تم الاعتياد على رفضها كونها «غير واقعية» لأنها كانت ذاتية. وهنا، وعلى الرغم من ذلك، إن المفكّرين غالباً ما يقرّون بحكمة العامة من الناس (خاصة النساء والشيوخ) ممّن لم يتوقّفوا يوماً عن القدرة على «اكتشاف» «النظرة في العين»، وغيرها من لغة الجسد عند الأفراد، أو «موقف» الجماعات، و«أجواء» الأماكن.

ومع ذلك، فإن مفهوم «الدين المضمر» يدعونا إلى مقارنة أوسع من مفهوم «الروحانية». فهو لا محالة يثير مباشرة أسئلة مرتبطة بأوجه التضامن الجماعي، والمؤسسات التنظيمية، والسلوكيات الطقوسية، والعلاقات الداخلية الموجودة في الكيان نفسه، والأساطير الكونية، والأنطولوجيات المفترضة، ونقاط التركيز المقدسة، والرواد البطوليين، والشخصيات الشيطانية، والنصوص الكنسية، والمعتقدات، والمعايير.. إلخ، والتي قد لا توحي «الروحانية» بها؛ لذا، فمثلما قادت نقاشات «الثقافة» إلى طريق الاعتراف بالروحاني، كذلك الاهتمام بالروحانية يفتح الباب أمام الدين المضمر، التي تشكّل جزءاً منه (بما أن الروحانية جزء من أي سلوك إنساني) ولكن مجرد جزء[٩] فقط.

---

(٩) فيما يتعلّق بهذا التصنيف للسياق التاريخي والببليوغرافي، والوعي الإنساني، والتجربة =

إن فتح الطريق أمام الاهتمام بالدين المضمر في الغرب هو بلا شكّ تجربة لما يجب أن يحدث في أماكن أخرى، بل ربما في كل مكان. فأعضاء التجمّع المرتبط بديانات مختلفة (inter-faith) الأكاديمي في جنوب الهند في عام ٢٠٠٥ لا يمكنهم الاجتماع في أي وقت إلا بصعوبة في فراغ «علماني» في الحياة الهندية (هندوسي أو مسلم)، وهو ما قد يتاح لدراسة «دينهم المضمر». وعلى الرغم من أن اللقاء كان في بنغالور، وحتى عندما اتسعت جميع صيغ اللغة السنسكريتية لاستخدامها في مجال تكنولوجيا المعلومات، وصارت محل قبول، فإن نمط حياة متماسك تماماً من جميع النواحي، هناك كما في أي مكان آخر لا يزال يبدو أقرب لكونه «إنجازاً هناك رغبة صادقة في تحقيقه» من كونه واقعاً إمبريقياً حالياً.

وانتشار العناوين الدينية الحصرية على نحو متبادل (بدلاً من التصنيفات الدينية) بحيث يفترض أن يكون الناس إما هندوساً أو مسلمين (. . .إلخ)، قد لازمه للأسف عولمة للافتراضات الخاصة بـ«الإيمان بالآخرة مع مبالغة بما سيحصلون عليه من جزاء مقارنة بما فعلوه في الدنيا»، ومثل هذا لم يقره على سبيل المثال القديس بول (St. Paul) بالتأكيد: أقرّ بوجود صراع ديانات في داخله طوال الحياة. وكي نمتلك هوية واحدة، وتكون متكاملة من جميع الأوجه، لا بد من أن تكون متميزة بتفرّد.

في المستقبل

يعمل «الاختيار» في مقام الهدف السياسي، وتتم «برمجته» في صورة مجاز إنساني، بسبب الوعي المتزايد (وربما الخبرة) بوجود درجة ثابتة أو متزايدة على نحو ثابت من الحرية، وذلك فيما يسمّى أحياناً «المشروع» الإنساني. ولكن، أن تختار يعني أن تلتزم، ومن ثَم أن تظهر الالتزام. فالاختيار يقتضي وجود معايير (حتى لو التزام بالعمل عن هوى). والدين المضمر، بوصفه فرضية أو مشروع دراسة، يشير إلى أننا بصدد تطبيقها على هذه التجربة متزايدة الانتشار، من دون أن يتلخّص ذلك في كل ما يمكننا استخلاصه فقط من العلوم الإنسانية (العلمانية)، بل أيضاً ما يمكننا كسبه من

= الدينية، في تحوّلها بين المقدس والإلهي والإنساني، تم تطويره أكثر في (Bailey, 2002a).

العلوم الدينية (متضمّناً ذلك الحكمة التجريبية للتقاليد الدينية نفسها)، للمساعدة على فهمنا لهذه الظاهرة التي هي أكثر الظواهر المرتبطة بالإنسانية.

ولا نحتاج إلى جهد في إبراز القيمة العملية لمثل هذه الدراسات أو مصلحتها الخالصة: فأحداث الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ومسلسلات الشؤون الأسرية، كافية كدليل. وهذا ما قد يضع دراسة المتدينين والدين، في طليعة تقدير ما نقصده بالإنسانية (ومن ثَم ما هو أدنى من الإنساني وغير إنساني). ولكن هذا كي يعمل الآخرون ما يريدون به: الهدف من دراسة الدين المضمر هو فهم الإنسان «المتدين» أو «العلماني» على أساس إمبريقي.

المراجع

Allcock, John B. (2004). "Infinite Justice: Implicitly Religious Responses to the International Criminal Tribunal for the Former Yugoslavia." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 1, pp. 76-93.

Amoah, Michael (2004). "Christian Musical Worship and Hostility to the Body: The Medieval Influence versus the Pentecostal Revolution." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 7, pp. 59-75.

Austin, Michael (2002). "Derrida's Kind of Salvation." *Implicit Religion*: vol. 5, no. 1, pp. 49-59.

Badertscher, John (2000). "Northern Lights: Canadian Studies in Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 3, no. 1, pp. 15-29.

Bailey, Edward I. (1976). "Emergent Mandalas: An Enquiry into the Implicit Religion of Contemporary Society." (Ph.D. Thesis, accessible from the author, or from Bristol University Library, where it is catalogued as The Religion of a Secular Society).

________ (1983). "The Implicit Religion of Contemporary Society: An Orientation and Plea for its Study." *Religion: Journal of Religion and Religions*: vol. 8, pp. 69-83.

________ (1990a). "Implicit Religion: A Bibliographical Introduction." *Social Compass*: vol. 37, pp. 483-498.

________ (1990b). "The Implicit Religion Concept as a Tool for Ministry." *Focus: Quarterly Journal of the North Central Sociological Association*: vol. 23, pp. 203-217.

________ (1990c). "The Implicit Religion of Contemporary Society: Some Studies and Reflections." *Social Compass*: vol. 37, pp. 499-509.

________ (1997a). *Implicit Religion in Contemporary Society*. Den Haag: Kok Pharos; repr. Leuven: Peeters, 2002, 2006.

_______ (1997b). "Religion and Implicit Religion: Which is the Analogy?" *Modern Believing*: n.s., pp. 30-6.

_______ (1998). *Implicit Religion: An Introduction*. London: Middlesex University Press. Trans. with Introduction by Guy Menard as *La religion implicite: Une introduction*. Montreal: Liber, 2006.

_______ (2000). "The Sacred, the Holy and the Human, as Tripartite Symbols of Ultimate Reality and Meaning." *Ultimate Reality and Meaning: Interdisciplinary Studies in the Philosophy of Understanding*: vol. 23, pp. 277-284.

_______ (2002a). *The Secular Faith Controversy: Religion in Three Dimensions*. London: Continuum.

_______ (ed.) (2002b). *The Secular Quest for Meaning in Life: Denton Papers in Implicit Religion*. Lampeter: Edwin Mellen.

_______ and Guy Menard (eds.) (1996). "Religion Implicite" *Religiologiques: sciences humaines et religion*: vol. 14, pp. 5-168, 199-211.

Bellah, Robert N. (1967). "Civil Religion in America." *Daedalus*: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*: vol. 96, no. 4, pp. 1-21.

Bellamy, John, Alan Black, and Philip Hughes (1999). "Responses among Australians to the Death and Funeral of Princess Diana: The Spiritual Dimension." *Implicit Religion*: vol. 2, no. 2, pp. 89-100.

Bianchi, Ugo (1975). *The History of Religion*. Leiden: Brill.

Borg, Meerten B. ter (2004). "Some Ideas on Wild Religion." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 2, pp. 108-119.

Borgman, Erik, Hans van Drongelen, and Ton Meijknecht (2006). "Pastoral Work: Search for a Common Language." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 1, pp. 90-104.

Brierley, Peter (2005). "Implicit Religion: 72% Christian, 8% Attendance." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 2, pp. 178-194.

Brown, E. (2000). "How Long Is the Future?: Working with Life-Limited and Life-Threatened Children." *Implicit Religion*: vol. 3, no. 1, pp. 5-13.

Bullivant, Stephen (2008). "Introducing Irreligious Experiences." *Implicit Religion*: vol. 11, no. 1, April.

Campana, Daniel (2007). "Civil Religion at the Hearth: Current Trends in American Civil Religion from the Perspective of Domtestic Arrangement." *Implicit Religion*: vol. 10, no. 2, pp. 146-160.

Campbell, Robert A. (2001). "When Implicit Religion Becomes Explicit: The Case of the Boy Scouts in Canada." *Implicit Religion*: vol. 4, no. 1, pp. 15-25.

Connor, Kimberly R. (2006). "The Fifth Corner: Hip Hop's New Geometry of Adolescent Religiosity." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 1, pp. 7-28.

Davie, Grace (2004). "A Reply to Francis and Robbins." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 1, pp. 55-58.

Dupré, Wilhelm (2001). "Difficulties in Discerning Religious Phenomena." *Implicit Religion*: vol. 4, no. 2, pp. 73-85.

_______ (2003). "The Critical Potential of the Concept of Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 6, no. 1, pp. 5-16.

_______ (2005). "The Quest for Myth as a Key to Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 2, pp. 147-165.

_______ (2007). "Why (and When) Should We Speak of Implicit Religion?." *Implicit Religion*: vol. 10, no. 2, pp. 128-147.

Durkheim, Emile (1961[1915]). *The Elementary Forms of Religious Life.* Translated by Joseph W. Swain. Glencoe, Ill.: Free Press; New York: Collier.

Francis, Leslie J., and Mandy Robbins (2004). "Belonging without Believing: A Study in the Social Significance of Anglican Identity and Implicit Religion among 13-15-Year-Old Males." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 1, pp. 37-54.

_______ and _______ and Emyr Williams (2006). "Believing and Implicit Religion beyond the Churches: Religion, Superstition, Luck and Fear among 13-15 Year-Old Girls in Wales." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 1, pp. 74-89.

French, Hal W. (1998). "The Victorian Broad Church, Seedbed of Twentieth-Century Religious Pluralism and Implicit Religion: An Historical Perspective." *Implicit Religion*: vol. 1, no. 1, pp. 55-67.

Gauthier, François (2005). "Orpheus and the Underground: Raves and Implicit Religion from Interpretation to Critique." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 3, pp. 217-65.

Gelder, Leslie van (2004). "At the Confluence of Paradox: Implicit Religion and the Wild. "Implicit Religion, 7/3, pp. 207-27.

Gollnick, James (2003). "Is Implicit Religion Spirituality in Disguiseб." *Implicit Religion*: vol. 6, nos. 2-3, pp. 146-160.

_______ (2004). "Religion, Spirituality and Implicit Religion in Psychotherapy." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 1, pp. 120-141.

_______ (2005). "Implicit Religion in Dreams." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 3, pp. 281-298.

Grainger, Roger B. (2002). *Health Care and Implicit Religion*. London: Middlesex University Press.

_______ (2004). "A Reply to Gollnick: Implicit Religion isn't Spirituality in Disguise." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 3, pp. 276-278.

_______ (2005). "The Faith of Actors: Implicit Religion and Acting." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 2, pp. 166-177.

Grimshaw, Michael (2000). "I Can't Believe My Eyes: The Religious Aesthetics of Sport as Postmodern Salvific Moments." *Implicit Religion*: vol. 3, no. 2, pp. 87-99.

Hamilton, Malcolm (2001). "Implicit Religion and Related Concepts: Seeking Precision." *Implicit Religion*: vol. 4, no. 1, pp. 5-13.

Hammond, Philip (2007). "Implicit Religion from Below." *Implicit Religion*: vol. 10, no. 3, pp. 273-281.

Hanson, Sharon (2006). "Law as Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 2, pp. 136-165.

_______ (2077). "The Sacred Paradox of English Law." *Implicit Religion*: vol. 10, no. 1, pp. 8-36.

Hay, David (2003). "Why is Implicit Religion Implicit?." *Implicit Religion*: vol. 6, no. 1, pp. 17-40.

Heddendorf, Russell (2004). "From Faith to Fun: The Role of Humor in a Secular World." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 2, pp. 142-151.

Hills, Peter and Michael Argyle (2002). "A Psychological Dimension to Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 5, no. 2, pp. 69-80.

Homan, Roger (2000). "The Marginality of the Implicit." *Implicit Religion*: vol. 3, no. 2, pp. 101-109.

Hoult, Thomas F. (1958). *The Sociology of Religion*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Hunter, Rodney J. (2004). "Implicit Religion as Commitment Process: Insights from Brickman and Bailey." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 1, pp. 20-36.

Jenkins, Timothy D. (2005). "Sacred Persons in Contemporary Culture." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 2, pp. 133-146.

Johnson, S. M. (2004). "American Civic Tradition after 9/11: Protestant, Catholic, Jewish, and African-American Resources for Healthier National Faith and Community." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 3, pp. 228-245.

_______ (2007). "Faith, Facts, and Fidelity: H. Richard Niebuhr's Anonymous God." *Implicit Religion*: vol. 10, no. 1, pp. 65-89.

Kelso, Tony (2006). "Viewing Advertising through the Lens of Faith: Finding God in Images of Mammon." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 1, pp. 29-53.

Lamb, Christopher J. (2004). "The Implicit Religion of Love." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 1, pp. 7-19.

Lewis, Kevin (2007). ""Religion" in the Middle East: Implicit and/or Invisible." *Implicit Religion*: vol. 10, no. 1, pp. 52-64.

Lord, K. (2006). "Implicit Religion: Definition and Application." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 2, pp. 205-520.

Lowe, Brian M. (2001). "Animal Rights as a Quasi-Religion." *Implicit Religion*: vol. 4, no. 1, pp. 41-60.

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. London: MacMillan.

Macdonald, Arlene (2007). "The Implicit Religion of Organs: Transformative Experience, Enduring Connections, and Sensuous Nations'. *Implicit Religion*: vol. 10, no. 1, pp. 37-51.

Ménard, Guy (2001). "Religion, Implicit or Post-Modern?."*Implicit Religion*: vol. 4, no. 2, pp. 87-95.

________ (2004). "The Moods of Marianne: Of Hijabs, Nikes, Implicit Religion and Postmodernity." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 3, pp. 246-255.

________ (2005). "O Come All Ye Faithful: Contemporary Sexuality, Transcendence and Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 3, pp. 266-280.

Miyake, Hitoshi (1972). "Folk Religion." in: Ichiro Hori [et al.] (eds.). *Japanese Religion: A Survey by the Agency for Cultural Affairs*. Tokyo: Kodanska International Ltd., pp. 121-143.

Moss, Bernard (2005). "Thinking Outside the Box: Religion and Spirituality in Social Work Education and Practice." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 1, pp. 40-52.

Nathanson, Paul (1999). "I Feel, Therefore I Am: The Princess of Passion and the Implicit Religion of our Time." *Implicit Religion*: vol. 2, no. 2, pp. 59-87.

Nolan, Peter (2006). "Spirituality: A Healthcare Perspective." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 3, pp. 272-282.

Papadopoulos, Irena (1999). "Spirituality and Holistic Caring: An Exploration of the Literature." *Implicit Religion*: vol. 2, no. 2, pp. 101-107.

Parna, Karen (2006). "Believe in the Net: The Construction of the Sacred in Utopian Tales of the Internet." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 2, pp. 180-204.

Portmann, Adrian (1999). "Friends at Table: Cooking and Eating as Religious Practices." *Implicit Religion*: vol. 2, no. 1, pp. 39-49.

Pye, Michael and Richard Roberts. (1999). "Implicit Religion in Inter-faith Perspective: Focusing the Issues." *Implicit Religion*: vol. 2, no. 2, pp. 109-112.

Rahner, Karl (1972). "Atheism and Christianity." *Theological Investigations*: vol. 9, pp. 145-164.

Schmied, G. (2000). "Why Celebrate Christmas with the Deceased?."*Implicit Religion*: vol. 3, no. 2, pp. 123-128.

Schnell, Tatjana (2000). "I Believe in Love." *Implicit Religion*: vol. 3, no. 2, pp. 111-122.

________ (2003). "A Framework for the Study of Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 6, nos. 2-3, pp. 86-104.

Sharpe, Kevin (2005). "The Pursuit of Happiness: Evolutionary Origins, Psychological Research and Implications for Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 2, pp. 118-132.

Smart, Ninian (1998). "Implicit Religion across Culture." *Implicit Religion*: vol. 1, pp. 23-26.

Smith, Greg (2004). "Implicit Religion and Faith-based Urban Regeneration." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 2, pp. 152-182.

Solyom, Antal E. (2005). "The Internal Morality of Medicine in the Contexts of Implicit Religion and Spirituality." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 1, pp. 7-21.

Stahl, William A. and Lisa L. Stenmark (2004). "Stories that Matter: A Normative Approach to Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 3, pp. 256-275.

Sundbach, Susan (2007). "Membership of Nordic "National" Churches as a "Civil Religious" Phenomenon." *Implicit Religion*: vol. 10, no. 3, pp. 254-272.

Swatos, William H. Jr. (1999). "Re-visiting the Sacred." *Implicit Religion*: vol. 2, no. 1, pp. 33-38.

________ (2001). "Meaning and Contradiction." *Implicit Religion*: vol. 4, no. 1, pp. 97-106.

________ (2006). "Implicit Religious Assumptions within the Resurgence of Civil Religion in the USA since 9/11." *Implicit Religion*: vol. 9, no. 2, pp. 166-79.

Taylor, John V. (1973). *The Go-between God: The Holy Spirit and Christian Mission*. London: SCM Press.

Thomas, David G. (2001). "Walter Benjamin's Aura: A Key Concept for Implicit Religion." *Implicit Religion*: vol. 4, no. 2, pp. 113-123.

Tillich, Paul (1965). *Ultimate Concern: Dialogues with Students.* Edited by D. Mackenzie Brown. London: SCM Press.

Tyers, Philip (2005). "Engaging with the Religion of Those Who Do Not Attend Public Worship." *Implicit Religion*: vol. 8, no. 1, pp. 53-63.

Ustorf, Werner (2000). "Championing the Dead: A Reflection on Funeral Theologies and "Primal" Religion." *Implicit Religion*: vol. 3, no. 1, pp. 51-61.

Welbourn, Fred B. (1960). "Towards a Definition of Religion." *Makerere Journal*: vol. 4.

________ (1969). "Towards Eliminating the Concept of Religion." paper presented at Second Lancaster Colloquium on Religion, December.

Wender, Andrew (2007). "State Paver as a Vehicle for the Expression and Propagation of Implicit Religion: The Case Study of the "War on Terrorism"." *Implicit Religion*: vol. 10, no. 3, pp. 236-253.

قراءات مقترحة

Bailey, Edward I. (1997a). *Implicit Religion in Contemporary Society.* Den Haag: Kok Pharos. (and for a basic, wider reading list: Bailey, Edward (1998). *Implicit Religion: An Introduction.* London: Middlesex University Press. Trans. with Introduction by Guy Menard as *La Religion Implicite: Une introduction.* Montreal: Liber, 2006, pp. 98-100).

Bellah, Robert N. (1967). "Civil Religion in America." *Daedalus*: *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*: vol. 96, no. 4.

Grainger, Roger B. (2002). *Health Care and Implicit Religion.* London: Middlesex University Press.

Luckmann, Thomas (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society.* London: MacMillan.



القسم التاسع

الدين والبيئة والصحة
والقضايا الاجتماعية والعنف

الفصل الخامس والأربعون

الدين والبيئة

ماري إيفلين تاكر

معلومات أساسية

أصبحت الأزمة البيئية موثّقة جيداً بصورة واضحة في جوانبها المختلفة المرتبط بعضها ببعض: من نضوب الموارد وانقراض أنواع الأحياء، وزيادة التلوث، والتغير المناخي، والانفجار السكاني، والإفراط في الاستهلاك. ومن الواضح يوماً بعد آخر أن الاتجاهات والقرارات والقيم الإنسانية وكذلك السلوك، تشكل لا محالة عوامل مهمة للغاية فيما يتعلق ببقاء أشكال الحياة العديدة وازدهارها على كوكب الأرض. وواقع الأمر أن تشكيل العلاقات الحيوية بين الإنسان ـ الأرض هي قضية مركزية من أجل مستقبل الكوكب القابل للحياة. وفي هذا السياق، يسهم الدين وكذلك الأخلاق والروحانية ـ إلى جانب مجالات مثل العلوم الطبيعية والاجتماعية، وبالاشتراك مع التصميم الإيكولوجي والتكنولوجيا ـ في تشكيل هذه العلاقات الحيوية. فضلاً عن ذلك، وضحت الرؤية العالمية الكوزمولوجية الأكثر شمولاً للعلاقة المتبادلة للحياة، إلى جانب الاستجابة الأخلاقية للاهتمام بالحياة من أجل أجيال مستقبلية.

دور الديانات: العلوم الكونية، والرموز، والطقوس، والأخلاق

يؤدي الحقل الدراسي للدين والبيئة الناشئ دوراً فيما سبق ذكره[1]. وهذا لأن الديانات العالمية بتنوعها أصبحت معترف بها بوصفها أكثر من

---

(١) نشرت أجزاء من هذه المقالة في صورة أولية مع مراحل تطور هذا المجال.

مجرد معتقدات تؤمن بإله متعال أو تعدّ وسائل لحياة الآخرة، بل أصبح يُنظر إلى الديانات بوصفها مصدراً لتوجه واسع نحو الأكوان والأدوار الإنسانية فيها. ومن ثَم، تشكلت الاتجاهات نحو الطبيعة بطريقة دالة وإن لم تكن حصرية عن طريق الرؤى الدينية طوال آلاف السنين في ثقافات كثيرة حول العالم.

وفي هذا السياق، إذاً، يمكن فهمُ الديانات بمعناها الأوسع بوصفها وسيلة يميز بها الإنسان حدود الواقع الظاهري، ملتزماً بممارسات خاصة للتأثير في التغيير الذاتي وترابط المجتمع في سياق كوني. ومن ثَمّ تشير الديانات إلى تلك القصص الكونية والأنساق الرمزية، والممارسات الطقوسية، والمعايير الأخلاقية، والعمليات التاريخية، والبنى المؤسسية التي تنقل رؤية الإنسان بوصفه جزءاً لا يتجزأ من عالم يتألف من المعنى والمسؤولية، والتحولات والاحتفال. فالديانات مثلما تربط البشر بوجود إلهي أو قوة وجودية خارقة، كذلك تربط المجتمعات البشرية بعضها ببعض، وتساعد على تشكيل العلاقات الوثيقة مع المجتمع الأوسع على كوكب الأرض. باختصار، تصل الديانات البشر بالمصفوفة الكبرى من اللامحدودية والغموض اللذين تظهر منهما الحياة وتتفتح وتزدهر في نطاقهما.

غير أن الأمر يقتضي الوقوف على مجموعة معينة من الخصائص أو الصفات التي تميّز بين أشكال التعبير الخاصة عن الدين المشابهة لأشكاله المؤسسية والطائفية وبين الرؤى العالمية الأوسع التي تعطي الحياة لهذه التعبيرات. وأقصد بالرؤى العالمية طرائق الدراية التي تنطوي عليها الرموز والقصص التي تلقى تعبيراً حياً، بوعي أو من دون وعي، في حياة ثقافات معينة. وبهذا المعنى، تنشأ الرؤى العالمية من واقع التفاعلات الإنسانية مع الأنظمة الطبيعية أو النظم البيئية وتشكل بموجبها. ومن ثَم، فإن أحد اهتمامات الديانات في مجتمعات كثيرة هي وصف ظهور الجغرافيا المحلية في صورة قصة بوصفها عالماً من المقدس؛ إذ تولّد الرؤية العالمية طقوساً وأخلاقيات، وطرائق في التصرف، تقود السلوك الإنساني في أشكال التبادل الشخصي والمجتمعي والإيكولوجي أيضاً. واستكشاف الرؤى العالمية بوصفها بنى ويتم العيش وفقها في المجتمعات الدينية في الوقت نفسه هو أمر غاية في الأهمية؛ لأن في هذه النقطة تحديداً نكتشف الاتجاهات التشكيلية

فيما يتعلق بالطبيعة والمأوى وموقعنا في العالم. ومن هنا، فإن عملية إعادة تشكيل موضع العلاقات بين الإنسان وكوكب الأرض بطريقة أكثر توازناً في الفترة المعاصرة، تتطلب إعادة تقييم للرؤى العالمية المستدامة جنباً إلى جنب صياغة أخلاقيات بيئية حيوية قابلة للتطبيق.

ونحن نرى أن الرؤى العالمية التي تتميز بها أي ثقافة ترد في الكونيات الدينية ويعبَّر هنا عنها من خلال الطقوس والرموز؛ إذ تصف الكونيات الدينية تجربة نشأة علاقتنا بالعالم الطبيعي وتغيرها. أما الطقوس والرموز الدينية فتنبثق من الكونيات وهي مترسخة في ديناميات الطبيعة؛ فضلاً عن أنها توفر مصادر للتشجيع على التحول الروحاني والأخلاقي في الحياة الإنسانية. وهذا ما ينطبق على سبيل المثال، على البوذية التي ترى التغيّر في الطبيعة والأكوان كمصدر محتمل لمعاناة البشر. أمّا الكونفوشيوسية والطاوية (Daoism) فتؤكدان، من جهة أخرى، أن التغيّرات في الطبيعة تشكّل مصدراً لطاو (Dao) (الطريق). كذلك هي دورة الموت ـ البعث التي تميز الطبيعة وتعمل عمل المرآة الملهمة في الحياة الإنسانية، ولا سيما في التقاليد التوحيدية الغربية في اليهودية، والمسيحية، وفي الإسلام. وقد ساعدت الديانات أيضاً على الاحتفاء بهبات الطبيعة التي تقيم الحياة، مثل الهواء والمياه والطعام.

ولعل التوترات المبتكرة بين سعي البشر لتجاوز هذا العالم وبين التوق إلى المكوث والانخراط فيه قلباً وقالباً هي أجزاء من ديناميات الديانات العالمية؛ فالمسيحية، على سبيل المثال، تحمل وعد الخلاص في الحياة الأخرى وتحتفي أيضاً بتجسيد المسيح بوصفه بشراً في العالم. وبالمثل، تتعلّق الهندوسية بهدف الموكشا (moksha)، أي الخلاص من عالم السمسارا (دورة الولادة من جديد)، فيما تشدّد أيضاً على فكرة كريشنا الرب المثالية التي تعمل في العالم.

ومن ثَم، فإن إدراك هذه التوترات المبتكرة تقود إلى فهم أكثر اتزاناً لإمكانيات الديانات وحدودها فيما يتعلّق بالقضايا البيئية. فهناك ديانات كثيرة تحتفظ بتوجهات دنيوية تجاه الخلاص الشخصي خارج هذا العالم؛ وفي الوقت نفسه تستطيع، بل استطاعت بالفعل أن تعزّز الالتزامات بالعدالة

الاجتماعية، والسلام، والنزاهة الإيكولوجية في العالم، غير أن العنصر الرئيس الذي كان مفقوداً في كثير من الخطابات البيئية هو كيفية تحديد الكونيات والاستفادة منها وكذلك الرموز والطقوس والأخلاقيات التي تحفز التغيرات في المواقف والأفعال لإيجاد مستقبل مستدام في هذا العالم. وقد أسهمت الديانات، تاريخياً، في التغير الاجتماعي ضمن مجالات مختلفة مثل حركات إلغاء العبودية والحقوق المدنية. كما توجد تحالفات جديدة ناشئة الآن تربط بين العدالة الاجتماعية والعدالة البيئية.

وتماشياً مع هذه القضايا في مجال «العدالة الإيكولوجية»، تؤدي الديانات دور التشجيع على قيم وأخلاقيات الإجلال والاحترام وإعادة التوزيع، وكذلك المسؤولية عن صياغة أخلاقيات بيئية أوسع تشمل الأنظمة البيئية والبشر وغيرهم من أنواع الأحياء. وبمساعدة الديانات، أصبح الإنسان اليوم يدافع عن تبجيل كوكب الأرض وتكشفاته التطورية طويلة المدى، واحترام الأجناس الهائلة من نباتات وحيوانات، ووضع حدود وقيود على استخدام الموارد الطبيعية التي تعتمد عليها الحياة كلها، مع التوزيع المتكافئ للثروة، والاعتراف بمسؤولية البشر عن استمرار الحياة في الأجيال المستقبلية.

والواضح أن للديانات دوراً محورياً في تشكّل الرؤى العالمية التي توجه البشر إلى العالم الطبيعي وتوضيح الطقوس والأخلاق التي ترشد سلوكهم، فضلاً عن قدرتها المؤسسية على التأثير في ملايين الناس حول العالم، غير أن ديانات العالم، لا يمكن أن تعمل بمفردها فيما يتعلق باتجاهات جديدة نحو حماية البيئة والمحافظة عليها؛ فحجم المشكلات التي نواجهها وتعقيدها يتطلبان جهوداً متضافرة سواء وسط الديانات أو في الحوار مع المجالات الرئيسة من السعي الإنساني، مثل: العلم والاقتصاد والسياسة العامة.

الدعوة إلى مشاركة الديانات

دخلت الديانات مجال اعتراف العلماء في أوائل التسعينيات لما لها من دور مهم في إعادة تصور المستقبل المستدام. وقد أقرّ العلماء بأهمية الديانات بوصفها مخازن رئيسة من القيم الحضارية العميقة ومحفّزات لا غنى عنها في التحول الأخلاقي فيما يتعلق بالاستهلاك، واستخدام الطاقة، وحماية البيئة. وقد أصدر العلماء وثيقتين مهمتين تدعوان إلى التعاون مع القيادات الدينية، وعامة الناس، والمؤسسات.

وثيقة منهما عبارة عن بيان العلماء عنوانه: «الحفاظ على الأرض: مناشدة للالتزام المشترك في العلم والدين»، وُقِّع في اجتماع المنتدى العالمي في موسكو كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠. وينص على:

> إن الأزمة البيئية لا تتطلب إجراء تغييرات جذرية في السياسة العامة وحدها، بل في سلوك الفرد أيضاً؛ إذ يوضح السجل التاريخي أن التعاليم الدينية وما تقدّمه من نموذج وقيادة قادرة بكل قوة على التأثير في السلوك والالتزام الشخصي. ونحن كعلماء، لدينا خبرات عميقة ندين بها للعالم وتمكّننا من تبجيله؛ إذ نفهم أن ما يعتبر مقدساً يرجح أن يكون محل معاملة بعناية واحترام. ومن ثَم ينبغي النظر إلى وطننا الكوكبي بالطريقة نفسها أيضاً. وبناء على ذلك فإن جهود الحفاظ على البيئة وإنعاشها في حاجة إلى دفعة حيوية من رؤية تنبثق من الأطر المقدّسة.

أمّا الوثيقة الثانية، فجاءت بعنوان: «تحذير علماء العالم للبشرية». أصدرها «اتحاد العلماء القلقين» (Union of Concerned Scientists) في عام ١٩٩٢ ووقعها أكثر من ٢٠٠٠ عالم، من بينهم أكثر من مئتي عالم حائزين على جائزة نوبل. وتشير الوثيقة إلى أن كوكب الأرض يواجه أزمة بيئية خطيرة، وهو ما يتطلّب مساعدة المنتمين إلى المجتمع الديني والتزامهم. وتنص على:

> ثمّة حاجة ماسة إلى أخلاقيات جديدة ـ اتجاه جديد حيال القيام بمسؤوليتنا عن رعاية أنفسنا وكوكب الأرض. ولا بدّ لنا إذاً من أن نقرّ بقدرات الأرض المحدودة فيما تمنحنا إياه وبضعفها كذلك. لم يعد من الممكن السماح بإتلافها، ومن ثَم يجب أن تكون هذه الأخلاق دافعة لحركة عظيمة، مقنعة للقادة المترددين والحكومات المتخاذلة والشعوب الخاملة نفسها أن تؤثر في التغيرات المطلوبة.

استجابة القادة الدينيين والمجتمعات الدينية

جاءت الاستجابة لهذه المناشدات بطيئة في البداية، لكنها سرعان ما أخذت وتيرة أسرع. وربما تجدر الإشارة إلى أن هناك بعض الأصوات القوية

التي ارتفعت لتناصر الاستجابة الدينية منذ أكثر من نصف قرن مضى، من بينهم والتر لودرميلك (Walter Lowdermilk) الذي دعا في عام ١٩٤٠ إلى الوصية الحادية عشرة متمثلة في إدارة الأرض، وجوزيف ستلر (Joseph Sittler) الذي كتب في عام ١٩٥٤ مقالة بعنوان «لاهوت من أجل الأرض» (A Theology for the Earth). وبالمثل، ظل العالم الإسلامي السيد حسين نصر يدعو منذ أواخر الستينيات إلى معنى متجدد للمقدس في الطبيعة، مستعيناً بفلسفة سرمدية. وقد أشعلت مقالة لين وايت (Lynn White) في عام ١٩٦٧ «الجذور التاريخية لأزمتنا البيئية» (The Historical Roots of our Ecologic Crisis) الجدال حول تأكيده أن التقاليد المسيحية اليهودية قد أسهمت في الأزمة البيئية بتقليلها من قيمة الطبيعة. وفي عام ١٩٧٢ نشر عالم اللاهوت جون كوب (John Cobb) كتاباً يتميز برؤية نافذة حول المستقبل بعنوان: **هل فات الأوان؟** (*Is It Too Late?*).

وعلى مدار العقدين الأخيرين نشأت حركات رئيسة في مجتمعات دينية أظهرت مستويات متعاظمة من الاهتمام والالتزام فيما يتعلق بتخفيف الأزمة البيئية. وقد اشتملت تلك الحركات على تجمعات بين أديان مختلفة حول البيئة في بلدة أسيزي (Assisi) تحت رعاية الصندوق العالمي للحياة البرية (World Wildlife Fund (WWF)) في عام ١٩٨٤ وتحت رعاية الفاتيكان في عام ١٩٨٦. وقد عُقد برلمان الديانات العالمية (The Parliament of World Religions) في شيكاغو عام ١٩٩٣ ثم في كيب تاون في جنوب أفريقيا عام ١٩٩٩، مصدراً بيانات محورية حول الأخلاقيات العالمية مشتملة على حقوق الإنسان والقضايا البيئية. وفي عام ١٩٩٣ صدر بيان حول الأخلاقيات العالمية صاغه عالم اللاهوت الكاثوليكي هانز كونغ، الذي واصل متابعة الجهود المبذولة في هذا الصدد عبر مؤسسته في ألمانيا. وفي عام ١٩٩٩ أطلق البرلمان في كيب تاون دعوة تحدى فيها المؤسسات القيادية (التربوية والاقتصادية والسياسية) للمشاركة في تحويل الدفة نحو مستقبل مستدام.

كذلك عقد المنتدى العالمي للقادة الروحانيين والبرلمانيين (The Global Forum of Spiritual and Parliamentary Leaders) لقاءات دولية وضعت قضية البيئة على قمة أجندتها وذلك في أكسفورد عام ١٩٨٨، وموسكو في عام ١٩٩٠، وريو في عام ١٩٩٢، وكيوتو في عام ١٩٩٣. ومنذ عام ١٩٩٥ ظل

تحالف الأديان والمحافظة على البيئة (Alliance of Religion and Conservation (ARC)) الذي مارس دوراً مهماً للغاية نشطاً في إنكلترا وآسيا فيما يتعلق بحماية البيئة والمحافظة عليها. وبالمثل، نظمت مؤسسة الشراكة الدينية الوطنية للبيئة (National Religious Partnership for the Environment (NRPE)) جماعات مسيحية ويهودية حول هذه القضية في الولايات المتحدة. كذلك فعّل تحالف البيئة والحياة اليهودية (The Coalition on Environment and Jewish Life (COEJL)) مشاركةَ اليهود الأمريكيين في قضايا بيئية. وفي آب/أغسطس عام ٢٠٠٠ تم تنظيم تجمّع تاريخي في الأمم المتحدة ضمّ أكثر من ألفين من القادة الدينيين، ضمن فعاليات قمة السلام العالمي الألفية للقادة الدينيين والروحانيين؛ حيث كانت البيئة واحدة من الموضوعات المحورية الأربعة الرئيسة على جدول النقاش.

على صعيد آخر، ظهرت عدة قيادات دينية عالمية رئيسة في مقام المتحدثين الرسميين حول أهمية إيلاء الرعاية للبيئة. فقد تحدث الزعيم التيبتي البوذي الدلاي لاما والراهب الفييتنامي البوذي ثيتش نهات هانه (Thich Nhat Hanh) على مدى سنوات طويلة حول مسؤولية المجتمع الإنساني العالمية عن البيئة وأنواع الكائنات الحية الحساسة كلها. كذلك أشار قادة كنسيون، مثل كبير الأساقفة الإنجيلي روان وليامز (Rowan Williams) وروبرت إدغار (Robert Edgar)، الرئيس السابق لمجلس الكنائس الوطني (National Council of Churches)، في الولايات المتحدة، إلى مشكلات بيئية، من قبيل استخدام الموارد، والتغيير المناخي، بوصفها تحديات أخلاقية رئيسة. كما نجد بطريرك الروم الأورثوذكس بارثولوميو (Bartholomew) قد رعى سلسلة «ندوات في البحر» جمعت بين العلماء والقيادات الدينية، والموظفين المدنيين، والصحافيين بغرض تسليط الضوء على مشكلات التلوث البحري ونضوب الثروات السمكية. وقد اشتملت هذه السلسلة على ندوات حول البحر المتوسط، والأسود، والأدرياتيكي، والبلطيق، وكذلك نهر الدانوب وغرينلاند. وقد اختتمت الندوة حول البحر الأدرياتيكي التي عقدت في مدينة البندقية ببيان مشترك وقعه البطريرك والبابا يوحنا بولس الثاني حول الحاجة الملحة لحماية البيئة ورعاية الموارد الطبيعية.

وتتلخص الحالة الآن في أن معظم ديانات العالم قد أصدرت بيانات

عن الحاجة إلى رعاية الأرض وتحمل المسؤولية من أجل أجيال المستقبل. وتتراوح هذه البيانات بين مواقف مختلفة في التقاليد التوحيدية الغربية وبين القطاعات المختلفة في التقاليد الآسيوية من البوذية والطاوية، ومن دون أي تجانس، نجدهم يستعينون بمنظورات لاهوتية وقضايا أخلاقية مختلفة عبر طيف واسع. وهم في ذلك يعكسون أصالة الفكر في استدعاء التقاليد الدينية في النقاش مع مشكلات بيئية حديثة، مثل التغير المناخي، والتلوث، وفقدان التنوع الحيوي. ومع الطوائف المختلفة في المسيحية، على سبيل المثال، نشر مجلس الكنائس العالمي ذو القاعدة البروتستانتية أطروحات حول «العدالة، والسلام، وتكامل الخلق»؛ كما أصدر بطريرك الروم الأورثوذكس بارثولوميو بيانات حول تدمير البيئة بوصفه «خطيئة إيكولوجية»؛ في حين نشر المجتمع الإنجيلي خطابات وأوراق موقفية تدعو إلى رعاية الخلق؛ وأصدر الأساقفة الكاثوليك في الفلبين خطاباً رعوياً حول البيئة؛ وكذلك نشر الأساقفة الكاثوليك الأمريكيون بيانات عديدة حول البيئة، من بينها خطاب حول المنطقة الحيوية في نهر كولومبيا. وقد استخدمت هذه البيانات كدعوة أخلاقية إلى الانخراط في مزيد من التحركات لمصلحة البيئة. ويمكن مراجعة كثير من هذه البيانات على موقع هارفارد الإلكتروني:

<http://www.environment.harvard.edu/religion/>.

التأثيرات الفكرية في الدين والبيئة

كان هذا هو السياق العالمي الذي أخذ فيه الحقل الدراسي للدين والبيئة مكانه في الأكاديميا على مدار العقد الأخير. وعلى الرغم من أنه لا يزال مجالاً جديداً نسبياً في طور تحديد نطاقه ومداه، فإن الدراسة الأكاديمية للدين والبيئة تستعين بتخصصات معرفية أخرى ومفكّرين مختلفين في تطوير الأبعاد النظرية والتاريخية والأخلاقية والثقافية وكذلك الأبعاد المشتركة. وقد وضع فلاسفة رئيسون، وسط مفكّرين كثيرين، أسساً نظرية وتاريخية، من بينهم كلارنس غلاكن (Clarence Glacken) الذي طور دراسة للطبيعة في الثقافة الغربية، وآرني نيس (Arne Naess) الذي استعان بباروخ سبينوزا (Baruch Spinoza) وفكر جنوب آسيا في توسيع نظرية عن الإيكولوجيا العميقة مشدداً على صدارة العالم الطبيعي على الامتيازات البشرية. وساعد

فلاسفة وأخلاقيون آخرون مثل بايرد كاليكوت (Baird Callicott) وهولمز رولستون (Holmes Rolston) في تطوير مجال الأخلاق البيئية. وقد تأثرت الأبعاد الثقافية بعمل الأنثروبولوجيين، مثل جوليان ستيوارد (Julian Steward)، الذي سكّ مصطلح «الإيكولوجيا الثقافية» ليصف العلاقات بين البيئة وجوانب المجتمع الاقتصادية والتكنولوجية. أضف إلى ذلك، ما قام به الأنثروبولوجي روي رابابورت (Roy Rappaport) من توسيع الفهم الثقافي لطرائق الدعم الطقوسي للحياة الاجتماعية في مناطق حيوية معينة. كذلك تركزت أبحاث الجغرافيين مثل ديفيد سوبر (David Soper) ويي فو توان (Yi Fu Tuan) على الخصائص المكانية والإيكولوجية للدين.

أمّا المؤرخون مثل توماس بيريه (Thomas Berry) ووليام ماكنيل (William McNeill)، فقد قدّما منظوراً يستند إلى التاريخ العالمي لفهم التأثيرات المتبادلة المتضمّنة في التفاعلات الإنسانية مع النظم البيئية. كذلك شكّل بعض علماء اللاهوت مثل جون كوب وغوردون كوفمان (Gordon Kaufman) منظورات لاهوتية وملتزمة عبر الإشارة إلى الطرائق التي يمكن التعبير بها عن المعتقدات المسيحية عن طريق الأنشطة اللاهوتية والتحركات البيئية أيضاً. ومن ناحية أخرى صورت نسويات متخصّصات في البيئة مثل روزماري رويثر (Rosemary Ruether)، وسالي ماكفاغ (Sallie McFague)، وهيذر إيتون (Heather Eaton)، الطبيعة المختلف عليها للتعامل مع الأرض واستغلال المرأة. وقدّم أيضاً كتاب العدالة البيئية مثل روبرت بولارد، وديتر هاسل (Dieter Hessel)، ومارك والاس (Mark Wallace)، وروجر غوتليب (Roger Gottlieb) إسهامات مهمة في فهم الصلات بين العدالة الاجتماعية والتلوث البيئي. وفي نظر كثير من هؤلاء المفكرين لا تعدّ المنظورات النظرية والتاريخية والأخلاقية والثقافية والمشتركة منظورات منفصلة بل احتوائية ومتبادلة بين التخصصات المختلفة. وعلى الرغم من ذلك، من المناسب تمييز هذه المقاربات بما تحمله لنا حالياً من فائدة عن الحقل الدراسي الناشئ في الدين والبيئة.

اكتسبت هذه المقاربات حيوية عبر عدة أسئلة رئيسة. من الناحية النظرية: كيف أسهم تفسير النصوص الدينية واستخدامها في مواقف البشر تجاه البيئة؟ ومن الناحية الأخلاقية: كيف يقدّر البشر الطبيعة ومن ثَمّ،

يضعون الأسس الأخلاقية لحماية الأرض من أجل أجيال المستقبل. وتاريخياً: كيف تغيّرت العلاقات الإنسانية مع الطبيعة عبر الزمن، وكيف تشكّل هذا التغيّر بواسطة الديانات؟ وثقافياً: كيف كان إدراك الطبيعة وتصورها عند البشر، والعكس، كيف أثر العالم الطبيعي في تشكيل الثقافة الإنسانية؟ ومن المنظورات المشتركة: بأي الطرائق يمكن للقيم والممارسات في ديانة معينة أن تفعل تعزيز العلاقات المتبادل بين الإنسان والأرض؟ وما هي الإسهامات التي قدّمتها النسوية البيئية أو العدالة البيئية لمستقبل مستدام؟ هذه الأسئلة وغيرها أثارها أفراد وجماعات مع بداية تشكّل الحقل الدراسي على مدار العقد الأخير.

الحقل الأكاديمي الحديث للدين والبيئة

تميز ظهور حقل أكاديمي للدين والبيئة على مدار العقد الأخير بعدد من الجهود الرئيسة على مستوى الأفراد والجماعات. اشتمل ذلك على تنظيم مؤتمرات وتأسيس منتديات، وتصميم مواقع إلكترونية، ونشر كتب، وعمل دورات دراسية، وبرامج للصفوف الجامعية والخريجين. ويمكن النظر إلى هذا كله في إطار السياق الأكبر من العلوم الإنسانية التي تقدّم الآن إسهامات مهمة في الدراسات البيئية.

سلسلة مؤتمرات هارفارد

نظّمت سلسلة مؤتمرات دولية في ثلاث دورات في مركز دراسة الأديان العالمية في جامعة هارفارد وذلك من عام ١٩٩٦ إلى عام ١٩٩٨. كان الهدف هو اختبار الطرائق المختلفة التي تمّ بها تصوّر العلاقات بين الإنسان والأرض في الأديان العالمية. وقد انطلق هذا المشروع بغرض توفير مسحٍ واسعٍ من شأنه المساعدة في إرساء حقل دراسة جديد في الدين والبيئة. ولم يكن مقصوداً أن يكون المجال شاملاً، بل أن يكون موحياً بتنوع واسع من المصادر ـ فكرية ومشتركة ـ مستعيناً في ذلك بالتقاليد الدينية العالمية. وفي الاعتراف بالديانات كمصادر رئيسة في تشكيل الرؤى العالمية عند الشعوب ومصدراً لصياغة قيمهم التي يقدرونها، أماط هذا المشروع البحثي اللثام عن ثروة من الاتجاهات والممارسات التي أقرتها التقاليد الدينية تجاه الطبيعة.

ومن واقع الاعتراف بالفجوة بين النصوص والتقاليد القديمة والتحديات البيئية الحديثة، استعان الحقل الدراسي الجديد بمنهج واسع من الاسترجاع، وإعادة التقييم، وإعادة البناء. وكان القصد في هذا الصدد هو تجنّب القراءات التبسيطية الصديقة للبيئة أو الدفاعية للنصوص المقدّسة التي كتبت في أزمنة وظروف مختلفة اختلافاً كبيراً. وقد انخرط العلماء الدارسون في جوانب استرجاعية للتقاليد الدينية لإعادة الاختبار وإعادة التقييم في السياق المعاصر. وقد ظلّ هذا جزءاً من التفنيد الأكاديمي للديانات من النواحي التاريخية، في كفاحها من أجل تحقيق التوازن بين الأورثوذكسية والأمور الملحة للتكيف مع ظروف أو ثقافات جديدة. ولم تكن التقاليد الدينية ذات يوم متجانسة على الإطلاق، بل اعتنقت نطاقاً واسعاً من المواقف التفسيرية تتراوح بين الأورثوذكسية والإصلاح، وكان تمييز التغيّر الملائم والقيمة الثابتة لهذه التقاليد جانباً مهمّاً من حياة المعلمين الدينيين على مدى قرون. فالحاخامات اليهود، وعلماء اللاهوت المسيحيون، وأئمة الإسلام في الغرب والكهنة الهندوس، والرهبان البوذيون، والعلماء الكونفوشيوسيون في آسيا جميعهم شاركوا في تفسير تقاليدهم الخاصة على مر الزمان. وقد استعان مشروع هارفارد بتلك العملية المستمرة من حسن التمييز في التحرّك نحو مرحلة بنّاءة، تمكن فيها الدارسون لمختلف الديانات من الإشارة إلى مصادر فعلية أو محتملة للوعي البيئي والتحرك من خلالها في إطار تقاليد خاصة.

صمّمت مؤتمرات هارفارد أيضاً لتعزيز الحوارات بين التخصصات المعرفية المختلفة مستعينة بتعاضد المؤرخين وعلماء اللاهوت والأخلاقيين والعلماء وكذلك بعمل البيئيين من القواعد الشعبية. وقد ثبت أن هذا التعاضد لا غنى عنه، لأنه وفر مساحة دينامية مفتوحة للحوارات المتجددة. وقد أصبح هناك وعي بأن مجال الدين والبيئة كان مجالاً جديداً من مجالات الدراسة نشأ في حالة من الحوار وكذلك شبكة من التبادل المتواصل. وقد تعزّزت حالة الانفتاح في النقاش بحقيقة عدم وجود «خبراء»؛ إذ كان المشاركون ما زالوا في طور اكتشاف مقاربات جديدة معاً. وظهرت في المؤتمرات حالة تلقائية من روح التعاون في إجراء الدراسات حلت محل البحوث الفردية. وهذا ما كان في بعض النواحي بسبب ما أدركه المشاركون من عدم وجود طريقة واحدة للمضي قدماً، بل إمكانات متعددة قد تسهم بها

الديانات المختلفة. كذلك ساد شعور مميّز بأن جهود المتعاونين فيما يتعلق بمستقبل الكوكب كانت أكثر قيمة من المزاعم التي دارت حول منظور أعلى من تقليد واحد أو عالم واحد. فقد أصبح النظر إلى التقاليد الفردية والعلماء والمشاريع بوصفها جزءاً من جهود أوسع وأطول مدى تهدف إلى ازدهار الحياة على الكوكب من أجل أجيال المستقبل.

بهذه الروح من المشاركة، في الفترة من عام ١٩٩٦ إلى عام ١٩٩٨، شارك أكثر من ٨٠٠ عالم في سلسلة من عشرة مؤتمرات تختبر تقاليد اليهودية والمسيحية والإسلام والهندوسية والجاينية والبوذبة والطاوية والكونفوشيوسية والشنتو، والديانات المحلية. وتوليتُ مع جون غريم (John Grim) وفريق من المتخصصين في مجال الديانات العالمية مهمة تنظيم المؤتمرات، وصمّمنا كلَّ مؤتمر ليضمَّ طيفاً من المواقف التي تتنوع، على سبيل المثال، بين الأورثوذكس، والمحافظين، والإصلاحيين في اليهودية، والكاثوليك، والبروتستانت، والأورثوذكس، والإنجيليين في المسيحية، والثيرافادا (Theravada) والمهايانا (Mahayana) والفاجريانا (Vajrayana) في البوذية. كما كان من مقاصد المؤتمرات ضمّ مؤرخين وعلماء في التقاليد الدينية جنباً إلى جانب متحدثين دينيين. كذلك دعونا علماء وبيئيين ونشطاء وطلاباً وخريجين. واشتمل كل مؤتمر على جلسات نقاش لأوراق كاملة أمام جمهور واسع، وجاءت تمويلات من مانحين كثيرين لضمان وصول مشاركين من جميع أنحاء العالم. وأسفرت هذه المحاولة باتساعها وشموليتها عن بعض التجمّعات المميّزة والتحدّيات الحتمية. واشتمل مؤتمر الشعوب الأصلية على ممثلين من كل قارة ومن جماعات عرقية عديدة. وكان مؤتمر الشنتو هو أكبر تجمع من كهنة الشنتو وممارسيها يحدث خارج اليابان. أما مؤتمر الإسلام، فقد شمل ممثلين من جميع أنحاء العالم الإسلامي، وعزّز المناقشات الحيوية حول الاختلافات بين التفسيرات السنية والشيعية للفقه الإسلامي.

نشرت الأوراق التي قدمت في المؤتمر بعد تحريرها في عشرة مجلدات بواسطة مركز هارفارد لدراسة الديانات العالمية وتولت مطبعة جامعة هارفارد توزيعها.

كانت أغراض المؤتمرات والكتب هي:

- البحث في مواقف الديانات العالمية المختلفة تجاه الطبيعة، مع الاهتمام بتعقيد التاريخ والثقافة.

- الإسهام في توضيح الأخلاق البيئية الوظيفية الراسخة في التقاليد الدينية والمستوحاة من منظورات إيكولوجية واسعة.

- إثارة الاهتمام والعناية عند القيادات الدينية، وكذلك عامة الناس، ودارسي الدين وأساتذته في الحلقات النقاشية والكليات والجامعات.

افترض هذا المشروع البحثي أنّ الديانات يمكنها الإسهام في تحقيق مستقبل أكثر استدامة، مع وجود حاجة ماسة إلى مقاربات متعددة التخصصات المعرفية. وبناء على هذا الافتراض عقدت ثلاثة مؤتمرات تتويجية متعددة الاختصاصات في خريف عام ١٩٩٨ في الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم في كامبريدج، ماساتشوستس، وفي الأمم المتحدة والمتحف الأمريكي للتاريخ الطبيعي في نيويورك. وشارك في هذه المؤتمرات علماء واقتصاديون وتربويون وصناع سياسات وكذلك أساتذة وعلماء من ديانات عالمية مختلفة. وأجرى الصحافي بيل مويرز (Bill Moyers) مقابلات مع علماء الدين لتسليط الضوء على الرؤى المتميزة من وجهات نظرهم الخاصة فيما يتعلق بمستقبل مستدام. وشارك في المؤتمرات موريس سترونغ (Maurice Strong)، الأمين العام لمؤتمر الأمم المتحدة للبيئة في ستوكهولم وريو، وتيموثي ورث (Timothy Wirth) رئيس مؤسسة الأمم المتحدة. فضلاً عن مشاركين آخرين من مجال العلوم مثل: جاين لوبشينكو (Jane Lubchenco)، الرئيسة السابقة للجمعية الأمريكية لتقدم العلوم (AAAS)، ومن مجال الاقتصاد والسياسة، شارك إسماعيل سراج الدين ممثلاً للبنك الدولي، ومن مجال التعليم العالي شارك جورج رَب (George Rupp) ورئيس جامعة كولومبيا، والمؤرخ الثقافي توماس بيريه (Thomas Berry)، وعالم البيئة برايان سويم، وتحدثوا من منظور القصة النشوئية للعالم وأزمتنا البيئية الحالية.

المنتديات

في تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٩٨ في مؤتمر الأمم المتحدة تم الإعلان عن تأسيس منتدى الدين والبيئة الذي قام على أهداف ثلاثة:

مواصلة البحث في مجال الدين والبيئة، وتعزيز عملية تطوير التعليم في هذا المجال، وتشجيع التوعية داخل الأكاديميا من أجل برامج مخصصة للدراسات البيئية متعددة التخصصات، وخارج الأكاديميا من أجل جماعات دينية وسياسية. وقد تطور المنتدى متحولاً إلى شبكة عالمية قوامها ٥٠٠٠ شخص، تولينا أنا وجون غريم تنسيق أعمالها.

ومنذ مؤتمرات هارفارد الأولى، واصل المنتدى أجندته البحثية عبر تنظيم عدة مؤتمرات أخرى في هارفارد حول الديانات العالمية والحيوانات (مسفراً عن كتاب بعنوان **تبادل الأفكار حول الموضوعات** *Communion of Subjects*, Columbia University Press, 2006). وحول التخيل البيئي مع كتّاب روّاد في مجال الطبيعة، وحول الديانات العالمية والتغيّر المناخي الذي أسفر عن عدد من صحيفة **ديدالوس** *Daedalus* (٢٠٠١) متوافر على موقع: <http://www.amacad.org/publications/fall2001/fall2001.aspx>.

وعلى الصعيد الدولي، شجّع المنتدى أنشطة التوعية عبر تنظيم حلقات ومحاضرات في برلمان الديانات العالمية في كيب تاون وبرشلونة، وكذلك في مؤتمرات البيئة في آسيا وأوروبا والشرق الأوسط. وشارك المنتدى كذلك في ندوات حول بحري إيجة والبلطيق عقده بطريرك الروم الأورثوذكس بارثولوميو. وعمل المنتدى أيضاً مع برنامج الأمم المتحدة للبيئة في مشاريع متنوعة، وشارك في ندوتين نظمهما المنتدى في إيران. كما شارك المنتدى في حركة ميثاق الأرض (Earth Charter) من خلال ورش عمل في أمريكا الشمالية والمؤتمرات الدولية في أمريكا الجنوبية وفي أوروبا. وكنت شخصياً عضواً في اللجنة الدولية لمبادرة ميثاق الأرض (Earth Charter International Drafting Committee) وحالياً أنا عضو في مجلس ميثاق الأرض الدولي.

وفي عام ٢٠٠٣، شكّل عدد من العلماء الكنديين، من بينهم هذر إيتون، وجيمس ميلر (James Miller)، وآن ماري دالتون (Anne Marie Dalton)، وستيفن شاربر (Stephen Scharper)، منتدى كندي حول الدين والإيكولوجيا (Canadian Forum on Religion and Ecology (CFORE)). وقد تميز كل هؤلاء بالنشاط في كندا، ولا سيما في تطوير مجال الدراسة، ورعاية الحوارات وورش العمل والمشاركة في المنتديات العامة والمناقشات

الإذاعية (<http://www.cfore.org>). وهم الآن يتولون رعاية سلسلة من الكتب حول الدين والإيكولوجيا، من مطبعة جامعة تورونتو.

المواقع الإلكترونية

أنشأ المنتدى موقعاً إلكترونياً تحت مظلة مركز هارفارد للبيئة (<www.environment.harvard.edu/religion>) للمساعدة على تعزيز البحث، والتعليم والتوعية في مجال الدين والبيئة. ولتشجيع البحث، توجد فهارس توضيحية في الأدبيات الخاصة بالديانات العالمية إلى جانب مختارات من النصوص المقدّسة والبيانات البيئية من المجتمعات الدينية العالمية. وثمّة أمثلة على الموقع لنحو ١٠٠ حركة شعبية بيئية تستقي الإلهام من مصادر دينية حول العالم تصوّر الممارسات المشتركة في هذا المجال.

ولتعزيز التعليم، يتضمّن الموقع مقالات افتتاحية لكل من التقاليد الدينية العالمية وإسهاماتها البيئية. كما ينشر الموقع مناهج دراسية وقوائم من مصادر مرئية سمعية، ويصل أيضاً زوّاره بموقع معلمي المدارس العليا/الثانوية في المجال: الدراسات الدينية في المدارس الثانوية (<http://www.rsiss.net>).

ولتوضيح أهمية الحوار بين التخصّصات المعرفية المتعددة في الشراكة مع العلم، والاقتصاد والسياسة، يحتوي الموقع أقساماً تمهيدية حول كل مجال من هذه المجالات. كذلك ينشر الموقع فهارس توضيحية للعلوم النشوئية التطورية والبيئية، إضافة إلى فهارس للاقتصاد البيئي والأخلاق البيئية.

المنشورات

حقق التراث الأكاديمي نمواً سريعاً، وقوي الاهتمام به وسط الطلاب في المرحلتين الثانوية والجامعية. وقد نشرت سلسلة هارفارد المؤلفة من عشرة مجلدات حول الديانات العالمية والبيئة قمت بتحريرها مع جون غريم في الفترة بين عامي ١٩٩٧ و٢٠٠٣. وضمت السلسلة كبار المتخصصين في المجال والديانات العالمية ومئات العلماء والبيئيين. وبعد سنتين اكتمل مشروع كبير على سنوات عديدة، مع إصدار مكوّن من مجلدين هو **موسوعة الدين والطبيعة** (*Encyclopedia of Religion and Nature*) حررها برون تايلور

(Bron Taylor). استغرقت سنوات من الإنتاج، وضمت مئات من العلماء، وشكلت إسهاماً ثميناً في تحديد كثير من المقاربات والموضوعات والحركات المتضمنة في الدين وعلم البيئة. بالإضافة إلى ذلك، تم نشر صحيفة معتمدة بعنوان **الرؤية العالمية: الديانات العالمية والثقافة وعلم البيئة** *Worldview: Global Religions, Culture and Ecology* وذلك لأكثر من عقد كامل.

التحديات التي تواجه مجال الدين والبيئة

مع ظهور مجال دراسة الدين والبيئة في الأكاديمية وخارجها، يتّضح أنّ الديانات تقدم وعداً ومشاكل في آن واحد حول تحسين القضايا البيئية. فقد دعمت الديانات الطموحات الإنسانية وطاقاتها على مدى قرون، لكنها أسهمت أيضاً في عدم التسامح والعنف والرؤى الأصولية من مختلف الأنواع. ومن ثم، من الوارد أن يكون النظر إلى ديانات العالم كضرورة ولكن غير كافية للحلول البيئية. وللديانات نزعاتها الإشكالية والعقائدية الجامدة وقد تأخرت في الاعتراف بمقياس ومجال الأزمة البيئية العالمية.

إذاً، توجد حدود لما يمكن أن تسهم به الديانات في حلّ المشكلات البيئية. أحد الأمثلة على هذه الحدود يتعلق بقضية السكان؛ إذ مثلت بعض التقاليد الدينية معوّقات متواترة أمام النقاش المفتوح لأنواع بعينها من تحديد النسل في مؤتمرات السكان في الأمم المتحدة. ترتبط هذه الجماعات الدينية إلى حد كبير بالإسلام والكاثوليكية الرومانية والمسيحية الإنجيلية. وعلى الرغم من ذلك، ثمة مشروع بحثي بديل يحدّد نهجاً أكثر تعددية لتنظيم السكان وسط ديانات العالم. ويسمّى هذا المشروع الذي يقوده دانيال ماغواير (Daniel Maguire) في جامعة ماركيت (Marquette University) «الاستشارة الدينية حول السكان، والصحة الإنجابية، والأخلاق».

وفي هذا السياق، ومع ملاحظة أن الديانات في بعض الأحيان قد تكون إشكالية، هناك أيضاً اعترافٌ بأن الديانات قد توفر منظوراً أخلاقيّاً موسعاً للقضايا البيئية. ومن ثَم تظلّ هناك حاجة إلى مبادرات دينية وإنسانية خلاقة لصياغة مقاربات ذات تخصصات معرفية متعددة للعلم البيئي، والسياسات، والقانون، والاقتصاد. ويفهم كثير من مديري برامج الدراسات البيئية في جامعات ريادية في الولايات المتحدة هذا جيداً مستكشفين طرائق لدمج

الدين والأخلاق في برامج العلوم التقليدية ـ ذات القاعدة السياسية. وفي الوقت نفسه، يحاول هؤلاء المديرون تحديد المقاييس المعيارية للدراسة والخدمة العامة. فهل ينبغي للبرامج البيئية أن تتحوّل ببساطة إلى مراكز بحثية؟ ولأي مدى يفترض أن تكون ساحات للجدال حول السياسة العامة أو حتى مناصرة لمقاربات سياسية بيئية معينة؟

تثار أسئلة مشابهة في مجال الدين والإيكولوجيا، عندما يصل الأمر إلى تعريف المجال لنفسه والسعي إلى التحاور مع العلم والسياسة. فهل ينبغي للدين والإيكولوجيا أن يكون مجرد مجال دراسي للبحث التاريخي والنظري بعيداً عن القضايا المعاصرة؟ كيف يمكن ربط هذا المجال بالعلم والقضايا السياسية؟ هل ينبغي أن ينخرط في اتباع دراسة بحثية من نوعية العدالة البيئية؟ وماذا يمكن أن يكون عليه دور المناصرة في الأكاديميا، إن وجد؟ هل يستطيع الأكاديميون المشاركة مع العلماء أو المفكرين عموماً في المجال البيئي ضمن النسق الأكاديمي وما وراءه؟ تلك هي التوترات المبتكرة والصحية المحتملة التي طلت بوجهها في مجال الدين والإيكولوجيا.

لا شك في أن طبيعة الأزمة البيئية الضاغطة تحث كثيراً من العلماء في المجال الأكاديمي على التحول إلى مفكرين جماهيريين يسهمون في فهم المشكلات البيئية ويشيرون إلى الحلول الممكنة. وهذا الجدال حول دور الأكاديميين المنحرطين في الدراسات البيئية وصنع السياسات إنما يتقاطع مع تخصصات معرفية مختلفة من علوم طبيعية واجتماعية ودراسات الإنسانية. وكثير من الناس يدعون حالياً التعليم العالي والجامعات البحثية إلى تقديم إسهامات أكبر في حل المشكلات البيئية. وفي هذا التقاطع الحيوي تحديداً بين البحث النظري والتاريخي والثقافي، والدراسة المشتركة سينمو مجال الدين والإيكولوجيا.

حدود العلم والسياسة

يأخذ مجال الدين والإيكولوجيا في الانتشار واحتلال مكانة جيدة للإسهام في الدراسات البيئية ذات التخصصات المعرفية المتعددة داخل الحقل الأكاديمي وكذلك في التحدّث مع العلماء وصنّاع السياسة خارجه. وفي تحليل الوضع البيئي العالمي الحالي، يتساءل رواد في المجالين:

العلمي والسياسي عن سبب عدم إحرازنا مزيداً من التقدم في حل المشكلات البيئية. وعلى مدار السنوات الخمسين الأخيرة، زاد الاعتراف واكتمل بالإسهامات الهائلة التي يقدمها العلم في فهم كثير من جوانب المشكلات البيئية سواء على المستوى العالمي أو المحلي.

وعلى الرغم من ذلك، بينما تم نشر آلاف الدراسات العلمية وترجمتها إلى تقارير سياسية، فقد خلص كثير من الخبراء إلى أننا لم نحرز تقدّماً كافياً في استئصال الخسائر اللاحقة بالنظم البيئية وأنواع الكائنات الحية؛ إذ إننا نعاني في الوقت نفسه مجموعة معوّقات، تتنوع بين غياب الإرادة السياسية وعدم تغير العادات الإنسانية. ومن ثَم يرى كثير من علماء البيئة أن هناك إدراكاً متزايداً بغياب معنى أوسع للرؤية والقيم.

يلاحظ العلماء أن الحقائق القاسية حول المشكلات البيئية، هي مشكلات مهيمنة في حدّ ذاتها، ولم تغير من أنواع السلوكيات البشرية التي تستغل الطبيعة بجشع. كذلك لم تؤثر مثل هذه الحقائق في العادات الإنسانية من استهلاك إدماني، ولا سيما في الأمم الغنية. فضلاً عن ذلك، فإنّ خبراء السياسة يدركون أن المقاربات التشريعية أو الإدارية للطبيعة تثبت أنها غير كافية للتحديات البيئية المعقّدة المطروحة أمامنا الآن. ولا يمكن لنا ببساطة أن نشرّع لتغيير أو معالجة الطبيعة البشرية.

موجز القول، يلاحظ علماء البيئة أنه على الرغم مما تشكله مقاربات العلم والسياسة من أهمية وضرورة، فإنها لا تكفي في المساعدة على تغيير الوعي الإنساني والسلوك من أجل مستقبل مستدام، مشيرين في المقابل إلى القيم والأخلاق، والدين والروحانية، كعوامل مهمة في هذا التغيير. وقد اتضح ذلك جيداً في المؤتمرات، والكتب والمقالات وكذلك في المؤسسات السياسية مثل مؤسسة مرصد الأرض (Worldwatch). ومن هنا تحديداً يبدأ مجال الدين والإيكولوجيا في تقديم إسهامات مهمة في الدراسات البيئية داخل الحقل الأكاديمي وللمبادرات السياسية خارجه.

الاستجابة لجماعات السياسة والعلماء

مبادرة روّج لها برنامج الأمم المتحدة للبيئة (UNEP)، لإرساء شراكة

بين الأديان المختلفة من أجل البيئة وزعت على مدار عشرين سنة تقريباً آلافاً من الكتيبات حول الأرض والإيمان للاستخدام في محافل ومجتمعات محلية. وقد شجّعت على مشاركة القادة الدينيين والعلماء وعامة الناس في المؤتمرات التي نظمتها. وقد دعا كلاوس توبفر (Klaus Toepfer) المدير التنفيذي الأسبق إلى أخلاقيات بيئية وقيم روحانية لتدمج بصورة أكثر فعالية في الحماية البيئية. وقد استعان بمبدأ هانز جوناس (Hans Jonas) حول المسؤولية بوصفها أحد العوامل المهمة للغاية لأجيال المستقبل. وفي هذا يشير إلى أن الآليات القانونية والامتثال أمور لا غنى عنها، مع التشديد على الحاجة إلى النهج الشمولي في معالجة القضايا البيئية. وقد أشار كذلك على سبيل المثال إلى أننا يجب ألا ننظر إلى أهمية الموارد، مثل المياه، من الناحية الاقتصادية للاستخدام البشري فحسب، بل أيضاً على أنها قيمة مقدرة روحانياً. وفي ضوء هذا، نراه يستشهد بالحاجة إلى تطوير مؤشرات لقياس القيم الروحانية والأخلاقية بدلاً من أن يقتصر الأمر على قيم السوق فحسب. وقد كان توبفر ذرائعياً في تشجيع هذه المقاربة الأخلاقية الواسعة في كثير من المؤتمرات الدولية، التي شملت مؤتمرين لبرنامج الأمم المتحدة للبيئة تم تنظيمهما في طهران بالتعاون مع جمهورية إيران الإسلامية في حزيران/ يونيو عام ٢٠٠١ وأيار/مايو ٢٠٠٥.

كذلك عكس المؤتمر الذي عقد في ليون في عام ٢٠٠١ وترأسه ميخائيل غورباتشوف (Mikhail Gorbachev) هذا السعي لمقاربات أخلاقية أوسع للمشكلات البيئية. جاء عنوان المؤتمر «حوارات الأرض: هل الأخلاق هي الحلقة المفقودة؟» (Earth Dialogues: Is Ethics the Missing Link) وقد تبع هذا المؤتمر مؤتمر آخر في برشلونه عام ٢٠٠٤ برزت فيه أيضاً القضايا الدينية والأخلاقية. وعلى الرغم من عدم التطلع إلى حلول سريعة أو إجابات سهلة، فإن كثيراً من الناس المفكرين يلاحظون أن الدافعية والقيم والأفعال الإنسانية تمثل عاملاً مهمّاً للغاية في تحقيق التحول إلى مستقبل مستدام.

هناك أيضاً مراكز أبحاث مثل مؤسسة مرصد الأرض (Worldwatch Institute) في واشنطن العاصمة تدرك أنّ الإحصاءات والتقارير المحذّرة لا تكفي للبدء في التغيير المطلوب من أجل عالم مستدام بيئيّاً. وفي الفصل

الأخير من تقرير أحوال العالم من مرصد الأرض لسنة ٢٠٠٣، كتب الباحث الرئيس غاري غاردنر (Gary Gardner) عن الدور المتنامي للديانات في تشكيل الاتجاهات والأفعال من أجل التزام أوسع بحماية البيئة واستعادتها. وقد لاقت مقالته اهتماماً واضحاً ومهماً، وتم نشر النسخة الأكبر من هذا الفصل في ورقة منفصلة للمرصد Worldwatch Paper (no. 164) بعنوان: «إثارة الروح: الدين والروحانية في السعي لعالم مستدام» (Invoking the Spirit: Religion and Spirituality in the Quest for a Sustainable World).

هناك عدد من العلماء وصنّاع السياسة البارزين يقرون بهذه القيم الإنسانية والمنظورات الأخلاقية المطلوبة كي تكون جزءاً من المعادلة في النقاشات البيئية. وهم في هذا يشيرون إلى أن الحجج «المختلفة التي طرحها أناس عديدون» ونماذج الحاسوب التي تستعين برزم معلومات وإحصاءات لا تحرك الناس بالضرورة إلى العمل. ويشير البيولوجي في جامعة هارفارد السيد ويلسون (E. O. Wilson) في كتابه الصادر عام ٢٠٠٣ بعنوان **مستقبل الحياة** (*The Future of Life*)، إلى القوة المحتملة للمعتقدات والمؤسسات الدينية في تعبئة أعداد ضخمة من الناس بغية حماية البيئة. وفي السياق نفسه، يقرّ جيمس غوستاف سبيث (James Gustave Speth)، عميد كلية ييل لدراسات الغابات والبيئة (Yale's School of Forestry and Environmental Studies)، في كتابه الصادر عام ٢٠٠٤ **السماء الحمراء صباحاً** (*Red Sky at Morning*)، بأنه سيكون من المطلوب أن تؤدي الأخلاق والقيم دوراً أكبر في الجدال حول البيئة. فضلاً عن ذلك فقد شجّع على تطوير برنامج دراسي جامعي في الدين والإيكولوجيا في كلية دراسات الغابات والبيئة وكلية اللاهوت في جامعة ييل. وهذا ما يظهر حالياً تحت قيادة ستيفن كيليرت (Steven Kellert) إلى جانب جون غريم وويليس جنكنز وأنا.

على صعيد آخر، عبّر البيولوجي في جامعة ستانفورد بول إيرليتش (Paul Ehrlich) عن هموم شبيهة في خطاب أمام الجمعية الإيكولوجية الأمريكية في بورتلاند في آب/أغسطس ٢٠٠٤؛ إذ أوضح أنه «لأول مرة في تاريخ البشرية، تتهدد الحضارة العالمية بالانهيار»، مشيراً في هذا الصدد إلى أن «العالم يحتاج من ثم إلى نقاش متواصل لأهم القضايا الأخلاقية الرئيسة المرتبطة بالمعضلة البشرية بغية المساعدة على توليد الاستجابة المطلوبة على

الفور». كذلك أشار إلى أن «تقرير التقييم البيئي للألفية» (Millennium Ecosystem Assessment Report) أجرى تقييماً لظروف النظم البيئية في العالم، موضحاً أنه على الرغم من ذلك، «لا يوجد جهدٌ مشابه لاختبار وبثّ ما يعرف حول كيفية تغيير الثقافات الإنسانية وخاصة الأخلاق وما هي أنواع التغيّر التي يمكن الحث عليها لتقليل فرص الانهيار العالمي الكارثي». ودعا من ثم إلى وضع تقييم للسلوك البشري في الألفية (MAHB) لمواجهة هذه المشكلات.

وفي الاحتفال بالذكرى الثلاثين على صدور **حدود النمو** *(Limits to Growth)* في عام ٢٠٠٤، لاحظ دينيس ميدوز (Dennis Meadows) وزملاؤه أننا في حاجة إلى «أدوات جديدة للانتقال إلى الاستدامة». وأقرّ المؤلفون بأنه:

> في بحثنا عن طرائق لتشجيع إعادة البناء السلمي لنظام يقاوم بصورة طبيعية تحولاته الخاصة جربنا أدوات كثيرة. كان أوضحها هو التحليل العقلاني، والتفكير بأنساق البيانات، ونمذجة الكمبيوتر، والكلمات الأوضح التي يمكننا العثور عليها. وهي أدوات يمكن لأي أحد تدرب في العلم والاقتصاد أن يلم بها تلقائياً. وهي مفيدة مثلها مثل إعادة التدوير، وضرورية لكنها ليست كافية (Meadows [et al.], 2004: 269).

وفي المقابل، يشير المؤلفون إلى صفات تتجاوز الإطار المعتاد للعلوم البيئية والسياسة في رسم خارطة الطريق نحو الاستدامة: أي في التخطيط من أجل مستقبل يدوم ويدعم حاجات الحياة البشرية وحياة غيرهم من أنواع الكائنات الحية. وتشمل الصفات الكفيلة بضمان مستقبل كهذا، التصور والعلاقات وصدق القول، والتعلم والحب. وهي صفات تشير أول ما تشير إلى تحول رئيس من جانب المخططين الاجتماعيين والبيئيين أصحاب التوجهات السياسية. وقد عرّف المؤلفون أهمية مثل هذه «الأدوات الناعمة» في عام ١٩٩٢، لكنهم الآن يشعرون بأنها لم تعد اختيارية بل أساسية من أجل الانتقال إلى الاستدامة.

خاتمة

يتضح يوماً بعد آخر أن التغيرات البيئية سيدعمها تنوع من التخصصات المعرفية بطرائق شديدة التحديد. وسوف يكون التحليل العلمي غاية في الأهمية لفهم الإيكولوجيا الطبيعية، كما لن يُستغنى عن الوعي التربوي في إيجاد نماذج من الحياة المستدامة؛ كذلك ستكون الحوافز الاقتصادية محورية في التوزيع المتكافئ للموارد؛ أما التوصيات المرتبطة بالسياسة العامة فستكون قيّمة في تشكيل الأولويات الوطنية والدولية؛ كذلك ستكون القيم الأخلاقية والروحانية مهمة للغاية في التحولات على المستويين الشخصي والمجتمعي المطلوبة لإنعاش كثير من أنظمة الأرض البيئية. كل هذه التخصصات المعرفية والمقاربات مطلوبة بإلحاح. وبهذه الطريقة، يمكن للقيم المختلفة والحوافز والمعرفة التي تحرك النشاط الإنساني أن تجد قنوات أنشط وأكثر تأثيراً نحو الحياة المستدامة طويلة المدى على الكوكب. وفي هذه الرابطة تحديداً يقدم مجال الدين والإيكولوجيا إسهامات مهمة في الحقل الأكاديمي وخارجه.

المراجع

Meadows, Donella, Jorgen Randers and Dennis Meadows (2004). *Limits to Growth: The 30-Year Update*. London: Earthscan Publications Ltd.

Speth, James Gustave (2006). *Red Sky at Morning: America and the Crisis of the Global Environment*. New Haven, CT: Yale University Press.

Taylor, Bron (ed.). (2005). *Encyclopedia of Religion and Nature*. London: Thoemmes Continuum. 2 vols.

Wilson, Edward O. (2002). *The Future of Life*. New York: Alfred A. Knopf-Random House.

Worldwatch Institute (2003). *State of the World 2003: A Worldwatch Institute Report on Progress toward a Sustainable Society*. New York: W.W. Norton and Co.

قراءات مقترحة

Chapple, Christopher Key (ed.) (2002). *Jainism and Ecology: Nonviolence in the Web of Life*.

________ and Mary Evelyn Tucker (eds.) (2000). *Hinduism and Ecology: The Intersection of Earth, Sky, and Water*.

Foltz, Richard C., Frederick M. Denny and Azizan Baharuddin (eds.). (2003). *Islam and Ecology: A Bestowed Trust*. Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions.

Girardot, Norman J., James Miller, and Xiaogan Liu (eds.) (2001). *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*. Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions.

Grim, John A. (ed.) (2001). *Indigenous Traditions and Ecology: The Interbeing of Cosmology and Community*. Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions.

Hessel, Dieter T. and Rosemary Radford Ruether (eds.) (2000). *Christianity and Ecology: Seeking the Well-Being of Earth and Humans*. Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions.

Samuleson, Hava Tirosh (ed.) (2003). *Judaism and Ecology: Created World and Revealed Word*. Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions.

Tucker, Mary Evelyn, and Duncan Ryuken Williams (eds.) (1997). *Buddhism and Ecology: The Interconnection of Dharma and Deeds*. Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions.

_______ and John Berthrong (eds.) (1998). *Confucianism and Ecology: The Interrelation of Heaven, Earth, and Humans*. Cambridge, MA: Center for the Study of World Religions.

أعمال أخرى

American Academy of Arts and Sciences (Fall 2001). "Religion and Ecology: Can the Climate Change?." *Daedalus: The Journal of the American Academy of Arts and Sciences*: vol. 130, no. 4.

Berry, Thomas (2006). *Dream of the Earth*. 2nd ed. San Francisco: Sierra Club Books.

Foltz, Richard C. (ed.) (2002). *Worldviews, Religion, and the Environment: A Global Anthology*. Belmont, CA: Wadsworth-Thomson Learning.

Gottlieb, Roger (2003). *This Sacred Earth: Religion, Nature, and Environment*. 2nd ed. London: Routledge.

Swimme, Brian (1994). *The Universe Story: From the Primordial Flaring Forth to the Ecozoic Era-A Celebration of the Unfolding of the Cosmos*. New York: HarperOne-HarperCollins.

Tucker, Mary Evelyn (2003). *Worldly Wonder: Religions Enter their Ecological Phase*. Chicago: Open Court.

_______ and John Grim (eds.) (2003). *Worldviews and Ecology: Religion, Philosophy, and the Environment*. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Waldau, Paul, and Kimberly Patton (eds.) (2006). *A Communion of Subjects: Animals in Religion, Science, and Ethics*. New York: Columbia University Press.

الفصل السادس والأربعون

الدين، والروحانية، والصحة
مقاربة مؤسسية

ويندي كايدج(*)

«إلهي العزيز، ارعَ زوجي الحبيب واحْمِه وهو بين يدي الجرّاحين وعافه، نحمدك على كل عطاياك». هكذا كتبت امرأة تُدعى إيما على قصاصة لاصقة ملوّنة بلون زهري ثبّتتها على لوحة الصلوات في كنيسة صغيرة ملحقة بإحدى المستشفيات الحضرية. كانت صلاة إيما واحدة من خمسين ملصقة مثبتة على هذه اللوحة، وواحدة من صلوات أخرى سرية وجهرية تلاها في المستشفى قساوسة ومرضى وأسر وعاملون. خارج هذه المستشفى تجري الصلوات والطقوس الداعية للشفاء بانتظام في الكنائس والمعابد والمساجد وفي المدينة، وفي المرافق العامة، وتجمّعات الاستشفاء الخاصة على مدار السنة. وتبيّن المسوح الوطنية الحديثة أنّ أكثر من نصف الأمريكيين يصلون بانتظام من أجل صحتهم أو صحة أفراد أسرتهم. وأكثر من ثلاثة أرباع الأمريكيين يؤمنون بأنّ الصلاة يمكن أن تكون ذات أثر إيجابي على من يعانون مرضاً ما، وقريب من ثلاثة أرباع يؤمنون بأن الله قادر في شفاء الناس ممّن لا يملكون فرصة للشفاء عن طريق العلوم الطبية[١].

(*) نال البحث الذي قامت عليه هذه المقالة دعماً من مؤسسة روبرت وود جونسون لدارسي برنامج بحث السياسة الصحية (Robert Wood Johnson Foundation Scholars in Health Policy Research Program) في جامعة هارفارد وكذلك صندوق ثيودور وجاين نورمان لبحوث الكلية (Theodore and Jane Norman Fund for Faculty Research) بجامعة برانديس (Brandeis University). وجزيل الشكر لكل من برايان فير (Brian Fair)، وجنيفر ديلينغر (Jennifer Dillinger) على المساعدة البحثية. والشكر موصول أيضاً لكل من كورتني بندر (Courtney Bender) ولانس ليرد (Lance Laird) على ما قدماه من تعليقات على المسوَّدات الأولى.

(١) اعتمدنا في هذه البيانات على ما جاء في مسح أجرته مجلة **نيوزويك**: (1 November 2003) *Newsweek,*، متوافرة على Polling the Nation.

بعض العناوين الرئيسة الأخيرة من قبيل: «الدين والصحة: شفاء المصلّين»، «الإيمان والصحة»، و«مزج الصلاة والصحة»، التي تتصدر صحف **وول ستريت جورنال** *Wall Street Journal*، و**نيوزويك** *Newsweek*، و**هيوستون كرونيكل** *Houston Chronicle*، على المستوى المحلي في الولايات المتحدة، تثير بلا شك أسئلة حول فعالية الصلاة في تحقيق الشفاء وما يرتبط بذلك من دراسات حول الصلاة التوسطية. وهذه العناوين وغيرها تأتي ضمن حوار وطني واسع حول العلاقات بين الدين والروحانية والصحة يأخذ مجراه وسط السياسيين، ومختصي الرعاية الصحية، والقيادات الدينية، ومؤيدي الطبّ التكميلي البديل، وملايين من الأمريكيين. وقد جاء العنوان الرئيس على غلاف مجلة **التايم** *Time* يسأل «هل يمكن للروحانية أن تقوّي الصحة؟» كذلك امتلأت أرفف المكتبات بعناوين كتب على شاكلة **رحلة روحانية عبر سرطان الثدي والصيام من أجل انتعاش روحاني** *(A Spiritual Journey through Breast Cancer and Fasting for Spiritual Breakthrough)*. وقد أصبح تركيز النقاشات الحديثة فيما يتعلق بحقوق الضمير عند مختصي الرعاية الصحية ينصبّ على ما إذا كان في استطاعة الصيادلة رفض صرف حبوب تحديد النسل وحبوب منع الحمل الطارئة («حبة الصباح التالي» (morning-after pill) استناداً إلى قناعات المرء الدينية، وإمكانية صرف المعالجين الدينيين منتوجاتهم بحرية، وواجب صلاة الأطباء مع مرضاهم من عدمه.

تحتل العلاقة بين الدين والروحانية والصحة والشفاء مكانة تاريخية مستمرة، ومتغيرة في الوقت نفسه، في مساحة الحياة الأمريكية العامة والخاصة. ويتناول المؤرخون وعلماء الدراسات الدينية، والباحثون الطبيون، والعلماء الاجتماعيون هذه القضايا في أعمال بحثية آخذة في التوسّع الذي لا يتوقف. فالقائمون على الدراسات الدينية، على سبيل المثال، يميلون إلى التركيز على أسئلة حول الشفاء الديني والمقاربات التاريخية والمعاصرة للصحة والطب في سياقات دينية صريحة (انظر على سبيل المثال: Numbers and Amundsen, 1986; Barnes and Sered, 2005; Porterfield, 2005). وقد أولت البحوث الطبية اهتماماً متزايداً بأسئلة حول الدين والروحانية في السنوات الأخيرة؛ حيث تضاعف عدد المقالات المدرجة على «بابميد» (PubMed)، المحرك البحثي الرئيس في مجال الطب الحيوي، والتي تضم مفردة الدين أو

الروحانية والصحة في العنوان أو في ملخص البحث، وذلك ما بين عام ١٩٨٠ ووقت كتابة هذه المقالة؛ إذ يركز قدر كبير من هذه الأبحاث على مدى تأثير ديانات الأفراد أو روحانياتهم في صحتهم الجسدية والعقلية، بقياسها في سياق هوياتهم ومعتقداتهم، و/أو ممارساتهم. وهذه الدراسات الواردة في كثير من مقالات المراجعة، تميل إلى التركيز على الأفراد بوصفهم وحدات للتحليل، خارج سياقهم العائلي أو الديني أو أي سياق مؤسسي آخر (Sherkat and Ellison, 1999; Chatters, 2000; Koenig, McCullough, and Larson, 2001)[٢].

كذلك قدم العلماء الاجتماعيون عموماً، والسوسيولوجيون خصوصاً، إسهامات مهمّة فيما يدور حالياً من تفكير حول العلاقة بين الدين والروحانية والصحة على المستوى الفردي. غير أن معظم هذه الأعمال اعتبرت سلوكاً فردياً بعيداً عن السياقات المؤسسية المتعدّدة التي أصبحت السلوكيات فيها هادفة. وفي هذه المقالة تراني أستجيب لهذا الاعتبار بتحويل وحدة التحليل من الأفراد إلى المؤسسات، مركّزاً بخاصة على طريقة تقديم الأسئلة حول الدين والروحانية والصحة ومعالجتها في المؤسسات الطبّية والدينية في الولايات المتحدة.

يسير الفصل في ثلاثة أجزاء. **الأول**، مراجعة مختصرة حول العلاقة بين المؤسسات الدينية والطبية الحيوية في التاريخ الأمريكي مع الاهتمام الخاص بدور الدين في تأسيس أولى مستشفيات الأمة. الجزء **الثاني**، أركز فيه على مجموعة من المؤسسات الطبية الحيوية، والمستشفيات، لبحث وجود الدين والروحانية وكيفية التعامل معهما، وبالتركيز أيضاً على تطور التوجيهات ذات الصلة من اللجنة المشتركة لاعتماد منظمات الرعاية الصحية (JCAHO)، وعمل الكنائس الملحقة بالمستشفيات، ودور الدين في مهمة العاملين في المستشفيات، خاصة الأطباء والممرضات. الجزء **الثالث** نلقي فيه نظرة مختصرة على كيفية تعامل المنظمات الدينية الأمريكية المحلية مع الصحة والطب الحيوي مع إيلاء اهتمام خاص بخدمات الشفاء والرعاية الصحية للطب الحيوي التي تقدّمها بعض المنظمات الدينية.

---

(٢) انظر أيضاً مراجعات المجال على موقع:

<http://www.metanexus.net/tarp/>.

وعلى الرغم من إقراري بتنوع صور التعبير الديني والروحاني، فإنني أركز هنا على التقاليد الدينية الأوسع انتشاراً والأكثر مأسسة في الولايات المتحدة[٣]. كما أود الإشارة إلى أن كلمتَي «دين» و«روحانية» لا يستخدمان بصورة متسقة في التراث البحثي الموجود؛ إذ تميل مفردة «دين» إلى الإشارة إلى المؤسسات الدينية، فيما تشير «روحانية» إلى وصف معتقدات وممارسات شخصية. ومن ثَم، فإنني أحاول استخدامهما على هذه الخلفية، ولكن التمييز بينهما يظلّ معقداً ويحتاج إلى مقالة خاصة[٤]. كما أركز دائماً على مفاهيم الطبّ الحيوي الحالية عن الصحة والمؤسسات الطبّية الحيوية حصرياً (للاطّلاع على مقاربات أخرى للصحة والاستشفاء، انظر: ;Gevitz, 1988 Hufford, 1988; McGuire, 1988; Barnes and Sered, 2005). وأستعين في ذلك بمواد أنتقيها من تخصصات معرفية مختلفة لمناقشة أن المؤسسات الدينية ومؤسسات الطب الحيوي تؤدي أدواراً محورية في (أ) تشكيل خبرات الأفراد الخاصة في الدين/الروحانية والصحة؛ (ب) العلاقات الحالية بين المنظمات نفسها؛ (ج) حوار عام أوسع حول مجموعة من القضايا. وعلى الرغم من تركيزي في الأساس على المستشفيات والمراكز الدينية المحلية، هناك أسئلة يجب أن تطرح حول مؤسسات دينية ومؤسسات رعاية أخرى، من بينها دور العجزة، ومراكز إعادة التأهيل، والملاجئ، والمنظّمات التابعة للكنيسة، والرعاية الصحية الدينية، ومنظّمات الخدمة الاجتماعية، وذلك بدلاً من استمرار التركيز على الأفراد خارج السياقات المؤسسية، فإنّني أشجّع السوسيولوجيين على وضع المنظمات والمؤسسات في دائرة البحث والحوار العام الواسع الدائر حول الدين والروحانية، والصحة على طول المحاور المحددة هنا.

---

(٣) لا تقودني هذه المقاربة إلى التعامل مع أنصار الساينتولوجيا المسيحيين (Christian Scientists)، والسبتيين (Seventh-Day Adventists)/ ومجموعة من الجماعات الدينية/ الروحانية الأخرى التي نشأت تاريخياً في توتر مع الطبّ الحيوي. لمزيد من المعلومات انظر على سبيل المثال: (DesAutels [et al.], 1999; Numbers 1992)، ولا أعالج هنا أيضاً تطور عملية المأسسة للطب البديل/ التكميلي مثلما وردت في وصف (Ruggie, 2004) وآخرون. .

(٤) انظر على سبيل المثال:

<http://religion.ssrc.org/reforum/Bender/>.

اعتبارات تاريخية مختصرة

يشترك مفهوما «القداسة» و«الشفاء» في أصل اشتقاقي يعود إلى مفهومي الشمولية أو الكلية، وهما غالباً ما يفهمان عبر التمييزات المتبدلة بين الجسد والنفس والعقل أو الروح (Turner, 1987). في السياق المسيحي عملت الكوزمولوجيا المزدوجة تاريخياً لتمجد النفس وتقلّل من شأن الجسد. وكان على المؤمنين أن يقدّموا الصدقة لمن يحتاج، وبخاصة المرضى، عبر المستشفيات التي ظهرت في العصور الوسطى من بيوت الصدقة المسيحية (Mollat, 1986). وكانت هذه المستشفيات القروسطية التي وفرت المواساة والمأوى أكثر من العلاج، قد حققت لأول مرة عملية المأسسة لرعاية المرضى التي اتسعت بحدة في إنكلترا القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وعبر الإرساليات المسيحية في أوروبا وأمريكا الشمالية خارج البلاد (Porter, 1993; Risse, 1999). وبحكم بدايتها تحت ما سماه البعض «بيوت الربّ» لم تكن الاهتمامات الدينية أو الروحانية بل الطبّ الحيوي هو الشيء الجديد على المستشفيات مع تطورها في السياق الحديث (Lee, 2002).

لقد تطور نموذج الطبيب الذي ظهر من شكل التعليم العالي الكنسي ومضمونه في العصور الوسطى على مدار القرون اللاحقة. أما الأطباء المدربون تدريباً علمياً فقد نشؤوا من داخل فئة الأطباء المدربين في الجامعات الدينية، وذلك بعد أن أصبح الأطباء والقيادات الدينية تدريجياً فضاءين منفصلين (Porter, 1993). وفي المستعمرات الأمريكية الأولى، قدم رجال الدين كثيراً من الرعاية الطبّية، خاصة في نيو إنغلاند، مثلما فعل بعضهم في بريطانيا وأجزاء من أوروبا. وهو الوضع الذي تغيّر في القرن التاسع عشر مع ظهور الطبّ العلمي والتعليم الطبي، خاصة عندما فعّلت الدول قوانين تمنع رجال الدين غير المدرّبين تدريباً طبياً من ممارسة الطبّ (Numbers and Sawyer, 1982). وظهر التدريب الرسمي للممرضات في الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر بعد كثير من الإنجازات في مجال التمريض اللارسمي على يد سيدات في المنازل. كذلك حلت ممرضات علمانيات مكان أخويات من الممرضات المتدينات أو الناذرات أنفسهن لهذا العمل تدريجيّاً على مدار القرن اللاحق (Numbers and Sawyer, 1982; Reverby, 1987; Coburn and Smith, 1999; Nelson, 2001).

كانت المستشفيات الأمريكية الأولى مؤسّسات خيرية للفقراء، وأصحاب المرض العضال، والبائسين؛ أمّا ما عدا هؤلاء فقد كانوا يعالجون في منازلهم (Starr 1982; Rosenberg 1987; Kauffman, 1995). وعندما بدأت المستشفيات في التطور والتوسع عددياً في أواسط القرن التاسع عشر، كان للدين تأثيره في هذه العملية. فقد بدأت مستشفيات الكاثوليك واليهود في معالجة المرضى الذين لم يعالجوا جيداً في منشآت أخرى، وكذلك أصبحت وجهة للأطباء والممرضات ممن لم يجدوا عملاً في تلك المؤسسات الأخرى (Vogel, 1980; Rosenberg, 1987; Lazarus, 1991)؛ فمستشفيات الكاثوليك في نيويورك، على سبيل المثال، فتحت أبوابها لرعاية المهاجرين الفقراء باللغات والثقافات التي كانوا معتادين عليها (McCauley, 2005). ولم يقتصر ما قدمته هذه المستشفيات على الهوية العرقية فحسب، بل عاملت المرضى أيضاً كما يعامَل من يؤدون تكلفة علاجهم، وليس بوصفهم يتلقون خدمة خيرية مثلما الحال في مستشفيات أخرى (Rosenberg, 1987). وبالمثل، بدأت مستشفيات اليهود بأعداد من المجتمع اليهودي لتلبية حاجات المرضى اليهود (Levitan, 1964; Sarna, 1987)؛ فقد قدمت مستشفيات جبل سيناء (Mount Sinai)، وبيت إسرائيل (Beth Israel) في بوسطن، طعام كوشر وأطباء يتحدثون اليديشية (Linenthal, 1990). وكانت المستشفيات ذات التابعية الدينية مفتوحة أمام الجميع، وحتى أواسط القرن العشرين قدمت الرعاية لأكثر من ربع المرضى الذين ارتادوا المستشفيات (Numbers and Sawyer, 1982).

وعلى مدار القرن ونصف القرن الماضي، زادت المسافة الرسمية بين الدين والمنظمات الطبّية الحيوية. فقد أسفرت المعارك الطائفية المهنية عن نقاط تركيز طبية علمية وتكنولوجية (Starr, 1982; Stevens, 1989)[٥]. وأصبحت ملكية الكنائس للمستشفيات أقل شيوعاً، وأينما ظلت الروابط الدينية موجودة، فإن التباينات المميزة بين المستشفيات الدينية والعلمانية تبدو أساساً

(٥) ولكن المثير للاهتمام هنا أن الجمعية الطبّية الأمريكية أسست لجنة معنية بالطبّ والدين في أواسط الستينيات من القرن العشرين، وهو ما تضمّن أيضاً عموداً في صحيفة **الجمعية الطبّية الأمريكية** *JAMA* لتيسير العمل بين الأطباء والقادة الدينيين (Rhoads, 1967; O'Donnell, 1970) واستمرت هذه الصحيفة في التعامل مع أسئلة حول الدين والطبّ، على الرغم من أنهما هامشيان نسبة إلى بؤر تركيز الجريدة الأخرى (Rosner, 2001).

ممثلة في الخدمات الجنسية والإنجابية (Numbers and Sawyer, 1982; Uttley, 2000; McCauley, 2005)[٦]. ولا تأتي هذه الاختلافات إلى منطقة النزاع والجدال إلا عندما تعتبر المستشفيات العلمانية والدينية موحدة (Joyce, 2002). وعلى الرغم من العلمنة المؤسسية للرعاية الطبية، فإن بعض منظمات الرعاية الصحية ذات الأساس الديني لا تزال موجودة، ولا تزال أشكال جديدة منها أيضاً تستمر في الظهور، فبعد أن بدأ مهاجرو سنة ١٩٦٥ على سبيل المثال إنشاء المراكز الطبية ضمن نطاق التقاليد، بدأ معبد بوذي كمبودي في الثمانينيات تقديم خدمات إرشاد غربية بدعم ممارسات علاجية بوذية، وفي التسعينيات تأسست العيادة المجانية التابعة لجمعية المسلمين الطبية الجامعية ((University Muslim Medical Association (UMMA)) في لوس أنجلوس، لتقدم رعاية صحية مجانية للجميع، ضمن التقليد الإسلامي من التراحم (Orr and May, 2000). كذلك تأسست ملاجئ بوذية على يد مجموعة كبيرة من البيض المتحولين إلى البوذية، في حين بدأت محافل مسيحية كثيرة برامج تمريض رعوية (Garces-Foley, 2003). وفي ضوء هذه التطورات وغيرها، لم تكتمل علمنة المؤسسات الطبية. فما زالت هذه المؤسسات، بلا ريب، مستمرة بطرائق عديدة في التعامل مع الديانات والروحانيات المرتبطة بغير العلمانيين ممّن يعملون ويُعَالجون ويمرون عبرها بانتظام.

المؤسسات الطبّية: مستشفيات

تقر المستشفيات على مستوى الولايات المتحدة في الوقت الحالي بالدين والروحانية وتتجاوب معهما بطرائق عديدة متنوعة. وعلى الرغم من قلة المستشفيات المنتمية إلى الدين مقارنة بما كان في الماضي، فإن كثيراً منها ما زالت تفرد مساحة للدين والروحانية في الكنائس الصغيرة الملحقة بالمستشفيات أو غرف التأمّل. ومثل هذه المساحات تتراوح في حجمها من صغيرة، بحجم خزانة الملابس في الأماكن النائية إلى أماكن التجمع الكبيرة بمذابح متحركة، ووسادات للتأمل، وسجادات الصلاة عند المسلمين،

---

(٦) هناك مجموعة صغيرة من البحوث تنظر في الفروق بين المستشفيات الكاثوليكية وغير الكاثوليكية فيما يتعلّق بالرعاية العاطفية، والخدمات المتوافرة... إلخ (White and Begun, 1998-1999; White, 2000; White [et al.], 2006; Prince, 1994).

ونصوص من التقاليد الدينية المختلفة وأشياء أخرى مطلوبة لممارسة العبادة في عدد من التقاليد. وقد أظهرت دراسة للكنائس الصغيرة الملحقة بالمستشفيات في مراكز أكاديمية طبية كبيرة تبايناً واسعاً في الاستخدام؛ إذ إن بعضها كان من النادر أن يتردد عليه أحد، في حين كانت كنائس صغيرة أخرى تعجّ يومياً بمئات الأشخاص ممّن كانوا يتطلعون إلى أماكن هادئة هدفاً للخلوة أو التأمل، والحصول على خدمات رسمية، وأماكن للقاءات عائلية كبيرة، وغيرها من الأشياء (Cadge and Dillinger, 2007). والتباين الآخر فيما يتعلق بحضور الدين والروحانية وأهميتهما في المستشفيات يتضح في عدد الكنائس الصغيرة الملحقة بالمستشفيات ودرجة اندماجها، وأنواع الرموز الدينية المتاحة للبيع في محال الهدايا في المستشفيات، والأسئلة حول الدين والروحانية التي تطرح على المرضى عند طلب الدخول إلى المستشفيات، وبالطرائق التي يستجيب بها فريق العمل للدين والروحانية على نحو محترف وشخصي في عملهم.

لجنة مشتركة لاعتماد منظمات الرعاية الصحية (JCAHO)

تشكلت استجابات المستشفى للدين، على المستوى الأكبر، في تطوير سياسات اللجنة المشتركة لاعتماد منظمات الرعاية الصحية؛ إذ تقرّر هذه اللجنة، التي بدأت عملها في عام ١٩١٠، خطوطاً توجيهية تكفل توفير نوعية آمنة من الرعاية في منظّمات الرعاية الصحية على مستوى الولايات المتحدة[(٧)]. وفيما يتعلّق بالروحانية، ذكرت اللجنة في توجيهاتها عام ٢٠٠٥ أنّ: «لكل مريض/ مريضة الحق في التمتّع باحترام قيمها ومعتقداتها وتفضيلاتها الثقافية والنفسية الاجتماعية والروحية والشخصية»، وأن ترعى المستشفيات «الحق في الخدمات الرعوية والروحانية للمرضى». وقد وفّرت اللجنة أيضاً توجيهات إضافية فيما يتعلّق بالدين والروحانية فيما يتعلق بالخيارات الغذائية، والألم، وحلّ المعضلات المرتبطة بقضايا رعاية المريض، وقضايا نهاية الحياة، والعلاج، ومسؤوليات فريق العمل.

خاطبت اللجنة المشتركة في البداية الدين في المستشفيات عام ١٩٦٩

(٧) لمزيد من المعلومات، انظر:
<http://www.jointcommission.org/AboutUs/joint_commission_history.htm>.

بتركيز على رعاية المريض: «يمكن تلبية حاجات المرضى الروحانية عبر موارد المستشفى و/أو الترتيبات مع الأفراد المناسبين من المجتمع». وفي عقد الثمانينيات اتسع هذا التوجيه ليذكر أن الدين ينبغي أن يقَيّم بعلاج المرضى من إدمان الكحوليات والمخدّرات. وفي التسعينيات، أعيد تأطير قضايا حول الدين والروحانية بخطوط توجيهية على أنها «حق» تعالج في الأساس تحت عنوان «حقوق المرضى». وقد بدّلت اللجنة بلغة «الدين» لغة أكثر شمولاً عن «الروحانية» ووسعت نطاق الموضوعات التي يمكن للروحانية أن تكون متصلة بها، لتشمل قضايا نهاية الحياة. وفي عام ١٩٩٥ شملت التوجيهات حقوق العاملين في المستشفى المتعلقة بالروحانية والدين عبر توجيه المستشفيات لمواجهة الصراعات بين معتقدات فريق العاملين الثقافية منها والدينية، وبين عملهم.

شهدت التسعينيات أيضاً مناقشة وتحولاً في معايير اللجنة المشتركة حول ما ينبغي أن يكون عليه مسمى الرعاية الصحية للمرضى ومن بالتحديد الذي بإمكانه تقديمها. وفي عام ١٩٩٦، ذكرت اللجنة المشتركة أن المستشفيات عليها إظهار احترام «الإرشاد الرعوي»، وهي العبارة التي استبدلت بها في عام ١٩٩٩ عبارة «الرعاية الرعوية والخدمات الروحانية الأخرى»، بعد أن برهن القادة في كنيسة المستشفى أن هذه العبارة تعكس ما يفعلونه بصورة أفضل. وعلى الرغم من أن اللجنة المشتركة لم تضع توجيهات خاصة أو ترخّص لمتطلبات حول من يفترض أو يستطيع توفير رعاية روحانية، فإنها أشارت إلى أقسام خدمات رعوية وهيئات عاملة رعوية من خارج المنشأة في مقاييس عام ١٩٩٩ على أنها من الجهات المحتملة. ومن الأمثلة على هذه التوجيهات: أنه يمكن للمستشفيات الصغيرة «الاحتفاظ بقائمة من رجال الدين ممّن رضوا أن يكونوا متاحين لمرضى المستشفيات فضلاً عن زيارة أبرشياتهم الخاصة»، فيما يمكن للمستشفيات الكبرى أن «توظّف قساوسة مؤهلين تخرجوا في برنامج يمنح درجة ماجستير في اللاهوت». وباتباع المناقشات المشابهة حول الأدبيات الطبّية والتمريضية، تصف اللجنة المشتركة في الوقت الحالي «التقديرات الروحانية» التي ـ بكلمات مدير اللجنة المساعد لتفسير المعايير ـ «تحدّد كيفية تأثير معتقدات المريض أو نظريته الروحانية في الرعاية التي يتلقاها. . . ينبغي للتقييم

الروحاني، في الحد الأدنى، أن يحدد الملة الدينية للمريض ومعتقداته، والممارسات الروحانية المهمة له» (Staten, 2003).

تكاد تنعدم البحوث التي تدرس كيفية استجابة المستشفيات لسياسات اللجنة المشتركة المتغيّرة فيما يتعلّق بالدين والروحانية، وكذلك تطبيق التقديرات الروحانية في جميع مستشفيات البلاد من عدمه وكيفية تطبيقها. وعلى الرغم من أن مقدّمو الرعاية الصحية قد طوروا مجموعة من النماذج لإجراء التقديرات الروحانية وجمع التواريخ الروحانية، فإن المعروف حول كيفية استخدامها الفعلي والاستجابة لها من مقدّمي الرعاية الصحية والمرضى ليس بكثير (Maugans, 1996; Chambers and Curtis, 2001; LaPierre, 2003; Carson and Koenig, 2004; Hodge, 2006).

خدمات كنسية في المستشفى

في بعض المستشفيات، تأتي معالجة القضايا الدينية والروحانية في الأساس على يد قساوسة المستشفى (Cadge [et al.], 2008). وتشير هنا البيانات التي جمعتها جمعية المستشفى الأمريكية (American Hospital Association) في المسح السنوي للمستشفيات أن ما بين ٥٤ و٦٤ في المئة منها تحوي خدمات كنسية، وذلك في الفترة بين عامي ١٩٨٠ و٢٠٠٣، من دون اتجاه ممنهج في أثناء تلك الفترة. ومثلما ورد في دراسات أصغر نطاقاً، تغطي الفترة بين عامي ١٩٩٣ إلى ٢٠٠٣، كانت المستشفيات الكبرى، الكائنة في مناطق حضرية، والمستشفيات التابعة للكنيسة أكثر ميلاً من غيرها لأن تتضمن خدمة القساوسة (Flannelly [et al.], 2004; Cadge and Dillinger, 2007). ويقدر الباحثون عدد قساوسة المستشفيات في الولايات المتحدة بأكثر من ١٠ آلاف، كثير منهم ينتمون إلى منظمات مهنية من بينها جمعية القساوسة المهنيين (Association of Professional Chaplains)، والجمعية الوطنية للقساوسة الكاثوليك (National Association of Catholic Chaplains)، والجمعية الوطنية للقساوسة اليهود (National Association of Jewish Chaplains)، و/أو جمعية التعليم الرعوي الطبي (Association of Clinical Pastoral Education) (Weaver [et al.], 2004). ويتنوع القساوسة بين نساء ورجال منهم المدنيون ومنهم قيادات مرسمة قساوسة في تقاليدهم الدينية.

وعلى الرغم من أننا ما زلنا في حاجة إلى تدوين التاريخ الطويل للخدمات الكنسية في المستشفيات، إلا أن العلماء يتفقون على أن هذه الخدمات في المستشفيات قد تطوّرت في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عبر أعمال ريتشارد كابوت (Richard Cabot)، وأنطون تي. بويزن (Anton T. Boisen)، وهيلين فلاندرز دنبار (Helen Flanders Dunbar) وآخرين. كما أنه تطوّر بالتوازي مع التعليم الرعوي الطبي (Clinical Pastoral Education (CPE))، والحركة البروتستانتية في بدايتها، التي كان القصد منها تدريب طلاب اللاهوت في العمل إلى جانب الكاهن (Hall, 1992). ويظل التعليم الرعوي الطبي جزءاً محورياً من التدريب الكنسي في تقاليد دينية مختلفة، وهو حالياً متوافر عبر برامج التعليم الرعوي الطبي (Clinical Pastoral Education Programs) في المستشفيات وعدد من المرافق الأخرى (للاطلاع على المواصفات انظر: (Lee, 2002; Angrosino, 2006))[٨]. ويقدم طلاب التعليم الرعوي الطبي، على الأرجح، قدراً معقولاً من الرعاية الدينية والروحانية المتاحة للمرضى في بعض المستشفيات حيث يتلقون تدريباً، في صورة تعليم طبي جامعي، لأن صناديق الرعاية الطبية الفيدرالية سترد للمستشفيات جزءاً من مصروفات عمل الطلاب (McSherry and Nelson, 1987; Lee, 2002; White, 2003).

تختلف مهمات القساوسة في المستشفيات وكيفية فهمهم من مستشفى إلى آخر. وهي من الناحية التنظيمية تشكل جزءاً لا يتجزأ من المستشفيات بأكثر من طريقة (VandeCreek [et al.], 2001). وفي بعض المستشفيات، يوظّف القساوسة مباشرة بواسطة المستشفى، وهي تكلفة تتكفل بها المستشفى من دخلها الصافي؛ لأن الخدمات الكنسية الملحقة لا تغطّى تكلفتها من خلال شركات التأمين الصحي (للاطلاع على مزيد من المعلومات حول الجوانب المالية، انظر VandeCreek and Lyon, 1995). وفي مستشفيات أخرى، نجد القساوسة حصراً من المتطوعين أو موظفين من أبرشيات كاثوليكية محلية أو كنائس أو منظمات محلية متخصصة في الخدمة الاجتماعية. وفي بعض الحالات بخاصة في نيويورك سيتي، وعبر أعمال الخدمة الكنسية للرعاية

---

(٨) لمزيد من المعلومات، انظر:

<http://www.acpe.edu/cpehistory.Htm>.

الصحية، يتم تعيين قساوسة المستشفيات من خلال منظمات خارجية تتولى أيضاً الإشراف عليهم بعد التعيين (Flannelly [et al.], 2003).

قد تشمل الأعمال اليومية للقساوسة في المستشفيات المنفصلة توفير خدمات تتنوع بين الوجدانية والعملية والطقوسية، وخدمات التدخل في أزمات المرضى والأسر وفريق العاملين سواء فردياً أم كأعضاء في فرق الرعاية الصحية (Carey, 1973; Bassett, 1976; Barrows, 1993; Rodrigues [et al.], 2000; Flannelly [et al.], 2005; Sakurai, 2005). وقد رصدنا أن المستشفيات يوماً بعد يوم تعمل على نماذج متعددة العقائد أو متداخلة؛ حيث يعمل القساوسة الأفراد مع الناس عبر تقاليد دينية مختلفة بدلاً من عملهم مع أولئك الذين يشتركون معهم في الخلفية الدينية فحسب. وفي دراسة للقساوسة العاملين في مركز ميموريال سلون كيتيرينغ للسرطان (Memorial Sloan-Kettering Cancer Center)، وجد الباحثون أن القساوسة عملوا مع أفراد الأسرة والأصدقاء بالإضافة إلى المرضى، وتلقوا إحالات خاصة من الممرضات، وقضوا وقتاً أطول مع المرضى بعد العمليات الجراحية مقارنة بما سبق (Flannelly [et al.], 2003). وفي مستشفى مجتمعي، كان القساوسة يستدعون أكثر من أجل مرضى القلق، أو الاكتئاب، أو فقدان الحمل (Fogg [et al.], 2004). هذا ويأتي إدراك قواعد الأنصار المختلفين في المستشفيات أدوار القساوسة فيها وأهميتهم بطرائق مختلفة، مع وجود العدد الأكبر من الإحالات إلى القساوسة من الممرضات والمختصين الاجتماعيين (Bryant, 1993; Thiel and Robinson, 1997; Fogg [et al.], 2004). وفي هذا يمدنا وصف حياة أحد قساوسة المستشفيات المنشور، بصيغة المتكلم، في صحيفة **الرعاية الأبرشية والإرشاد** (*Journal of Pastoral Care and Counseling*) وصحيفة **الخدمة الدينية للرعاية الصحية** (*Journal of Healthcare Chaplaincy*) بأفضل لمحة موجزة عن العمل اليومي.

أصبحت احترافية قساوسة المستشفيات كفئة متميزة في تزايد على مدى السنوات الأخيرة. وفي عام ٢٠٠٠، أعدت منظمات كهنوتية رائدة في مستشفيات كبرى وثيقة: «كتاب أبيض. الكهنوت المهني: دوره وأهميته في الرعاية الصحية» (A White Paper. Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Healthcare) جاء فيه تأكيد للجوانب المتميزة من الرعاية الروحانية التي يقدمها قساوسة مستشفيات مدربون من الناحية الطبية يعملون

عبر حدود التخصصات المعرفية في المستشفيات (Association of Professional Chaplains [et al.], 2001). وهنا نجد عملية حديثة التطور لمنح شهادة توضح معايير «شهادة الهيئة» التي تشمل منح شهادة على تقاليد دينية، ودرجة لاهوتية على المستوى الجامعي وأربع وحدات من التعليم الرعوي الطبي[٩]. وبروح الطبّ المستند إلى الأدلة، بدأت دراسات قساوسة المستشفيات أيضاً في تقدير العلاقة بين زيارات المرضى وقساوسة المستشفى ورضى المريض وتجربة المستشفى بكاملها (Parkum, 1985; VandeCreek and Connell, 1991; VandeCreek and Lyon, 1997; Clark [et al.], 2003). وقد بدأت دراسات أخرى لتصف كيفية عمل القساوسة بمختلف الصور مع القطاعات السكانية بحسب سن المريض وشدة المرض والتقاليد الدينية/ الروحانية، ووجود الأسرة وتوافر رجال الدين المحليين، . .إلخ (VandeCreek and Lyon, 1997).

الدين والروحانية وسط الممرضات والأطباء

بالإضافة إلى عملهم مع المرضى والأسر، يعمل قساوسة المستشفيات مع فريق العمل فيها ممّن يهتم أفراده أنفسهم بالدين والروحانية مهنياً وشخصياً في عملهم؛ إذ يواجه فريق العمل الطبي مثل هذه القضايا مباشرة في محادثات مع المرضى والأسر وبصورة غير مباشرة في تجاربهم الخاصة بالمقدّس والمدنّس (Fox, 1988). وهنا يزودنا وصف زين روبنسون وولف (Wolf, 1988) لطقوس التمريض المحيطة بالعناية بالجسم بعد الوفاة، والإدارة الطبية، ومساعدة المرضى في الاستحمام، وتقارير نهاية نوبة الخدمة، فضلاً عن وصف باحثين آخرين ضمن اعتبارات إثنوغرافية أكثر حداثة في المستشفيات بأمثلة عديدة حول هذه الاستكشافات غير المباشرة المستقلة عن قيم دينية منظمة (Van der Geest and Finkler, 2004; Van der Geest, 2005).

بالإضافة إلى قساوسة المستشفيات، قدّمت الممرضات وما زلن رعاية روحانية للمرضى. بعض الممرضات كن أنفسهن مدربات في مؤسسات

(٩) لمزيد من المعلومات، انظر:
<http://www.acpe.edu/acroread/Common%20Standards%20for%20Professional%20Chaplaincy%20Revised%20March%202005.pdf>.

دينية، وقد تبين من دراسات مراجع التمريض والمناهج الدراسية اعتياد مناقشة الدين والروحانية، وإن يكن بشكل عرضي، في الدورات الدراسية العامة والخاصة (Brittain and Boozer, 1987; Groer [et al.], 1996; Lemmer, 2002; McEwen, 2004). وقد بين مسحٌ حديث للممرضات في مركز طبي أكاديمي كبير أن ٩١ في المئة منهن يعتبرن أنفسهن روحانيات، وأكثر من ٨٠ في المئة يعتقدن أن هناك شيئاً ما روحانياً فيما يتعلق بالرعاية التي يقدمونها. وليس هناك تقريباً من يعتقد أن الارتقاء بالروحانية يختلف مع الطب (Cavendish [et al.], 2004; Grant [et al.], 2004). وقد طورت جمعيات التمريض المهنية أيضاً إرشادات تشخيصية لتقييم «الكرب الروحاني» للمرضى وتوفير الرعاية/ التدخل الروحاني للتخفيف عنهم (Emblen and Halstead, 1993; Grant, 2004; Ross, 2006).

أمّا وسط الأطباء، فإن الدين والروحانية يمثّلان إضافات جديدة على المناهج الدراسية الطبية، مع وضعها في الاعتبار ضمن دورات دراسية حول الرعاية العطوفة أو الروحانية والطب، تلك التي تؤكد التواصل، ومعتقدات المرضى، والتاريخ الروحاني، وعمل القساوسة، . . إلخ (Kelly [et al.], 1996; Levin [et al.], 1997; Puchalski and Larson, 1998; Graves [et al.], 2002; Barnes, 2006)[١٠]. وتميل هذه الدورات عموماً إلى التركيز على الدين والروحانية وسط المرضى والأسر وليس وسط مقدمي الرعاية الصحية، على الرغم من حقيقة أن أكثر من نصف الأطباء أفادوا في مسح حديث أن معتقداتهم الدينية أو الروحانية تؤثر في ممارستهم للطب (Curlin [et al.], 2005a). وفي هذا وصف الأطباء الصلات بين دينهم أو روحانيتهم والعمل بطرائق معينة. فيرى بعضهم أنها أمور خاصة، ويراها آخرون أنها موضوع مهم عند زملائهم المتشابهين في طريقة التفكير، كدليل على ملامح إثنوغرافية لجماعات تستند إلى نص مقدّس في مركز طبي أكاديمي (Caitlin [et al.], 2001; Messikomer and De Craemer, 2002; Carson and Koenig, 2004; Cadge and Catlin, 2006)[١١].

---

(١٠) قليلة هي المستشفيات والمدارس الطبّية التي عدلت برامج تدريب كهنوتية من أجل مؤسسات تقديم الرعاية الصحية التي تريد تعلم المزيد حول توفير الرعاية الروحانية (Todres [et al.], 2005).

(١١) من الناحية الديمغرافية، تبيّن المسوح الحديثة أن الأطباء أكثر ميلاً إلى الانتماء إلى تقاليد دينية تشكّل أقلية في محيطها أكثر من أعضاء الجمهور العام واعتبار أنفسهم روحانيين لا دينيين (Curlin [et al.], 2005a).

وهناك دراسات حول العلاقة بين الدين وصنع القرار وسط الأطباء تتعامل مع موضوعات شبيهة. وقد وجدت إحدى الدراسات الحديثة أن الأطباء الملتزمين دينياً أقل ميلاً من آخرين إلى الاعتقاد أن الأطباء يجب أن يراجعوا المرضى أو يفصحوا عن معلومات حول الإجراءات الطبية التي يعارضونها ـ أي الأطباء ـ لأسباب أخلاقية (Curlin [et al.], 2007). وفي دراسات حول سحب أجهزة دعم استمرار الحياة، والإجهاض، وغيرها من القضايا، ظل الدين أيضاً مرتبطاً بقرارات الأطباء (Imber 1986; Aiyer [et al.], 1999; Abdel-Aziz [et al.], 2004). وفي دراسة تدريبية في بنسلفانيا، على سبيل المثال، بعد ضبط متغيرات أخرى مستقلة، كان الأطباء الكاثوليك واليهود أقل استعداداً من غيرهم لسحب أجهزة دعم استمرار الحياة (Christakis and Asch, 1995). وعندما تثار الصراعات المرتبطة بالدين وسط المرضى في اتخاذ قراراتهم، فإن الأطباء يحاولون تحقيق التوازن بين احترام استقلالية المريض وبين الجهود المبذولة لإقناعهم باتباع التوصيات الطبية، كما أظهرت إحدى الدراسات (Curlin [et al.], 2005b).

وبعيداً عن اتخاذ القرار، تثير البحوث حول الدين أسئلة عن كيفية تحدث الأطباء بارتياح حول الدين والروحانية مباشرة مع المرضى. وتبين الدراسات تبايناً واسعاً بالاعتماد على جمهور الأطباء والمرضى (انظر على سبيل المثال: Wilson [et al.], 2000; Chibnall and Brooks, 2001; Siegel [et al.], 2002; Armbruster [et al.] 2003; Luckhaupt [et al.], 2005). وقد وجد أن نسبة مهمة من الأطباء غير مرتاحين لتناول موضوع الدين والروحانية مع المرضى، وهي نتيجة تشكّل مفارقة ساخرة من الجدال العام المنتشر حول ضرورة صلاة الأطباء مع المرضى من عدمها (Koenig [et al.], 1989; Post [et al.], 2000)؛ إذ يميل المرضى إلى الترحيب باستفسارات شخصية حول دينهم أو روحانياتهم في سياق مرض أكثر شدة و/أو في حالة ارتباط القضايا ارتباطاً شخصياً بهم (Daaleman and Nease, 1994; Ehman [et al.], 1999; MacLean [et al.], 2003). وعند سؤالهم مباشرة إذا كانوا يؤمنون بأن الدين يؤثر في الصحة أم لا، ذكر الأطباء في دراسة مصغرة قائمة على المقابلات إنه بالفعل له تأثير، وأكدوا أنه يوفر إطاراً لفهم المرضى ولعمليات صنع القرار عندهم وهو في الغالب أيضاً يشكّل مصدراً للدعم المجتمعي. ومن ثم كان النظر

إلى الدين أو الروحانية بوصفه مصدراً ضاراً عند الأطباء في هذه الدراسة سبباً للصراع النفسي أو الخلاف مع المشورة الطبية (Curlin [et al.], 2005c).

وتشير الدراسات المصغرة التي تهتم بالدين والروحانية وسط الأطباء والممرضات والمرضى والأسر إلى أنهما غالباً ما يكونان أكثر أهمية للمرضى والأسر من فريق العمل، وربما يؤديان إلى فجوات في الفهم والرعاية (Koenig [et al.], 1991). أما بين صفوف فريق العمل، وجدنا مواظبة على معالجة الدين والروحانية في التراث، وربما في الممارسة، فيما يتعلق بقضايا نهاية الحياة مقارنة بارتباطها بجوانب أخرى من مضمون أعمالهم أو السياقات المؤسسية التي يعملون فيها.

مؤسسات دينية محلية

في منأى عن المؤسسات الطبية الحيوية، ظلت المراكز الدينية المحلية على مدى زمني طويل ماثلة في الأذهان بوصفها مواقع للعلاج أو الشفاء عبر خدمات وتجمعات، وروابط مجهزة بالموارد المطلوبة، وكذلك عبر ما توفره من مختلف صور الدعم الاجتماعي، بل والتأديب والتربية هناك. وسوف أركز اهتمامي في هذا السياق على الصحة والشفاء في الخدمات الدينية المحلية وعلى أنواع الشبكات التي تطورها بعض المراكز الدينية مع مقدمي الصحة الطبية الحيوية، خاصة عبر برامج التمريض الأبرشية وغيرها من جهود الصحة الوقائية. ومن هنا تتيح الطرائق المختلفة التي تؤثر بها التجمعات الدينية المحلية في السلوك الفردي وتقدم تفاعلاً اجتماعياً ودعماً معنوياً، وتعزز أيضاً الروابط المفيدة التي قد تؤثر في محصلات الصحة الفردية، والتي هي مهمة ومفصلة في مراجعات أخرى (Sherkat and Ellison, 1999; Chatters, 2000; Koenig [et al.], 2001).

خدمات الشفاء

تختلف استجابة مجتمعات المؤمنين الخاصة لموضوع الصحة والمرض اختلافاً واسعاً. كثير منها يتناول بانتظام الصحة والشفاء في تجمعات مجتمعية، فغالباً ما تتلى صلوات أساسية من أجل الشفاء الروحاني والتداوي الجسدي في اليهودية، مثل مي شبراخ (Mi Sheberakh) التي غالباً ما يتلوها

في الكنيس فرد أو عضو من أسرة شخص مريض. وبالمثل، في كثير من الجماعات المسيحية، تنطق أسماء الأفراد المرضى علناً في أثناء الصلاة والطقوس في سياق القداديس الأسبوعية.

وفضلاً عن تناول قضايا صحية في القداديس الأسبوعية، فإن بعض المراكز الدينية لديها تجمعات منفصلة للشفاء. ففي دراسة عن خدمات الشفاء في التجمعات الأسقفية، وجدت جنيفر هوليز (Hollis, 2005)، أن هذه الخدمات تحدث بطرائق كثيرة مختلفة وتشمل ممارسات مثل المسح بالزيت، ووضع أيدي القس أو رجل الدين على مكان الألم، والصلاة. وهي ممارسات توجد مجتمعاً حول من يعانون مرضاً، متيحة لهم، بحسب حجة هوليز، التحدث علناً حول مرضهم ومدهم بتجارب حسية من الجمال واللمس والعطر في الطقوس. وقد وصف المشاركون الشفاء في مثل هذه الممارسات أنه وجداني وروحاني ومادي وليس مقصوراً على الجسد. وهناك أنواع من الطقوس الشبيهة تحدث في كثير من الكنائس الأمريكية الأفريقية وفي نطاق واسع من السياقات الأخرى في الولايات المتحدة المعاصرة (Jacobs, 2005; Barnes and Sered, 2005).

كذلك نجد الأفراد في بعض التقاليد الدينية يمارسون طقوساً للشفاء في حالة من الخصوصية مع قيادات دينية. فبعض الرهبان البوذيين التايلانديين في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، يقدمون تراتيم وتمائم وعلاج بالأعشاب يقصد بها تفعيل العلاج السحري، فيما يشجع آخرون الممارسين على طلب برنامج العلاج والتشخيص من أحد الأطباء وبعدها يعملون مع الفرد حول التأمل وغيرها من تدريبات للذهن تسهل، بحسب تعبير أحد الرهبان، من اتباع تعليمات الطبيب (Numrich, 2005). وبعض هذه الأفعال تجري في مراكز دينية، بينما هناك طقوس أخرى يتم توفيرها خصيصاً للأفراد في البيت أو في المستشفى عند مرضهم. وجميع هذه الخدمات إنما تكمل الزيارة المنتظمة والاستشارات التي يقدمها كثير من رجال الدين مع المشاركين في المحفل (Moran [et al.], 2005).

الروابط الدينية مع الصحة الطبية الحيوية

إضافة إلى العمل مع الأفراد في مجتمعاتهم الدينية، نجد بعض القيادات

والمنظمات الدينية تيسر العلاقات بين الافراد وبرامج الصحة الطبية الحيوية ومؤسساتها. وكثيراً ما يسعى الأفراد للمساعدة من قيادات دينية تحيل المشاركين في المحافل إلى مقدمي الرعاية الصحية (Daaleman and Frey, 1998). كذلك تجلب هذه القيادات الدينية خدمات الرعاية الصحية إلى المراكز الدينية في صورة معلومات، وفحوصات الصحة العامة، وجهود التنمية الصحية، ومراكز صحية ذات أساس ديني (Djupe and Westberg, 1995; Chatters [et al.], 1998; "Engaging Faith Communities", 1999)؛ إذ نجد على سبيل المثال برنامج الإقلاع عن التدخين تتيحه محافل دينية محلية في بالتيمور، محققاً نجاحاً أكثر من طرائق المساعدة الذاتية (Voorhees [et al.], 1996). كذلك فحوصات ضغط الدم، والتبرع بالدم، وبرامج الأكل والتمارين الرياضية تحدث أيضاً بانتظام في المراكز الدينية. وفي كتابها **أجساد ولدت من جديد: الجسد والروح في المسيحية الأمريكية** *(Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity)* وصفت آر. ماري غريفيث (Griffith, 2004) نسقاً من برامج التغذية المسيحية دعمتها في بعض نواحيها محافل دينية محلية.

وطالما كانت الجهود الصحية في المجتمعات الأمريكية الأفريقية موضوعاً للاهتمام الخاص (Chatters [et al.], 1998). فتشير بعض الدراسات إلى أهمية تعزيز العلاقات بين كنائس السود ومجال واسع من مقدمي الصحة العقلية والجسدية (Caldwell [et al.], 1995; Adksion-Bradley [et al.], 2005). وغالباً ما يأتي رجال الدين في المرتبة الأولى من التواصل عند الأمريكيين الأفارقة، ولا سيما لمن يعانون من أمور تتعلق بالصحة العقلية (Neighbors [et al.], 1998). كذلك هناك أعداد كبيرة من المحافل الأمريكية الأفريقية لديها برامج تقدم أيضاً مساعدة أسرية أو صحية أو خدمات اجتماعية (Taylor [et al.], 2000). وقد وجد أن حجم أي محفل والتحصيل التعليمي الذي يتميز به رجال الدين يمثلان أهم المؤشرات التنبئية عن وجود أو عدم وجود برامج توعية صحية للمجتمع برعاية الكنيسة (Thomas [et al.], 1994).

أما التمريض التابع للأبرشية فهو طريقة أخرى تعالج بها المنظمات الدينية قضايا الصحة العامة. وهذه الخدمة التي بدأها غرانغر وستبرغ (Granger Westberg) في أواسط ثمانينيات القرن الماضي في سياقات

بروتستانتية وكاثوليكية تحاول الجمع بين عمل الأطباء والممرضات والقيادات الدينية عبر تقديم خدمات رعاية صحية محدودة للناس عبر محافلهم الدينية المحلية. وكانت أولى الممرضات اللائي عملن في هذا المجال قد وظّفن في المستشفى اللوثري العام في شيكاغو (Lutheran General Hospital in Chicago)، وبدأن أيضاً في رعاية الناس في الكنائس المحلية، وهنّ اليوم يعمَلْنَ موظفات أو يتطوعن في كنائس أو مستشفيات محلية لتقديم خدمات الرعاية الصحية من فحوصات روتينية وتطعيمات إلى متابعة طبية وتنسيق. وقد اعترفت جميعة التمريض الأمريكية (The American Nursing Association) بهذا النوع من الخدمة ولا سيما في أواخر التسعينيات. وعلى الرغم من ذلك نحن في حاجة إلى مزيد من البحث لدراسة تاريخ هذه الخدمة، وأبعادها الديمغرافية والممارسات والنماذج التنظيمية والتدريب على التنمية الروحانية (Solari-Twadell and McDermott, 1999; Orr and May, 2000; Vandecreek and Monney, 2002).

استنتاجات

باتباع الأمثلة التي ساقها بول ديماجيو (Paul DiMaggio)، ووالتر باول (Walter Powell)، وروبرت وثنو (Robert Wuthnow)، وغيرهم من السوسيولوجيين ذوي التوجهات المؤسسية، ينأى هذا الفصل عن البحوث ذات التوجهات الفردية فيما يتعلق بالدين والصحة لينظر في السياقات المؤسسية التي تشهد معالجة لمسائل متعلقة بالدين والروحانية والصحة (DiMaggio and Powell, 1991). وبدلاً من الاستمرار في التركيز على أفراد ومدى تأثير الدين والروحانية في الصحة الفردية والعافية، فإني أشجع السوسيولوجيين على النظر في كيفية التعامل مع الدين والروحانية في منظمات الطب الحيوي، وكيف تكون معالجة الطب الحيوي في المنظمات الدينية، وما العلاقة بين هذه المجموعات من المنظمات تاريخياً وفي الوقت الحاضر؛ إذ تؤدي المؤسسات الدينية والطبية الحيوية أدواراً محورية في تشكيل تجارب الأفراد الخاصة بالدين والروحانية والصحة والحوار العام الأوسع حول نسق القضايا ذات الصلة.

ومن الناحية المنهجية، قد تبدأ مثل هذه الدراسات الموجهة إلى

المؤسسات بمنظمات محل تساؤل، مثلما أوضحنا هنا، مختبرة تاريخها وسياقاتها السياسية وطرائق فهم الطب الحيوي والدين وتقاطعهما عند القيادة، وفريق العمل، والبيانات المفصحة عن رسالة تلك المؤسسات. . .إلخ. كذلك قد تركز مثل هذه الدراسات على منظمات دينية وطبية حيوية أو ربما تنظر في كيفية ارتباط القضايا بالدين والطب الحيوي وتفاعلهما في مؤسسات أخرى مثل المدارس العامة ومراكز رعاية الطفل، وأماكن العمل، أو المنظمات الاجتماعية والمجتمعية. أو في المقابل، قد تبدأ هذه الدراسات بأفراد يستقون ويدمجون تعاليم روحانية أو دينية وطبية وما يرتبط بها من خطابات ومعتقدات. فهناك لمحات من هذه العلاقات واضحة في الدراسات الإثنوغرافية (انظر على سبيل المثال: Fox, 1959; Rapp, 1999; Kaufman, 2005)، لكنها في حاجة إلى التحري عنها لفهم أفضل للعلاقة التي يقر بها الناس بين الإيمان بالطب أو العلم والإيمان بالروحانية أو الدين وذلك في تشكلها ضمن نسق واسع من المواقف والأوضاع. وقد تبحث هذه الدراسات أيضاً إمبريقياً وتدقق نظرياً في مزاعم حول الإيمان بالطب ليحل محل الإيمان بالروحانيات أو الدين في العصر الحديث.

لا يمكن للسوسيولوجيين توسيع مقاربتهم المفاهيمية لهذا المجال البحثي ونطاق الأسئلة التي يحاولون تناولها إلا عبر الاهتمام بالمنظمات والمؤسسات التي يتصارع فيها الأفراد مع أسئلة عن الروحانية والدين والصحة والطب. ومن ثَم، فإن البحوث الموجودة حول الآثار المحتملة للدين والروحانية على الصحة الفردية هي أحد أجزاء هذا اللغز، لكنها ليست هي الطريقة الوحيدة للتفكير في العلاقة بين الدين والروحانية والصحة. ويمكن للباحثين في المستقبل أن يسهموا في محادثات أكاديمية وعامة أوسع عبر الاهتمام بالمؤسسات. وهم في ذلك، قد يوفرون أطراً سياقية معينة فيما يتعلق بالحوارات العامة المستمرة حول الموضوعات ذات الصلة، مثل الالتزامات الدينية والأخلاقية عند العاملين في مجال الرعاية الصحية، ومقاربات الطب البديل ذات التوجهات الروحانية، والتدخلات الروحانية والطبية في إنهاء الحياة، ومدى رغبة الأفراد في مشاركة أطبائهم وقادتهم الدينيين في اتخاذ قراراتهم حول الرعاية الطبية في العقود القادمة.

المراجع

Abdel-Aziz, E., B. Arch, and H. Al-Taher (2004). "The Influence of Religious Beliefs on General Practitioners' Attitudes towards Termination of Pregnancy-A Pilot Study." *Journal of Obstetrics and Gynaecology*: vol. 24, no. 5, August, pp. 557-561.

Adksion-Bradley, C. [et al.]. (2005). "Forging a Collaborative Relationship between the Black Church and the Counseling Profession." *Counseling and Values*: vol. 49, pp. 147-154.

Aiyer, A. [et al.] (1999). "Influence of Physician Attitudes on Willingness to Perform Abortion." *Journal of Obstetrics and Gynaecology*: vol. 93, pp. 576-580.

Angrosino, Michael (2006). *Blessed with Enough Foolishness: Pastoral Care in a Modern Hospital.* West Conshohocken, PA: Infinity Publishing.

Armbruster, Christy A., John T. Chibnall, and Sarah M. Legett (2003). "Pediatrician Beliefs about Spirituality and Religion in Medicine: Associations with Clinical Practice." *Pediatrics*: vol. 111, pp. 227-235.

Association for Pastoral Practice and Education, National Association of Catholic Chaplains, and National Association of Jewish Chaplains (2001). "A White Paper. Professional Chaplaincy: Its Role and Importance in Healthcare." *Journal of Pastoral Care*: vol. 55, pp. 81-97.

Barnes, Linda L. (2006). "A Medical School Curriculum on Religion and Healing." in: Linda L. Barnes and Inés M. Talamantez (eds.). *Teaching Religion and Healing*. New York: Oxford University Press, pp. 307-325.

________ and Susan S. Sered (eds.) (2005). *Religion and Healing in America*. New York: Oxford University Press.

Barrows, D. C. (1993). ""A Whole Different Thing"-The Hospital Chaplaincy: The Emergence of the Occupation and the Work of the Chaplain (Unpublished dissertation, University of California, San Francisco).

Bassett, S. Denton (1976). *Public Religious Services in the Hospital*. Springfield, Ill.: Charles C. Thomas.

Brittain, John N., and Julie Boozer. (1987). "Spiritual Care: Integration into a Collegiate Nursing Curriculum." *Journal of Nursing Education*: vol. 26, pp. 155-160.

Bryant, C. (1993). "Role Clarification: A Quality Improvement Survey of Hospital Chaplain Customers." *Journal for Healthcare Quality*: vol. 15, pp. 18-20.

Cadge, Wendy and Elizabeth A. Catlin (2006). "Making Sense of Suffering and Death: How Health Care Providers Construct Meanings in a Neonatal Intensive Care Unit." *Journal of Religion and Health*: vol. 45, no. 2, pp. 248-263.

_______ and J. Dillinger (2007). "The Content and Function of Hospital Chapels: An Overview". Working Paper, Department of Sociology, Brandeis University.

_______ with Jeremy Freese, and Nicholas Christakis (2008). "Hospital Chaplaincy in the United States: A National Overview." *Southern Medical Journal*: vol. 101, no. 6, pp. 626-630.

Caitlin, E. A. [et al.]. (2001). "Spiritual and Religious Components of Patient Care in the Neonatal Intensive Care Unit: Sacred Themes in a Secular Setting." *Journal of Perinatology*: vol. 21, pp. 426-430.

Caldwell, C. H., Chatters, L. M., and Billingsley, A. T. R. J. (1995). "Church-Based Support Programs for Elderly Black Adults: Congregational and Clergy Statistics." in: M. Kimble [et al.] (eds.). *Aging, Spirituality and Religion*. Minneapolis: Fortress Press, pp. 306-324.

Carey, Raymond G. (1973). "Chaplaincy: Component of Total Patient Care?." *Hospitals: The Journal of the American Hospital Association*: vol. 47, pp. 166-172.

Carson, Verna B. and Harold G. Koenig (eds.) (2004). *Spiritual Caregiving: Healthcare as a Ministry*. Philadelphia: Templeton Foundation Press.

Cavendish, R. [et al.]. (2004). "Spiritual Perspectives of Nurses in the United States Relevant for Education and Practice." *Western Journal of Nursing Research*: vol. 26, pp. 196-212.

Chambers, N. and Curtis, J. R. (2001). "The Interface of Technology and Spirituality in the ICU." in: J. Randall Curtis and Gordon D. Rubenfeld (eds.). *Managing Death in the ICU: The Transition from Cure to Comfort*. New York: Oxford University Press, pp. 193-205.

Chatters, Linda M. (2000). "Religion and Health: Public Health Research and Practice." *Annual Review of Public Health*: vol. 21, pp. 335-367.

_______ , Jeffrey S. Levin, and Christopher G. Ellison (1998). "Public Health and Health Education in Faith Communities." *Health Education and Behavior*: vol. 25, pp. 689-699.

Chibnall, John T., and Christy A. Brooks (2001). "Religion in the Clinic: The Role of Physician Beliefs." *Southern Medical Journal*: vol. 94, pp. 374-379.

Christakis, N. A., and D. A. Asch (1995). "Physician Characteristics Associated with Decisions to Withdraw Life Support." *American Journal of Public Health*: vol. 85, pp. 367-372.

Clark, P. A., M. Drain and M. P. Malone (2003). "Addressing Patients' Emotional and Spiritual Needs." *Joint Commission Journal on Quality and Safety*: vol. 29, pp. 659-670.

Coburn, Carol K., and Martha Smith (1999). *Spirited Lives: How Nuns Shaped Catholic Culture and American Life, 1836-1920*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Curlin, F. A. [et al.]. (2005a). "Religious Characteristics of U.S. Physicians." *Journal of General Internal Medicine*: vol. 20, pp. 629-634.

________ (2005b). "When Patients Choose Faith over Medicine: Physician Perspectives on Religiously Related Conflict in the Medical Encounter." *Archives of Internal Medicine*: vol. 165, pp. 88-91.

________ (2005c). "How are Religion and Spirituality Related to Health? A Study of Physicians' Perspectives." *Southern Medical Journal*: vol. 98, pp. 761-766.

________ [et al.] (2007). "Religion, Conscience, and Controversial Clinical Practices." *New England Journal of Medicine*: vol. 356, pp. 593-600.

Daaleman, T. P. and B. Frey (1998). "Prevalence and Patterns of Physician Referral to Clergy and Pastoral Care." *Archives of Family Medicine*: vol. 7, pp. 548-553.

________ and D. Nease (1994). "Patient Attitudes Regarding Physician Inquiry into Spiritual and Religious Issues." *Journal of Family Practice*: vol. 39, pp. 564-568.

DesAutels, Peggy, Pabst M. Battin and Larry May (1999). *Praying for a Cure: When Medical and Religious Practices Conflict*. New York: Rowman and Littlefield Publishers, Inc.

DiMaggio, Paul and Walter Powell (1991). "The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields." in Paul DiMaggio and Walter Powell (eds.). *The New Institutionalism in Organizational Analysis*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 63-82.

Djupe, A. M., and G. Westberg (1995). "Congregation-Based Health Programs." in: Melvin Kimble [et al.]. (eds.). *Aging, Spirituality and Religion*. Minneapolis: Fortress Press, pp. 325-334.

Ehman, J. W. [et al.] (1999). "Do Patients Want Physicians to Inquire about their Spiritual or Religious Beliefs if they Become Gravely Ill?." *Archives of Internal Medicine*: vol. 159, pp.1803-1806.

Emblen, J. D., and L. Halstead (1993). "Spiritual Needs and Interventions: Comparing the Views of Patients, Nurses and Chaplains." *Clinical Nurse Specialist*: vol. 7, pp. 175-182.

"Engaging Faith Communities as Partners in Improving Community Health" (1999). Centers for Disease Control and Prevention, Public Health Practice Program Office.

Flannelly, Kevin J., George F. Handzo and Andrew J. Weaver (2004). "Factors Affecting Healthcare Chaplaincy and the Provision of Pastoral Care in the United States." *Journal of Pastoral Care and Counseling*: vol. 58, nos. 1-2, pp. 127-130.

________ [et al.] (2005). "A National Survey of Health Care Administrators' Views on the Importance of Various Chaplain Roles." *Journal of Pastoral Care and Counseling*: vol. 59, pp. 87-96.

________ , A. Weaver, and G. Handzo (2003). "A Three-Year Study of Chaplains' Professional Activities at Memorical Sloan-Kettering Cancer Center in New York City." *Psychooncology*: vol. 12, pp. 760-780.

Fogg, S. L. [et al.] (2004). "An Analysis of Referrals to Chaplains in a Community Hospital in New York Over a Seven-Year Period." *Journal of Pastoral Care and Counseling*: vol. 58, pp. 225-235.

Fox, Renée. (1988). "The Human Condition of Health Professionals." in Renée Fox (ed.). *Essays in Medical Sociology: Journeys into the Field.* New Brunswick, NJ: Transaction Books, pp. 572-587.

________ (1959). *Experiment Perilous: Physicians and Patients Facing the Unknown.* Glencoe, Ill.: Free Press.

Garces-Foley, Kathleen (2003). "Buddhism, Hospice, and the American Way of Dying." *Review of Religious Research*: vol. 44, pp. 341-353.

Gevitz, Norman (ed.) (1988). *Other Healers: Unorthodox Medicine in America.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Grant, Don (2004). "Spiritual Interventions: Why, How, and When Nurses Use Them." *Holistic Nursing Practice*: vol. 18, pp. 36-41.

________ , Kathleen O'Neil, and Laura Stephens (2004). "Spirituality in the Workplace: New Empirical Directions in the Study of the Sacred." *Sociology of Religion*: vol. 65, pp. 265-283.

Graves, D. L., C. K. Shue, and L. Arnold (2002). "The Role of Spirituality in Patient Care: Incorporating Spirituality Training into the Medical School Curriculum." *Academic Medicine*: vol. 77, p. 1167.

Griffith, R. Marie (2004). *Born Again Bodies: Flesh and Spirit in American Christianity*. Berkeley, CA: University of California Press.

Groër, Maureen W., B. O'Connor and Patricia Droppleman (1996). "A Course in Health Care Spirituality." *Journal of Nursing Education*: vol. 35, pp. 375-381.

Hall, Charles E. (1992). *Head and Heart: The Story of the Clinical Pastoral Education Movement*. Decatur, GA: Journal of Pastoral Care Publications.

Hodge, David R. (2006). "A Template for Spiritual Assessment: A Review of the JCAHO Requirements and Guidelines for Implementation." *Social Work*: vol. 51, no. 4, pp. 317-326.

Hollis, Jennifer L. (2005). "Healing into Wholeness in the Episcopal Church." in: Linda Barnes and Susan S. Sered (eds.). *Religion and Healing in America*. New York: Oxford University Press, pp. 89-102.

Hufford, David (1988). "Contemporary Folk Medicine." in: Norman Gevitz (ed.). *Other Healers: Unorthodox Medicine in America*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, pp. 228-264.

Imber, Jonathan B. (1986). *Abortion and the Private Practice of Medicine*. New Haven, CT: Yale University Press.

Jacobs, Claude F. (2005). "Rituals of Healing in African American Spiritual Churches." in: Linda Barnes and Susan S. Sered (eds.). *Religion and Healing in America*. New York: Oxford University Press, pp. 333-341.

Joyce, Kathleen M. (2002). "The Evil of Abortion and the Greater Good of the Faith: Negotiating Catholic Survival in the Twentieth-Century American Health Care System." *Religion and American Culture: A Journal of Interpretation*: vol. 12, no. 1, pp. 91-121.

Kauffman, Christopher J. (1995). *Ministry and Meaning: A Religious History of Catholic Health Care in the United States*. New York: Crossroad.

Kaufman, Sharon R. (2005). *And a Time to Die: How American Hospitals Shape the End of Life*. New York: Scribner.

Kelly, M. [et al.] (1996). "Spiritual and Religious Issues in Clinical Care: An Elective Course for Medical Students." *Annals of Behavioral Science and Medical Education*: vol. 4, pp. 29-35.

Koenig, Harold G., Lucille B. Bearon, and R. Dayringer (1989). "Physician Perspectives on the Role of Religion in the Physician-Older Person Patient Relationship." *Journal of Family Practice*: vol. 28, pp. 441-448.

_______ , _______ and Margot Hover (1991). "Religious Perspectives of Doctors, Nurses, Patients and Families." *Journal of Pastoral Care*: vol. 45, September, pp. 254-267.

Koenig, Harold G., Michael E. McCullough, and David B. Larson (eds.) (2001). *Handbook of Religion and Health*. New York: Oxford University Press.

La Pierre, Lawrence I. (2003). "JCAHO Safeguards Spiritual Care." *Holistic Nurse Practitioner*: vol. 17, no. 4, July-August, p. 219.

Lazarus, Barry (1991). "The Practice of Medicine and Prejudice in a New England Town: The Founding of Mount Sinai Hospital, Hartford, Connecticut." *Journal of American Ethnic History*: vol. 10, pp. 21-42.

Lee, Simon J. Craddock (2002). "In a Secular Spirit: Strategies of Clinical Pastoral Education." *Health Care Analysis*: vol. 10, pp. 339-356.

Lemmer, S. C. (2002). "Teaching the Spiritual Dimension of Nursing Care: A Survey of U.S. Baccalaureate Nursing Programs." *Journal of Nursing Education*: vol. 41, no. 11, pp. 482-490.

Levin, J. S., D. B. Larson and C. M. Puchalski (1997). "Religion and Spirituality in Medicine: Research and Education." *Journal of the American Medical Association*: vol. 278, pp. 782-793.

Levitan, Tina (1964). *Islands of Compassion: A History of the Jewish Hospitals of New York*. New York: Twayne Publishers, Inc.

Linenthal, Arthur J. (1990). *First a Dream: The History of Boston's Jewish Hospitals: 1896-1928*. Boston, MA: Beth Israel Hospital in association with the Francis A. Countway Library of Medicine.

Luckhaupt, S. [et al.]. (2005). "Beliefs of Primary Care Residents Regarding Spirituality and Religion in Clinical Encounters with Patients: A Study at a Midwestern U.S. Teaching Institution." *Academic Medicine*: vol. 80, pp. 560-570.

MacLean, Charles D. [et al.] (2003). "Patient Preference for Physician Discussion and Practice of Spirituality." *Journal of General Internal Medicine*: vol. 18, pp. 38-43.

Maugans, T. A. (1996). "The Spiritual History." *Archives of Family Medicine*: vol. 5, pp. 11-16.

McCauley, Bernadette (2005). *Who Shall Take Care of Our Sick? Roman Catholic Sisters and the Development of Catholic Hospitals in New York City*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

McEwen, Melanie (2004). "Analysis of Spirituality Content in Nursing Textbooks." *Journal of Nursing Education*: vol. 43, pp. 20-30.

McGuire, Meredith B. (1988). *Ritual Healing in Suburban America*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

McSherry, Elisabeth and William A. Nelson (1987). "The DRG Era: A Major Opportunity for Increased Pastoral Care Impact or a Crisis for Survival." *Journal of Pastoral Care*: vol. 41, pp. 201-11.

Messikomer, Carla M. and Willy de Craemer (2002). "The Spirituality of Academic Physicians: An Ethnography of a Scripture-Based Group in an Academic Medical Center." *Academic Medicine*: vol. 77, pp. 562-573.

Mollat, Michel (1986). *The Poor in the Middle Ages: An Essay in Social History*. Translated by Arthur Goldhammer. New Haven, CT: Yale University Press.

Moran, Michael [et al.] (2005). "A Study of Pastoral Care, Referral, and Consultation Practices among Clergy in Four Settings in the New York City Area." *Pastoral Psychology*: vol. 53, pp. 253-264.

Neighbors, Harold W., Marc A. Musick and David R. Williams (1998). "The African American Minister as a Source of Help for Serious Personal Crises: Bridge or Barrier to Mental Health Care?." *Health Education and Behavior*: vol. 25, pp. 759-777.

Nelson, Sioban (2001). *Say Little, Do Much: Nurses, Nuns and Hospitals in the Nineteenth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Numbers, Ronald L. (1992). *Prophetess of Health: Ellen G. White and the Origins of Seventh-Day Adventist Health Reform*. Knoxville, Tenn.: University of Tennessee Press.

________ and Darrel Amundsen (1986). *Caring and Curing: Health and Medicine in the Western Religious Traditions*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

________ and Ronald C. Sawyer (1982). "Medicine and Christianity in the Modern World." in: Marty E. Marty and Kennth L. Vaux (eds.). *Health/Medicine and the Faith Traditions*. Philadelphia: Fortress, pp. 133-160.

Numrich, Paul D. (2005). "Complementary and Alternative Medicine in America's "Two Buddhisms"." in: Linda Barnes and Susan S. Sered (eds.). *Religion and Healing in America*. New York: Oxford University Press, pp. 343-358.

O'Donnell, Thomas J. (1970). "Medicine and Religion: An Overview." *Journal of the American Medical Association*: vol. 211, pp. 815-817.

Orr, J. and S. May (2000). *Religion and Health Services in Los Angeles: Reconfiguring the Terrain*. Los Angeles: USC Center for Religion and Civic Culture.

Parkum, Kurt H. (1985). "The Impact of Chaplaincy Services in Selected Hospitals in the Eastern United States." *Journal of Pastoral Care*: vol. 39, pp. 262-269.

Porter, Roy (1993). "Religion and Medicine." in: William F. Bynum and Roy Porter (eds.). *Companion Encyclopedia of the History of Medicine*. New York: Routledge, 1449-68.

Porterfield, Amanda (2005). *Healing in the History of Christianity*. New York: Oxford University Press.

Post, Stephen, Christina Puchalski, and David B. Larson (2000). "Physicians and Patient Spirituality: Professional Boundaries, Competency, and Ethics." *Annals of Internal Medicine*: vol. 132, pp. 578-583.

Prince, Thomas R. (1994). "Assessing Catholic Community Hospitals versus Nonprofit Community Hospitals, 1989-1992." *Health Care Management Review*: vol. 19, no. 4, October, pp. 25-37.

Puchalski, Christina and David Larson (1998). "Developing Curricula in Spirituality and Medicine." *Academic Medicine*: vol. 73, pp. 970-974.

Rapp, Rayna (1999). *Testing Women, Testing the Fetus: The Social Impact of Amniocentesis in America*. New York: Routledge.

Reverby, Susan M. (1987). *Ordered to Care: The Dilemma of American Nursing, 1850-1945*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Rhoads, P. (1967). "Medicine and Religion: A New Journal Department." *Journal of the American Medical Association*: vol. 200, p. 172.

Risse, Guenter B. (1999). *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*. New York: Oxford University Press.

Rodrigues, Bartholomew, Deanna Rodrigues, and D. L. Casy (2000). *Spiritual Needs and Chaplaincy Services: A National Empirical Study on Chaplaincy Encounters in Health Care Settings*. Medford, Oreg.: Providence Health System.

Rosenberg, Charles E. (1987). *The Care of Strangers: The Rise of America's Hospital System*. New York: Basic Books.

Rosner, Fred (2001). "Religion and Medicine." *Archives of Internal Medicine*: vol. 161, no. 15, pp. 1811-1812.

Ross, Linda (2006). "Spiritual Care in Nursing: An Overview of the Research to Date." *Journal of Clinical Nursing*: vol. 15, pp. 852-862.

Ruggie, Mary (2004). *Marginal to Mainstream: Alternative Medicine in America*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Sakurai, Michele L. (2005). "Ministry of Presence: Naming What Chaplains Do at the Bedside." (Unpublished Dissertation, San Francisco Theological Seminary).

Sarna, Jonathan D. (1987). "The Impact of Nineteenth-Century Christian Missions on American Jews." in: Todd M. Endelman (ed.). *Jewish Apostasy in the Modern World.* New York: Holmes and Meier Publishers, pp. 232-254.

Sherkat, Darren, and Christopher Ellison (1999). "Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion." *Annual Review of Sociology*: vol. 25, pp. 363-394.

Siegel, Benjamin [et al.] (2002). "Faculty and Resident Attitudes about Spirituality and Religion in the Provision of Pediatric Health Care." *Ambulatory Pediatrics*: vol. 2, pp. 5-10.

Solari-Twadell, Phyllis Ann and Mary A. McDermott (1999). *Parish Nursing: Promoting Whole Person Health within Faith Communities.* Thousand Oaks, CA: Sage Publications.

Starr, Paul L. (1982). *The Social Transformation of American Medicine.* New York: Basic Books.

Staten, Pat (2003). "Spiritual Assessment Required in All Settings." *Hospital Peer Review*: vol. 28, no. 4, pp. 55-56.

Stevens, Rosemary (1989). *In Sickness and in Wealth: American Hospitals in the Twentieth Century.* Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Taylor, Robert J. [et al.] (2000). "Mental Health Services in Faith Communities: The Role of Clergy in Black Churches." *Social Work*: vol. 45, pp. 73-87.

Thiel, Mary Martha and Mary R. Robinson (1997). "Physicians' Collaborations with Chaplains: Difficulties and Benefits." *Journal of Clinical Ethics*: vol. 8, pp. 94-103.

Thomas, Stephen [et al.]. (1994). "The Characteristics of Northern Black Churches with Community Health Outreach Programs." *American Journal of Public Health*: vol. 84, pp. 575-579.

Todres, I. David, Elizabeth A. Catlin, and Mary M. Thiel (2005). "The Intensivist in a Spiritual Care Training Program Adapted for Clinicians." *Critical Care Medicine*: vol. 33, pp. 2733-2736.

Turner, Bryan S. (1987). *Medical Power and Social Knowledge.* London: Sage Publications.

Uttley, L. J. (2000). "How Merging Religious and Secular Hospitals Can Threaten Health Care Services." *Social Policy*: vol. 30, no. 4, pp. 4-13.

VandeCreek, Larry and Loren Connell (1991). "Evaluation of the Hospital Chaplain's Pastoral Care: Catholic and Protestant Differences." *Journal of Pastoral Care*: vol. 45, no. 3, pp 289-295.

_______ and Marjorie A. Lyon (1995). "The General Hospital Chaplain's Ministry: Analysis of Productivity, Quality and Cost." *Caregiver Journal*: vol. 11, pp. 3-10.

_______ and _______ (1997). *Ministry of Hospital Chaplains: Patient Satisfaction.* New York: Haworth Press.

_______ and Sue E. Monney (2002). *Parish Nurses, Health Care Chaplains, and Community Clergy: Navigating the Maze of Professional Relationships*. New York: Haworth Press.

_______ [et al.] (2001). "How Many Chaplains per 100 Inpatients? Benchmarks of Health Care Chaplaincy Departments." *Journal of Pastoral Care*: vol. 55, pp. 289-301.

Van der Geest, Sjaak (2005). """Sacraments" in the Hospital: Exploring the Magic and Religion of Recovery." *Anthropology and Medicine*: vol. 12, pp. 135-50.

_______ and Kaja Finkler (2004). "Hospital Ethnography: Introduction." *Social Science and Medicine*: vol. 59, no. 10, pp. 1995-2001.

Vogel, Morris J. (1980). *The Invention of the Modern Hospital: Boston 1870-1930.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

Voorhees, Carolyn C. [et al.] (1996). "Heart, Body, and Soul: Impact of Church-Based Smoking Cessation Interventions on Readiness to Quit." *Preventative Medicine*: vol. 25, pp. 277-285.

Weaver, A. J. [et al.] (2004). "A Review of Research on Chaplains and Community-Based Clergy in the Journal of the American Medical Association, Lancet, and the New England Journal of Medicine: 1998-2000." *Journal of Pastoral Care and Counseling*: vol. 58, pp. 343-350.

White, Kenneth R. (2000). "Hospitals Sponsored by the Roman Catholic Church: Separate, Equal, and Distinct6." *Milbank Quarterly*: vol. 78, no. 2, p. 213.

_______ and J. W. Begun (1998-1999). "How Does Catholic Sponsorship Affect Services Provided?." *Inquiry*: vol. 35, pp. 398-407.

_______ , _______ and W. Tian (2006). "Hospital Service Offerings: Does Catholic Ownership Matter?." *Health Care Management Review*: vol. 31, pp. 99-108.

White, Lerrill (2003). "Federal Funding Preserved for CPE Programs." *ACPE Web-page*.

Wilson, K. [et al.] (2000). "Prayer in Medicine: A Survey of Primary Care Physicians." *Journal of the Mississippi State Medical Association*: vol. 41, pp. 817-822.

Wolf, Zane Robinson (1988). *Nurses' Work, the Sacred and the Profane*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Angrosino, Michael (2006). *Blessed with Enough Foolishness: Pastoral Care in a Modern Hospital*. West Conshohocken, PA: Infinity Publishing.

Barnes, Linda and Susan S. Sered (eds.). *Religion and Healing in America*. New York: Oxford University Press.

Chatters, Linda M. (2000). "Religion and Health: Public Health Research and Practice." *Annual Review of Public Health*: vol. 21.

________, Jeffrey S. Levin, and Christopher G. Ellison (1998). "Public Health and Health Education in Faith Communities." *Health Education and Behavior*: vol. 25.

Rosenberg, Charles E. (1987). *The Care of Strangers: The Rise of America's Hospital System*. New York: Basic Books.

الفصل السابع والأربعون

دورُ المؤسّسات الدينية في التصدّي للجريمة والانحراف

بايرون آر. جونسون

مقدّمة

لا تعاني الدوائر الأكاديمية نقصاً في الدراسات التي تعالج الأبعاد والتبعات المختلفة للجريمة والانحراف. والقول إن الجريمة موضوعٌ مهمٌّ، يرصده عن كثب المسؤولون في الحكومة وصنّاع القرار والجمهور على اتساعه ويتجادلون حوله، يعدّ تصريحاً غير معبّر عن الحقيقة إلى حد كبير. ومن ثم، ليس من المستغرب أن تأتي أحدث الاتجاهات في النشاط الجنائي وكذلك الجهود المبذولة للسيطرة على الجريمة على قمّة الأولويات عند الباحثين المختصين والسياسيين على حدّ سواء. وفي الوقت نفسه نجد المقاربات المستندة إلى الأدلة قد اكتسبت دعماً واسعاً في السنوات الأخيرة حتّى وسط الخصوم السياسيين. وقد صارت هذه الأهمية المتزايدة مرتبطة مثلما هو واضح في التقييمات العلمية والبحوث المستمرة لأفضل الممارسات المعنية في مواجهة المشكلات الاجتماعية مثل الجريمة، أو عنف العصابات، أو تعاطي المخدّرات وسط المراهقين، أو معدّلات العودة إلى الجريمة وسط المساجين بعد الإفراج.

وفي السياق نفسه، لا نظنّ أن هناك نقصاً في البحوث حول موضوعات الدين والروحانية والممارسات الدينية والمعتقد. وعلى الرغم من أنّ معظم هذه البحوث تركز تماماً في طبيعتها على عيّنات من السكان المسيحيين، فإنّ هذا لا يعني أنّ الديانات الأخرى لا صلة لها بهذه النقاشات. وواقع الأمر، نحن نأملُ في السنوات القادمة أن نبدأ في مقارنة

الفعالية النسبية للتدخّلات من جماعات دينية وتقاليد ومجتمعات مؤمنين مختلفة بعضها بين بعض والمقابلة بينها. وعلى الرغم من ذلك، فإننا نركّز في هذا الفصل على البحوث القائمة التي قدر استنادها إلى حدّ كبير إلى عيّنات مسيحية. وبعيداً عن كثير من دراسات الدين التاريخية أو اللاهوتية أو الفلسفية، أصبح هناك في السنوات الأخيرة قدرٌ هائلٌ من الاهتمام بدور المؤسّسات الدينية والمنظّمات القائمة على العقيدة في مواجهة الأمراض الاجتماعية وتوفير الخدمات الاجتماعية لمن هم في أمسّ الحاجة إليها في مجتمعنا المعاصر. وبدءاً من دراسات رأس المال الاجتماعي وصولاً إلى رأس المال الروحي، نجد الباحثين المختصين مهتمين بفهم كيفية ارتباط الدين بالمشاركة المدنية إذا كان ثمة ارتباط، وكذلك روح التطوّع، والسلوك الإيثاري عموماً.

وفي ضوء ما تكرّسه حقيقة الاهتمام الواضح بالجريمة والدين في المجتمع الأكاديمي والإعلام الشائع، فإنه جدير بالملاحظة أننا لا نمتلك تراثاً بحثياً واسعاً أو متطوراً يفنّد علاقة الدين بالجريمة والعكس، على الرغم من أنّ هذا قد يبدو مثل خطّ طبيعي في البحث عند العلماء الاجتماعيين ممّن بدؤوا في معالجة رابط الدين ـ الجريمة بطريقة هادفة على مدار العقود العديدة الأخيرة. وهذا ما يعدّ سهواً مؤسفاً، لأنّ علاقة الدين ـ الجريمة، كما سنرى، باختصار، علاقة قوية ومهمّة تحمل معها آثاراً كثيرة على المستوى النظري ومستوى السياسة العامة أيضاً.

وبغية الوصول إلى فهم أفضل لدور الدين والمؤسّسات الدينية في الماضي والحاضر والمستقبل فيما يتعلّق بمواجهة ما يرتبط بالجريمة والانحراف ومعاملة الجناة، وبرامج إعادة التأهيل، بل وإعادة دمج المساجين في المجتمع، فإننا في هذا الفصل سنراجع التراث الموجود بطريقة ممنهجة من شأنها المساعدة على تقدير المنفعة أو الضرر التي قد تشكّلها التأثيرات الدينية في كل من هذه المجالات المهمّة. ومن ثَم، يختبر هذا الفصل ويلخّص أيضاً الحالة الراهنة لمعرفتنا بالعلاقة بين الدين والجريمة، وكذلك الدور الحالي والمحتمل للدين والمؤسسات الدينية في خفض نسبة الجريمة، وإعادة تأهيل الجناة ورعايتهم بعد الإفراج عنهم.

فحص العلاقة بين الدين والجريمة:
مراجعة ممنهجة للتراث

على مدار العقود الخمسة أو الستة الماضية أصبح هناك اهتمام باكتشاف تناقص أو تزايد علاقة الدين بالسلوك الإجرامي أو عدم وجود علاقة من الأساس. ويمكن تتبع البحث المعاصر حول الرابط بين الدين والجريمة إلى دراسة هيرشي (Hirschi) وستارك (Stark) الكلاسيكية بعنوان «الجحيم والانحراف» (Hellfire and Delinquency, 1969) التي فاجأ الباحثان فيها كثيرين في المجال عندما اكتشفا أنه لا توجد علاقة بين مستويات الالتزام الديني وسط الشباب وبين درجات الانحراف. ومن ثَم، جاءت بعض الأعمال اللاحقة لتدعم النتائج الأصلية التي توصّل إليها الباحثان (مثل: Burkett and White, 1974) فيما دحضتها أعمال أخرى (مثل: Albrecht [et al.], 1977; Higgins and Albrecht, 1977; Jensen and Erickson, 1979). وقد أشار ستارك وزملاؤه لاحقاً إلى أن هذه النتائج المتناقضة كانت نتيجة بنية المجتمع الأخلاقية محل الدراسة. وقد بيّن ستارك وكَنْت ودويل (Stark, Kent, and Doyle, 1982)، أن المناطق التي فيها عضوية كنسية مرتفعة وارتياد منتظم للكنيسة مثّلت «مجتمعات أخلاقية»، بينما المناطق ذات العضوية الكنسية المنخفضة مثّلت «المجتمعات المعلمنة». ومن ثم، فإنّ الفرضية التي وضعها ستارك حول المجتمعات الأخلاقية تنبأت بالعلاقة العكسية بين التديّن والانحراف في المجتمعات الأخلاقية وكذلك التوقّع أنه سيكون هناك تأثيرٌ ضئيل أو منعدم في أفراد المجتمعات المعلمنة. وقد قدّم المنظور النظري إطاراً مهمّاً لفهم سبب تخلّي بعض دراسات الانحراف عن العلاقة العكسية بين درجات الالتزام الديني والانحراف، بينما أخفقت دراسات أخرى في إظهار العلاقة العكسية (Stark, 1996; Stark [et al.], 1982).

وتشير الأدلة الإمبريقية إلى أن آثار التدين تظلّ مهمة حتى في المجتمعات الموصوفة بالتفسّخ والفقر والحرمان وسوء التنظيم (Freeman, 1986; Jang and Johnson, 2001; Johnson [et al.], 2000a; 2000b). على سبيل المثال، وجدتُ مع زملائي (Johnson [et al.], 2000b) أن التدين الفردي

ساعد الشباب المعرّضين للخطر مثل من يعيشون في مناطق فقيرة داخل المدينة (مثل بوسطن، وشيكاغو، وفيلادلفيا) على الهروب من تعاطي المخدرات وغيرها من الأنشطة غير القانونية. فضلاً عن ذلك، تشير نتائج سلسلة تحليلات متعددة المستويات إلى أن ارتياد الكنيسة (الحضور المنتظم للقداديس) له تأثيرات عكسية مهمة في الأنشطة غير القانونية، وتعاطي المخدرات، وبيعها وسط الشباب المحرومين (Johnson [et al.], 2000a).

ثمة أدلةٌ متزايدة أيضاً على أنّ المشاركة الدينية قد تقلل من مخاطر سلوكيات الانحراف المختلفة، متضمناً ذلك ما صغر وما كبر من السلوك الإجرامي (Evans [et al.], 1996). وبدعم ما يجري من تدفّق مستمر لدراسات مهمة حول الانحراف وعدة مراجعات ممنهجة لهذا التراث، أصبح من الواضح يوماً بعد يوم أن التراث ذا الصلة بهذه الموضوعات قد لا يشوبه عدم البت، مثلما يؤكد بعض الباحثين المختصين دائماً (Baier and Wright, 2001; Johnson [et al.], 2000c; Johnson, 2002). ففي **تحليل تجميعي**(*) (Meta-analysis) لأربعين دراسة تركز على العلاقة بين الدين والانحراف وجدتُ مع زملائي (Johnson [et al.], 2000c) أن هذه الدراسات أفادت وجود علاقة عكسية بين درجات التدين والانحراف. وفي الوقت نفسه خرجت دراسات عديدة بنتائج مؤداها عدم وجود علاقة البتّة، أو أنها لم تكن قاطعة، في حين أثبتت دراسة واحدة وجود صلة إيجابية بين تدين أعلى وانحراف متزايد. ومن المثير للاهتمام وجدنا بين تلك الدراسات ذات التصميم البحثي الأكثر تطوّراً، تعاظم الاحتمال أن تكون زيادة التدين مرتبطة بانخفاض الانحراف. والعكس صحيح، فالدراسات التي خرجت بنتائج غير قاطعة كانت تتصف بضعف من الناحية المنهجية. **وفي تحليل تجميعي ثانٍ،**

(*) تحليل في عِلم الإحصاء يتَضَمَّن تطبيق الطُرُق الإحصائيّة على نَتائِج عِدّة دِراسات قد تكون مُتوافِقة أو مُتضادّة، وذلك من أجل تَعيين تَوجُّه أو مَيل لِتلك النّتائِج أو لإيجاد عِلاقة مُشتَركة مُمكِنة فيما بَينها. يُمكن أن يُفهَم التحليل التجميعي أو التلوي على أنّه إجراء خُطوَة تحليل تالية ضِمنَ أسلوب بحث عِلمي على بيانات ناتِجة من عَمليّات تحليل سابقة، أيّ إنّه بِبَساطة إجراء عمليّة تحليل للتحاليل. لمزيد من التفاصيل انظر ويكيبيديا باستخدام المصطلح العربي التحليل التلوي (المترجم).

راجع باير ورايت (Baier and Wright, 2001)، ستين دراسة في تراث التدين ـ الانحراف وتوصّلا إلى كثير من النتائج نفسها التي توصلنا إليها أنا وزملائي في الدراسة السابقة (Johnson [et al.], 2000c). وقد وجدنا أنّ الدراسات التي تستخدم قواعد بيانات أكبر وأكثر تمثيلاً من الأرجح أن تصل إلى تأثيرات عكسية مهمة (أي تزايد التدين وانخفاض الانحراف) مقارنة بالدراسات التي تفيد من عينات أصغر أو إقليمية أو مناسبة. وفي **تحليل تجميعي ثالث**، قمت بمراجعة دراسات تختبر الدين ومحصّلات عديدة، كثيرة منها ذات صلة بنقاشنا هذا (أي معاقرة الخمر، وتعاطي المخدرات، والجريمة/الانحراف) (Johnson, 2002). ومن بين سبع وتسعين دراسة حول الكحول، خرجت دراستان فقط بنتيجة أن التدين مرتبط بنتائج ضارة. بينما أفادت عشر دراسات أخرى بنتائج غير قاطعة، فيما وجدت خمس وثمانون دراسة علاقة عكسية، مشيرة إلى أنّ التدين المتزايد كان مرتبطاً باحتمال انخفاض معاقرة الخمور. وقد وجدتُ أيضاً نموذجاً مشابهاً بين أربع وخمسين دراسة راجعتها تختبر تعاطي المخدرات. خمسون منها وجدت أن التدين المتزايد مرتبط بنقص تعاطي المخدرات، بينما وجدت دراسة واحدة فقط علاقة إيجابية. وأخيراً، راجعتُ ستّاً وأربعين دراسة في تراث الجريمة والانحراف اختبرت تأثير الدين، وكان التيار نفسه واضحاً ـ زيادة التدين مرتبط بانخفاض احتمال السلوك الجنائي أو المنحرف (سبع وثلاثون دراسة) بينما كان التدين مرتبطاً ارتباطاً إيجابيّاً بالانحراف في دراسة واحدة فقط.

خلاصة القول، تؤكّد هذه التحليلات التجميعية الدليل المستمر والمتنامي على أنّ الالتزام أو الانخراط الديني الشديد يساعد على حماية الشباب من السلوك المنحرف والأنشطة المنحرفة. ويمكن القول ببساطة، إنّ هذه المراجعات أو التحليلات التجميعية الثلاثة توثّق أنّ التدين المتزايد مرتبط باحتمال أضعف من ارتكاب أفعال منحرفة أو جرمية. ولكن هل تتّسق هذه النتائج البحثية مع تراث بحثي أحدث حول الدين والجريمة؟ وكي نجيب عن هذا السؤال، أقدّم تقريراً عن النتائج المستخلصة من مراجعة ممنهجة جديدة للتراث البحثي ذي الصلة حول الدين والجريمة.

تغطي هذه المراجعة الشاملة دراسات نشرت بين عامي ١٩٤٤ و٢٠٠٧، مع صدور أغلبها على مدار العقود الأخيرة. وفي هذه المراجعة الممنهجة تروني اختبر نمط الدراسة (على سبيل المثال، قطاع عرضي، دراسة مستقبلية لمجموعة من الأتراب، دراسة استعادية، تجربة طبية، تجريبية، دراسة الحالات والشواهد، وصفية، تقرير حالة، أو نوعية)، وطريقة تحديد العينة (على سبيل المثال، عشوائية، احتمالية، عيّنة ممنهجة، عينة ملائمة/ غرضية) وعدد الأشخاص في جمهور العينة (مثل الأطفال والمراهقين، وطلاب المدارس الثانوية، وطلاب الجامعات، والبالغين الذين يعيشون في المجتمع، والمسنّين، وأعضاء في الكنيسة، والمتديّنين أو رجال الدين، والجندر، والعرق)، والموقع، والمتغيّرات الدينية المتضمّنة في التحليل (مثل المواظبة على ارتباط دور العبادة، دراسة النصوص المقدّسة، التديّن الشخصي أو الذاتي، الالتزام الديني، التدين الداخلي، التدين الظاهري. . .إلخ) ـ والضوابط والنتائج (مثل عدم الارتباط، الدليل المختلط، والارتباط المفيد للنتيجة، أو الارتباط الضار بالنتيجة).

إجمالاً، كان عدد الدراسات التي تمت مراجعتها ١٠٩ دراسات، وقد أكدت نتائج هذه المراجعة أنّ الغالبية العظمى من الدراسات تفيد وجود علاقة نافعة بين درجات الدين أو الالتزام الديني ومختلف القياسات الجنائية والانحرافية أو نتائجها. ومثلما يمكن أن نلاحظ في الجدول الرقم (٤٧ ـ ١) فإن نحو ٨٩ في المئة من الدراسات (٩٧/ ١٠٩) أثبتت وجود علاقة عكسية أو نافعة بين الدين وبعض درجات الجريمة أو الانحراف (أي ارتباط زيادة التدين بانخفاض الجريمة/الانحراف). وإحدى عشرة دراسة فقط لم تجد ارتباطاً أو خرجت بنتائج مختلطة، فيما وجدت دراسة واحدة من هذه المراجعة الشاملة للتراث أن الدين يرتبط بنتائج ضارة.

قدّم الباحثون على مدار العقود الأخيرة العديدة إسهامات متواصلة ومتدفقة في هذا التراث الحديث حول التدين ـ الجريمة؛ وعلى الرغم من ذلك، كان هناك نقصٌ، حتى وقت قريب، في الإجماع على طبيعة هذه العلاقة بين الدين والجريمة. وقد وجدت دراسات كثيرة تستخدم المناهج

والعيّنات والتصميمات البحثية المختلفة أنّ التدين المتزايد (التدين، أو الأنشطة الدينية، أو المشاركة) يرتبط باستمرار بنقص في الدرجات المختلفة للجريمة أو الانحراف، وهذا ما ورد في تلك الدراسات بطرائق مختلفة. وقد تمّ الإفصاح عن هذه النتيجة بصورة خاصة وسط الدراسات المتطورة منهجيّاً وإحصائيّاً والتي تعتمد على عيّنات ممثلة على المستوى الوطني (Johnson [et al.], 2000c). فالدين متغيّر قوي يميل إلى الارتباط بالاحتمال الضعيف في وقوع الجريمة أو الانحراف أو العودة إلى الجريمة، ومن ثَم، ينبغي عدم إغفاله بعد ذلك من قِبل علماء الجريمة أو العلماء الاجتماعيين. وفي الحقيقة إن إخفاق النظر في متغيّرات الدين سوف تجعل الباحثين يعانون بلا أي ضرورة قصر النظر في تقدير النماذج المصمّمة لتفسير تأثيراته المباشرة وغير المباشرة في الجريمة والانحراف.

كيف يعدّ الدين مهمّاً ولماذا: عوامل وقائية وسلوك مؤيّد اجتماعيّاً

مثلما رأينا في المراجعة الممنهجة الحالية للتراث البحثي، ثمة دليل إمبريقي واضح ولا يمكن إغفاله على أنّ الالتزام الديني مرتبط بانخفاض الجريمة والانحراف[١]. اختصاراً، نحن نعلم أن الدين مهمٌّ؛ غير أن الوقت الذي أمضاه الباحثون للبحث في كيفية أو أسباب وجود ارتباط عكسي بين درجات الدين أو المؤسسات الدينية أو درجة التديّن وبين الجريمة والانحراف لم يكن وقتاً كافياً. ومن ثَم سنحوّل تركيزنا في هذا الجزء إلى النظر في سبب وجود أهمية للمتغيّرات الدينية في تقليل الجريمة والانحراف وكيفية ذلك.

---

(١) للاطّلاع على مراجعة ممنهجة للتراث البحثي الموثّق لدور الدين الوقائي في الاكتئاب والانتحار والأخلاق والجنس المنحل وتعاطي الكحول والمخدرات، انظر: (Koenig [et al.], 2001; Johnson, 2002).

الجدول الرقم (٤٧ ـ ١)
مراجعة ممنهجة لتراث الدين والجريمة(*)

المحقّقون	النوع	المنهج	العدد	الجمهور	الموقع	المتغير الديني	الضبط	النتائج
ألبرخت Albrecht (1977)	CS	C	244	مراهقون مورمون	Utah Idaho, LA	SR, ORA	MC	B
آلن Allen (1967)	CS	S	179	M (16-18) B, W	HS & youth fac.	D,ORA,SR	MC	B
أفتار Avtar (1979)	CS	C	54/59	CA/HS	Ottawa, Can	SR	N	B
باينبريدج Bainbridge (1989)								
باريت Barrett (1988)	PC	S	326	Mex-Am clients	Texas	ORA	MC	B
بندا Benda (1995)	CS	S	> 1000	HS	Arkansas & MD	ORA, SR	MC	B
بندا Benda (1997)	CS	S	724	HS (9^{th}-12^{th} graders)	Arkansas & OK	ORA, SR	MC	B

(*) أبقينا في الطبعة العربية على الاختصارات الإنكليزية لتوفير المساحة ولا سيّما مع كبر حجم الجدول، وترجمنا الاختصارات إلى جانب الكلمات الكاملة للعبارة، انظر أسفل الجدول. كذلك أبقيا على الأسماء بالحروف اللاتينية إلى جانب التعريب، وذلك لإفادة القارئ العربي في حال رغبته/رغبتها الرجوع إلى المرجع في حالة وجود إشارة مرجعية إلى جوار بعض الأسماء (المترجم).

B	MC	ORA, SR	5 US cities	HS	1093	R	CS	Benda بـــنـــدا (1997b)
B	SC	SR	Arkansas	M (15-24) R, B	326	C	CS	Benda (2002) بندا
B	MC	SR	National US	HS	> 12000	R	CS	Benson P بنسون (1989)
B	SC	ORA	Pacific NW US	HS	855	C	CS	Burkett بـوركـت (1974)
B	MC	Pot smoking is sin	Pacific NW US	HS	612 & 428	R	CS	Burkett بـوركـت (1993)
B	N	ORA	London, England	Delinquents	276 vs. 551	C	CC	كـار-سـاونـدرز Carr-Saunders (1944)
B	MC	ORA	Eastern US	Ad (Mormons)	2,143	R	CS	شـــادويـــك Chadwick (1993)
B	SC	SR, D	DE, TX, IN, MS	M, Prisoners	769	S	PC	Clear (2002) كلير
B	MC	ORA, SR, D	Midwest US	Ad	3,065	R	CS	Cochran كوشران (1989)

كوشران Cochran (1991)	CS	R	3,065	Ad	Midwest US	ORA, SR, D	MC	B
كوشران Cochran (1994)	CS	C	1,600	HS	Oklahoma	ORA, SR	MC	NA
كـــوهـــن Cohen (1987)	PC	S	976	Mothers/caretakers	New York	ORA	MC	B
كريتاشي Cretacci (2003)	CS	R	6,500	Ad, youth	National	SR, ORA, RCm, D	MC	B
ديـنـيـس Dennis (2005)	Q	SCD	1,725	(15-21) 79% W	National	SR	SC	B
دودلـــي Dudley (1987)	CS	R	801	SDA Youth	National	ORA, NORA, CM	SC	B
أليفسون Elifson (1983)	CS	R	600	Ad, public HS	Atlanta, GA	RB, SR, NORA	SC	NA
ألـيـسـون Ellison (1999)					National US	ORA	MC	B

ألـيـسـون Ellison (2001)					National US	ORA	MC	B
ألـيـسـون Ellison (2007)	CS	P	3,144/3,666	M, W	National US	ORA	MC	B
إليس Ellis (????)	P	C	11,000	CS, R	US & Canada	D		B
أليس Ellis (1995)	CS	R	17,226	CDA	Industrial nation	16 variables		B
إنغز Engs (1999)	CS	C	4,150/3,117	CS help professions	Scotland	D, SR	N	B
إيـفـانـز Evans (1995)	CS	S	477	CDA, 100% W	Midwest US	OR, SR, RB, D	MC	B
إيـفـانـز Evans (1996)	CS	R	263	HS	Midwest City	ORA, SR, peer RC	SC	B
فـرنـكـوسـت Fernquist (1995)	CS	-	180	CS	-	ORA, NORA	N	B
فـورلـيـتـي Forliti (1986)	CS	C	8,165/10,467	Ad/parents, CM	United States	RB, ORA, SR	NS	B
فري Free (1994)	CS	C	916	College	SW & Midwest	ORA, SR	N	B

B	MC	ORA	Boston, Chi, Phil	Young BM/WM	2,358/4,961	R/R	CS	ريمان Freeman (1986)
B	SC	D, ORA, SR	Oklahoma City	CDA	304	R	CS	غراسميك Grasmick (1991)
B	MC	D, SR	Oklahoma City	Adults	285	R	CS	غراسميك Grasmick (1991)
B	SC	ORA, SR, NORA, O	Atlanta	AD, HS, W, F	600	R	CS	هاداواي Hadaway (1984)
B	MC	ORA, SR	Arizona	HS, CS	1,234	C	CS	هاردرت Hardert (1994)
B	SC	Family religiosity	Midwest US	HS, CS (16-19)	475	C	CS	هاردستي Hardesty (1995)
NA	MC	ORA, SR	National US	PP (opiate addicts)	1,174	S	CS	هاتر Hater (1984)
B	MC	Religious Program	Florida	Prisoners	413	C	PC	هيرسيك Hercik (2004)
B	SC	ORA	Atlanta, GA	HS (10^{th} grade)	1,410	R	CS	هيغنز Higgins (1977)

NA	N	ORA	Northern CA	HS	4,077	R	CS	Hirschi هيرشي (1969)
B	MC	ORA, SR	National US	Youth (13-22)	1,087	R	PC	Jang (2001) جانغ
B	MC	ORA, NORA, SR	National US	BM/BF	2,107	R	CS	Jang (2003) جانغ
B	MC	ORA, NORA, SR	National US	BM/BF	2,107	R	CS	Jang (2004) جانغ
B	MC	ORA, NORA, SR	National US	BM/BF	2,107	R	CS	Jang (2005) جانغ
								Jang (2007) جانغ
NA	MC	ORA, SR	Florida	Former prisoners	782	S	RS	Johnson جونسون B (1987)
B	MC	ORA, NORA	New York	Prisoners/X prisoners	201 vs. 201	S	CC	Johnson جونسون B (1997)
B	MC	ORA	Boston, Chi, Phil	Young BM/WM	2,358/4,961	R/R	CS	Johnson جونسون B (2000)
B	MC	ORA	National US	Ad, B	226	R	PC	Johnson جونسون B (2000b)
B	MC	ORA, SR	National US	Youth	1,725	R	PC	Johnson جونسون B (2001)

B	SC	Religious program	Brazil	Former prisoners	148 vs. 247	S	CC	جونسون Johnson B (2002)
B	MC	Religious program	Texas	Former Prisoners	177 vs. 177	C	PC	جونسون Johnson B (2003)
B	MC	ORA, NORA	New York	Former prisoners	201 vs. 201	S	CC	جونسون Johnson B (2004)
B	MC							كيرلي Kerley (2005)
B	MC							كيرلي Kerley (2005b)
B	MC							كيرلي Kerley (2006)
NA	N	ORA	New Jersey	Ad	700 +	S	CS	كفاراسيوس Kvaraceus (1944)
								لي Lee (2004)
								لي Lee (2004)
								لي Lee (2006)

B	N	RB, ORA, SR	California, FL	CS	554	-	CS	ميدلتون Middleton (1962)
B	Sc	NORA	Great Britain	HS (Catholic), F	392	-	CS	مونتغومري Montgomery (1996)
B	N	IR, ER	Tennessee	CS	134	C	CS	موريس Morris (1981)
B	N	ORA, RB	Ireland	CS	444	R	CS	بارفري Parfrey (1976)
M	MC	religiosity	National US	HS, M	817	-	PC	بيك Peek (1985)
B	SC	ORA	Sweden	Police districts	118	R	CS	بترسون (1991) Pettersson
B	MC	ORA, SR	Birmingham, AL	HS high risk, B	521	S	CS	باول Powell (1997)
B	MC	ORA, RC, D	National US	Ad, Parents	11,890	R	PC	ريغنيروس Regnerus (2003)
								ريغنيروس Regnerus (2003)

ريزنيك Resnick (1997)	CS	R	12,118	Ad	National US	SR	MC	NA
رودس Rhodes (1970)	CS	R	21,720	HS	Tennessee	ORA, D, Misc.	MC	B
روهـــربـــوخ Rohrbaugh (1975)	CS	C	475/221	HS/CS	Colorado	ORA, RB, RE	N	B
شـــكـــول Shcoll (1964)	CC	C	52 vs. 28 Cs	Ad delinquents	Illinois	RB, RE	N	H
سنها Sinha (2007)	CS	R	2,004	Ad	National US	ORA, SR	MC	B
ســلــوان Sloane (1986)	CS	R	1,121	HS	National US	ORA, SR	MC	B
ســتـــارك Stark (1982)	CS	R	1,799	Ad M	National US	RB, SR, ORA	N	B
ســتـــارك Stark (1996)	CS	R	11,955	Ad	National US	D, ORA	SC	B
ترافرز Travers (...)								

								Tittle (1983) تيتل
B	MC	D, ORA, SR	National US	HS	5,000	R	CS	Wallace J والاس (1998)
B	N	ORA	Detroit, MI	Delinquent boys	2,137	S	CS	واتـــنـبـــرغ Wattenburg (1950)
B	MC	IR, ER	4 states	CS (Christian)	130	C	CS	ويــكــرســتــروم Wickerstrom (1983)
B	N	RB, ORA, Misc.	England	CS	3,850/1,574	C	CS	Wright رايـــــت (1971)
B	MC	SR, NORA, ORA	China,Taiwan, US	CS	1,026	C	CS	Zhang تــشــانــغ (1994)

اختصارات النوع، CS cross-sectional (قطاع عرضي)، PC prospective cohort (دراسة مستقبلية لمجموعة من الأتراب)، RS retrospective (دراسة استعادية)، CT clinical trial (تجربة عيادية)، Exp experimental (تجريبي)، CC case control (دراسة الحالات والشواهد)، D descriptive (وصفية)، CR case report (تقرير الحالة)، Q qualitative (كيفي/نوعي). اختصارات طريقة (اخذ العينة): R random (عشوائية، أو احتمالية، أو على أساس القطاع السكاني)، S systematic sampling (عينة ممنهجة)، C convenience/purposive sample (عينة ملائمة/غرضية). اختصارات العدد: عدد المستجيبين أو من هم محل الفحص في العينة، Cs controls (الضوابط). اختصارات السكان: C children (أطفال)، Ad adolescents (مراهقين)، HS high school students (طلاب مدارس عليا/مرحلة ثانوية)، CS college students (طلاب الجامعات)، CDA community dwelling adults (بالغون يعيشون في المجتمع)، CM church members (أعضاء في الكنيسة)، R religious or clergy (متدينون أو رجال دين)، E elderly (مسنون)، F female (إناث)، M male (ذكور)، B black (سود)، W white (بيض). اختصارات الموقع: city (مدينة)، state (ولاية) أو country (بلدة). اختصارات المتغيرات الدينية ORA (أنشطة دينية تنظيمية organizational religious activities، ومواظبة على/ارتياد دور العبادة وما يرتبط بها من أنشطة)، religious attendance and related activities (scripture study) NORA (دراسة النصوص المقدسة)، SR subjective religiosity (تدين ذاتي/شخصي)، RC religious commitment (الالتزام الديني)، IR intrinsic religiosity (تدين داخلي)، ER extrinsic religiosity (تدين ظاهري)، Q quest (سعي/بحث)، SWB spiritual well being (رفاهية روحانية) R religious coping (مواكبة دينية)، M mysticism (صوفية)، O orthodoxy (أورثوذكسية)، RB religious belief (معتقد ديني)، RE religious experience (خبرة/تجربة دينية)، CM church membership (عضوية الكنيسة)، I FBO intervention (تدخل)، D denomination (ملة/طائفة)، SDA Seventh Day Adventist (طائفة السبتيين). اختصارات الضوابط، N No controls (لا توجد ضوابط)، SC some controls (بعض الضوابط)، MC multiple controls (ضوابط متعددة). اختصارات النتائج، NA no association (لا يوجد ارتباط)، M mixed evidence (دليل مختلط)، B beneficial association with outcome (ارتباط مفيد للنتائج)، H harmful association with outcome. (ارتباط مفيد للنتائج).

ربط الدين بالعوامل الوقائية

تتزايد الأدلة أيضاً على أن الدين سواء في صورة الالتزام الديني الفردي أو المحافل الدينية لديه القدرة على المساعدة في منع شباب الحضر المعرضين للمخاطر من الانخراط في سلوكيات منحرفة (Johnson [et al.], 2000a; 2001). وقد قدّرنا أنا وزملائي (Johnson [et al.], 2000b) سلسلة من نماذج الانحراف ووجدنا (١) أن تكرار ارتياد الأفراد للكنيسة كان عاملاً من العوامل المتحكّمة ولو جزئياً في تأثير الاضطراب المرتبط بالحي السكني (أي الأحياء ذات نسبة الجريمة المرتفعة) على مستوى الجريمة[٢]، و(٢) أن

(٢) انظر أيضاً: (Clarke, 2001).

انخراط الشباب من الأمريكيين الأفارقة في مؤسسات دينية يقف حائلاً، بشكل ملحوظ، بينهم وبين تأثيرات اضطرابات الأحياء في الجريمة، وبخاصة الجرائم الجسيمة. ونخلص من هذا إلى أن كنيسة الأمريكيين الأفارقة تمتلك القدرة على أن تكون جهة فعالة مهمة في الضبط الاجتماعي المحلي ومن ثَم ينبغي للباحثين عدم التغاضي عن الدور المهم الذي قد تؤديه هذه المحافل الدينية في حياة الشباب المحرومين.

كذلك تشير بعض الأدلة الأولية إلى أن الشباب ممّن واصلوا الانخراط أو المشاركة الدينية طوال فترة المراهقة قد ينتفعون من التأثير المتراكم للتدين الذي يقلّل من مخاطر تعاطي العقاقير غير المشروعة (Jang and Johnson, 2001). وهي نتيجة تشير إلى أن الشباب الذين يواظبون على الأنشطة الدينية أو المشاركة فيها أقل احتمالاً لارتكاب الجرائم أو الأفعال المنحرفة، وقد وجدتُ، بالفعل، (Johnson, 2000) أن الشباب المرتادين للكنائس من مجتمعات محرومة يقلّ احتمال تعاطيهم المخدّرات الممنوعة مقارنة بالشباب المنتمين إلى مجتمعات ضواحي البلاد الذين يرتادون الكنيسة بمعدلات أقل أو لا يذهبون على الإطلاق.

وتساعد البحوث الحديثة على تأكيد وجود دليل متنام على أنّ الالتزام الديني والانخراط يساعد على حماية الشباب (والكبار) من السلوك المنحرف والأنشطة المنحرفة (Baier and Wright 2001; Jang and Johnson, 2003; 2004; 2005; Johnson [et al.], 2000c). كذلك يشير الدليل الحديث إلى أن هذه التأثيرات باقية في حال عدم وجود ضبط اجتماعي سائد ضد السلوك المنحرف في المجتمع المحيط (Johnson [et al.], 2000a). وبتعبير آخر، إنّ الشباب الذين يقطنون «أماكن سيئة» يظلّ في استطاعتهم أن يكونوا «فتياناً صالحين» إذا كانت المعتقدات والممارسات الدينية منتظمة ومهمة في حياتهم. وثمّة دليل إضافي على أن الانخراط الديني قد يقلّل من مخاطر السلوكيات المنحرفة، يتراوح نطاقها بين صور السلوك الإجرامي الصغرى والخطيرة (Evans [et al.] 1996; Regnerus, 2003; Wallace and Ferman, 1998). كذلك تشير النتائج البحثية الأولية إلى أن الانخراط الديني قد يكون له تأثير متراكم طوال فترة المراهقة ومن ثَم، قد يقلّل بدرجة دالة من مخاطر الإجرام في الفترة اللاحقة من العمر (Jang and Johnson, 2001; Jang, Bader, and Johnson, forthcoming).

وبينما مال علماء الجريمة إلى التركيز على تأثيرات الحرمان المجتمعي في تهيئة الشباب للسلوك المنحرف، فإننا اليوم نبدأ في فهم التأثيرات التي قد يمارسها الدين أو مؤسساته في تقديم مجتمعات «من الفضيلة» للشباب. بمعنى آخر، إن ارتياد الكنيسة غير المتقطع والمنتظم قد يزيد من تطعيم الشباب ضد الجريمة والانحراف أو عزلهم.

وفي سياق مشابه، اختبرت البحوث الأولية التأثير الديني بين الأجيال ووجدت أن التعبّد الديني عند الآباء يحمي الفتيات من الانحراف (Regnerus, 2003). وثمة بحوث إضافية توثق إمكانية استخدام الدين بوصفه أداة للمساعدة في منع القطاعات السكانية المستعصية مثل شباب الحضر المعرّضين للخطر من التورّط في السلوك المنحرف (Johnson [et al.], 2000b; 2001). على سبيل المثال، الشباب الذين يعيشون في مناطق فقيرة في بيئات حضرية، أو ما يسمّونه علماء الجريمة «المجتمعات المحرومة» يعانون مستويات مضاعفة من التعرّض لخطر التورط في عدد من السلوكيات التي تمثل مشكلة، من بينها الأداء الضعيف في الدراسة، وتعاطي المخدرات، وغيرها من الأنشطة المنحرفة (Johnson [et al.], 2000a; 2000). وعلى الرغم من ذلك، نجد أن الشباب من هذه المجتمعات المضطربة ممن يشاركون في أنشطة دينية هم أقلّ عرضة، وبدرجة دالة، للتورط في أنشطة منحرفة. وعلى هذا النحو، يمكن القول إن الشباب الملتزمين دينياً «صامدون» أمام تبعات العيش في مجتمعات فقيرة ومحميون منها.

ومثلما أكّدت تحليلات تجميعية سابقة وكذلك المراجعة الممنهجة الحالية لتراث الجريمة والدين ضمن هذا الفصل، لدينا الآن دليل إمبريقي متماسك يظهر أن الدين يشكّل عاملاً وقائياً في مقدوره تحييد الشباب وكذلك الكبار أو حمايتهم من الانحراف والجريمة والعودة إلى الجريمة. كما تبين أن تعرض الشباب لأنشطة دينية وروحانية، في وجود عوامل بيئية أخرى، يمثل مانعاً قوياً لانحراف الأحداث وعنف الشباب. على سبيل المثال، كثيراً ما يكون مرتادو الكنيسة الدائمون من الشباب أقل عرضة للانخراط في عدد متنوع من السلوكيات المنحرفة، من بينها تعاطي المخدرات، والغياب المدرسي(*)

(*) التغيب عن المدرسة هو الغياب غير المبرر وغير القانوني عن التعليم الإلزامي، وهو المقابل =

(skipping school)، والعراك، والجرائم العنيفة وغير العنيفة. وحقيقة أن هذه النتائج تصدق حتى في المجتمعات المحرومة إنما تمدّنا بدليل إضافي على الربط بين التدين والصمود أمام عوامل الانحراف. بمعنى آخر، يعدّ دور الدين والمؤسسات الدينية مهمّاً للغاية في المجتمعات التي تنتشر فيها الجريمة والانحراف.

الخلاصة هنا أن مراجعة البحوث حول الممارسات أو الالتزامات الدينية والسلوك المنحرف تشير عموماً إلى أن المستويات العالية للانخراط الديني ترتبط بانخفاض معدلات الجريمة والانحراف. وفي هذا يبين الدليل الإمبريقي أنّ من هم أكثر انخراطاً في أنشطة دينية أقلّ عرضة لارتكاب أفعال جرمية أو منحرفة. ومن ثَم من الدقة القول إنّ التدين قد أصبح معترفاً به بوصفه عاملاً وقائياً رئيساً يحيد أو يحمي الشباب من الوقوع في أعمال جنائية ومنحرفة، وهو أمر تتضح دقته بمساعدة المراجعات الممنهجة للتراث ذي الصلة.

الدين يعزّز السلوك الإيجابي اجتماعياً

على مدار عقود عديدة درس علماء الجريمة عوامل كان يُظنّ أنها مرتبطة بأسباب الجريمة والانحراف. وقد كُرّست لهذا كتب وصحف وآلاف من الدراسات لفحص كثير من صفات الجناة والمجتمعات، وإرهاصات السلوك الإجرامي، بغية التنبّؤ بالسلوك الإجرامي والمنحرف في المستقبل تنبّؤاً أكثر دقة. وبطبيعة الحال، يمكن فهم كثير من البحوث الجنائية على نحو أفضل باعتبارها محاولة للإجابة عن السؤالين المحورين: لماذا يرتكب الناس الجريمة؟ وكيف يمكننا منعها؟ والنتيجة

= لمصطلح المواظبة الذي يعني دوام الحضور. وهو عادة ينجم عن إرادة التلميذ عدم الذهاب إلى المدرسة من دون مبرر أو عذر حقيقي كظرف طبي. وهناك أنواع مختلفة من التغيب عن المدرسة، ومن بينها الذهاب إلى المدرسة مع عدم التواجد في الحصص والفصول وهو ما يسمى الهروب من الحصص الدراسية (skipping class). لمزيد من التفاصيل واستراتيجيات التعامل مع هذه الظاهرة، انظر تقليل الغياب والتسرب من التعليم الإلزامي [الأثر الاجتماعي]، عبر هذه الوصلة (إنكليزية فقط):
Reducing absenteeism and early school leaving. [Social Impact]. INCLUD-ED. Strategies for inclusion and social cohesion from education in Europe (2006-2011) .European Union's Sixth Framework Programme (FP6/2006-2012). (المترجم).

أن ظهر لدينا تراث بحثيّ هائل هو محصّلة اختبار التأثيرات الضارة للفقر والحرمان، ونقص التعليم، والبطالة، ضمن عوامل أخرى كثيرة، تسبّب أو تسهم في الجريمة والسلوك المنحرف. والحقيقة أنّ كثيراً من المناهج الدراسية التي تدرس الجريمة في المؤسّسات الأكاديمية مكرّسة حرفياً لدراسة مسبّبات الجريمة.

كذلك طرح العلماء الاجتماعيون وعلماء الجريمة أسئلة على الدرجة نفسها من الأهمية، نادراً ما طرحت، مثل: لماذا لا ترتكب هذه النوعية من الناس تحديداً الجريمة؟ وقد قدم بعض منظّري الضبط الاجتماعي، مثل ترافيس هيرشي (Hirschi, 1969)، منظوراً فريداً ومهمّاً، مبرهنين في حججهم على أن هناك أسباباً مهمّة لعدم ارتكاب الناس الجريمة أو التورّط في سلوك منحرف. ولا شك في أن دراسة العوامل التي تعصم الناس من خرق القانون والتشديد عليها، مثلما يقول منظرو الضبط الاجتماعي، تحقق في النهاية تقدّماً في فهم طريقة منع الجريمة. ومن ثَم، فإن الدين هنا لا يمثّل سوى عامل واحد ضمن عوامل أخرى كثيرة قد يبرهن منظرو الضبط الاجتماعي على «ربطها» الفرد بالمجتمع والسلوك التقليدي أو المعياري. وواقع الأمر أنه من السهل أن نرى الطريقة التي قد يمارس بها الدين دوراً محورياً «رابطاً» بين كل من العناصر الأربعة التي حدّدها هيرشي في صميم نظرية الضبط الاجتماعي، وهي: الارتباطات، والالتزامات، والمشاركات، والمعتقدات (Hirschi, 1969)[٣].

ومثلما بيّنا عبر المراجعة الممنهجة للتراث البحثي المتوافر، يشكّل التدين المتزايد عاملاً وقائياً مثبتاً بالتوثيق على أنه يحيد الشباب أو يحصّنهم، هم والكبار، من الجريمة والانحراف. وعلى هذا النحو، يساعد الدين الشباب على الصمود وتجنّب المسارات المنحرفة على الرغم من الخصائص

---

(٣) لا تعدّ نظرية الضبط الاجتماعي نظرية فريدة في ارتباطها النظري فيما يتعلّق بدور الدين في تقليل أو منع الجريمة والانحراف. فالاضطراب الاجتماعي، والتصنيف، والارتباط الفارق، ومنظور مسار الحياة، والخيار العقلاني، والإحجام ليست سوى منظورات نظرية قليلة في سياق علم الجريمة الذي يتيح ببساطة إدخال المتغيّرات والتأثيرات الدينية في الأطر القائمة. وهذه الخطوط البحثية تجعل من الممكن للباحثين وضع فروض واختبارها عن الإسهامات المباشرة وغير المباشرة للمتغيرات الدينية في تفسير أي عدد من المحصلات ذات الصلة بعلم الجريمة ودراسات الانحراف.

والعوامل التي يمكن من دون ذلك أن تبدو متنبئة بمسار السلوك المنحرف. ونحن هنا نطرح سؤالاً على الدرجة نفسها من الأهمية على الرغم من عدم دراسته بقدر كافٍ: لماذا يفعل هؤلاء الناس أشياء جيدة؟

الشيء الذي لا ينال اعترافاً كافياً أيضاً وسط الباحثين هو إسهام المعتقد الديني والممارسة الدينية في تعزيز السلوك الإيجابي أو المعياري. وقد أرى ما في هذا من أهمية، على الأقل في إطار فهم سبب تحوّل الناس إلى مواطنين أخيار، مثلما هو مهم في فهم تحوّلهم إلى أشرار. والمسألة في جوهرها، أنّنا ربما أمضينا وقتاً كبيراً نسأل: لماذا يفعل الناس أشياء سيئة، مثل ارتكاب الجريمة؟

بالإضافة إلى توثيق العامل الوقائي الذي يمكن للدين أن يمارسه، فقد اكتشف العلماء أن الشباب المعرّضين للخطر في المجتمعات المحرومة ممّن أظهروا مستويات مرتفعة من التديّن ليسوا فحسب أقل عرضة لارتكاب الجريمة من نظرائهم المحرومين غير المتدينين، بل هم أيضاً أكثر احتمالاً أن يواظبوا على المدرسة، وتحقيق درجات أفضل، والعمل في وظيفة ثابتة والاحتفاظ بها (Freeman, 1986; Johnson [et al.], 2000a).

والواضح أنه لا يوجد ما يكفي من الدراسة تركز على الجانب الاجتماعي الإيجابي في هذه المعادلة؛ إذ يحتاج العلماء إلى القيام بعمل أفضل لتوثيق العوامل والظروف التي تدفع نحو السلوك الإيجابي الاجتماعي وتسبّبه وتعزّزه وتديمه. ومن الأهمية أيضاً أن نلاحظ عند مناقشة السلوك الاجتماعي الإيجابي أن من ينخرطون في هذا السلوك أكثر من هؤلاء المكتفين بمجرد طاعة القانون والكفّ عن السلوك الإجرامي. ومن ثَم نحن في حاجة إلى معرفة الأسباب التي تدفع الناس إلى عمل أشياء حسنة. على سبيل المثال، لماذا يفعلون أشياء مثل دعم الأعمال الخيرية، والعمل الطوعي، وإعادة القيم المفقودة أو المشاركة في أنشطة مدنية؟

في السنوات الأخيرة نُشرت عدة دراسات توثق للعلاقة بين تزايد التدين والمستويات المرتفعة من السلوك الاجتماعي الإيجابي. وهذه المجموعة من البحوث تجد باستمرار أن الالتزام الديني يروّج أو يعزّز المحصلات النافعة مثل الرفاهية (Blazer and Palmore, 1976; Graney, 1975; Markides, 1983; Musick,

(1996; Tix and Frazier, 1997; Willits and Crider, 1988، والأمل، والمعنى، والهدف (Sethi and Seligman, 1993) والتقدير الذاتي (Ellison and George, 1994; Bradley, 1995; Koenig [et al.], 1999)، بل والتحصيل الدراسي (Regnerus, 2000; 2001; Johnson [et al.], 2000a; Jeynes, 2007). والحقيقة أن المتدينين الأكثر نشاطاً هم الأكثر احتمالاً أن يمارسوا العمل الخيري (سواء ديني أم غير ديني) والتطوع بالوقت لأغراض مدنية (Brooks, 2006). ومن الجدير بالملاحظة أيضاً أننا عند مراجعة كثير من الدراسات ذات التخصصات المتشعبة، التي تستخدم عينات ومنهجيات مختلفة، نخرج باستخلاص سليم مفاده أن تأثير الدين الموثق إمبريقيّاً في محصّلات الصحة الجسدية والعقلية هو تأثير قوي وواضح (Koenig [et al.], 2001).

وهناك دراسات تشير أيضاً إلى أن الانخراط في الأنشطة والاتجاهات الاجتماعية الإيجابية أو الإيثارية أو حتى التعرض لها ـ وهي أشياء تمارسها كنائس كثيرة وغيرها من المنظمات العقائدية، حسب ما ورد، بوصفها جوانب جوهرية في رسالتها ـ يبدو أنه، أي هذا الانخراط يقلّل من مخاطر تورط الشباب في العنف. ومن ثَم فإن الفهم الصحيح للآليات المرتبطة بالسلوك الاجتماعي الإيجابي من شأنه أن يساعد على تطور الوقاية المستقبلية واستراتيجيات التدخل. فتفكيك دور التقوى والتدين والمؤسّسات والمحافل الدينية، وكذلك الممارسات والمعتقدات الدينية، في الترويج للسلوك الاجتماعي الإيجابي وسط الشباب ينبغي أن يكون ضمن أولويات الباحثين الأكاديميين.

ومثلما توثّق الدراسات التي راجعناها هنا عن أن الالتزام الديني هو عامل وقائي يعزل الفرد عن محصّلات ضارّة مختلفة (مثل ارتفاع التوتر، والاكتئاب، والانتحار، والانحراف) كذلك ثمّة دليل إمبريقي متزايد يشير إلى أن الالتزام الديني يشكل أيضاً مصدراً لترويج المحصّلات النافعة أو تعزيزها (مثل الرفاهية، والأمل، والمعنى، والهدف، والتحصيل العلمي، والعمل الخيري). وتخلص المراجعة التي تمت لدراسات كثيرة مختلفة إلى أن تأثير الدين، عامة، في محصّلات الصحة الجسدية والعقلية هو تأثير إيجابي بدرجة واضحة (Koenig [et al.], 2001; Johnson, 2002). وقد أدّت هذه النتائج ببعض ممارسي الرعاية الصحية الدينية إلى استنتاج أن زيادة التعاون بين المنظّمات

الدينية والخدمات الصحية قد تكون من الأمور المرغوبة (Miller, 1987; Olson, 1988; Levin, 1984). وبحسب بيترسون (Peterson, 1983):

ما تشير إليه هذه الظواهر مجتمعة هو أن الكنيسة تمتلك قدرة قوية على التأثير في صحة نصف السكان. . . ونحن على قناعة بأن أيّ كنيسة لديها حياة مفعمة بالحيوية من عبادة وتعليم ودعم شخصي جنباً إلى جنب ترويج عوامل الصحة والعافية هي كنيسة تتمتع بأثر كبير في صحة المجتمع يفوق مجرّد الإضافة إلى دور المستشفى أو طبيب في البلدة. وهذا في الوقت الحالي مجرّد حدس؛ ويجب أن يكون لدينا في السنوات الخمس القادمة ما يلزم من بيانات لإثباته.

وعلى الرغم من هذه الحماسة، فإننا ما زلنا مطالبين بإجراء مزيد من البحث الذي يستفيد من التصميمات الطولية والتجريبية لمعالجة الروابط السببية المهمة بين الدين والمحصّلات الاجتماعية الإيجابية الهائلة.

وقد يوفّر الانخراط الديني شبكات دعم تساعد المراهقين على تبنّي قيم مشجّعة على سلوك يؤكّد الاهتمام برفاهية الآخرين. وقد تسهم مثل هذه العمليات في اكتساب صفات إيجابية تمنح المراهقين شعوراً أقوى بالتعاطف نحو الآخرين، وهو بدوره ما يجعلهم أقل عرضة لارتكاب أفعال تضر بالآخرين. وتؤكد البحوث الأخيرة أن التدين يمكن أن يساعد الشباب على الصمود حتى وسط الفقر والجريمة وغيرها من الأمراض الاجتماعية المرتبطة بالمحصلات المؤذية ارتباطاً شائعاً.

المشاركة المتكررة في الأنشطة الدينية قد تساعد المراهقين أيضاً على تعلم قيم تمنحهم شعوراً أقوى بالتعاطف تجاه الآخرين، ومن ثَم ينخفض احتمال ارتكاب الأفعال الضارة. وبالمثل، بمجرد تورّط الأفراد في سلوك منحرف، من الممكن أن تساعد المشاركة على أنواع معينة من النشاط الديني في توجيههم ثانية إلى مسار سلوكي أقل انحرافاً، بعيداً عن المسارات الجنائية كمهن محتملة. على سبيل المثال، أظهرت الدراسات الإمبريقية الأولية التي تعالج المقاربات العقائدية للمعاملة داخل السجن أن الزملاء المشاركين بانتظام في دراسات الكتاب المقدّس على أسس تطوعية أو من يكملون برنامجاً ذا أساس عقائدي هم أقل عرضة لارتكاب مخالفات

مؤسسية (Hercik, 2004) أو نتائج جديدة بعد الخروج من السجن (Johnson [et al.], 1997; Johnson, 2004). وفي دراسة التقييم الرئيسة الأولى لسجن تم بناؤه على أساس ديني في هيوستون عام ١٩٩٧، في تكساس، وجدتُ أنا ولارسون (Johnson and Larson, 2003) أن زملاء السجن الذي يكملون مبادرة حرية التغيير الداخلي (Inner Change Freedom Initiative) وهو برنامج للسجون القائمة على أساس عقائدي، مدته من ١٨ إلى ٢٤ شهراً تديره زمالة السجون (جهة مسيحية معنية بالسجون) سجلوا درجة منخفضة ودالة في التعرض للتوقيف مقارنة بجماعة مماثلة في سجون غير معرضة لهذا التدخل الديني (٨ في المئة مقابل ٢٠ في المئة على التوالي) في خلال فترة سنتين من إطلاق سراحهم. وقد وردت نتائج شبيهة في دراسة تقارن بين سجناء سابقين في سجنين برازيليين، سجن يقدم برنامجاً ذا أساس عقائدي[٤] والآخر قائم على نموذج مهني[٥] في البرازيل (Johnson, 2002).

في الانتفاع من مقاربة التحليل التجميعي، أثبتنا من خلال تقدير منهجي وموضوعي للتراث البحثي أن الالتزام الديني الفردي أو التدين وكذلك المحافل الدينية يمكن أن يقدما تأثيراً حامياً أو وقائياً يقلل من احتمال السلوك المنحرف والجرمي وسط الشباب والكبار أيضاً. وفي مراجعة منفصلة للتراث البحثي وثقنا أيضاً لتزايد ارتباط درجات التدين بعدد من المحصلات الاجتماعية الإيجابية. وبهذه الطريقة، يمكننا الدفع بأن دور الدين لا يتوقف عند الحماية من التبعات الضارة مثل الجريمة والانحراف؛ بل هو أيضاً يروّج للمحصّلات الاجتماعية الإيجابية أو النافعة التي تعتبر معيارية وضرورية لمجتمع منتج.

استنتاجات

تؤكد هذه الدراسة أن التأثيرات الدينية لها بالفعل وقعٌ على سلوك كثير من المراهقين في محيطات متعددة مثل الأسرة والأقران والمدرسة. وتوثق معظم الدراسات أهمية التأثيرات الدينية في حماية الشباب من المحصلات

(٤) قائم على نموذج كاثوليكي، كان اسم السجن القائم على أساس عقائدي هو هومايتا (Humaita).

(٥) في عام ٢٠٠٠، كان سجن براغانكا (Braganca) يروّج له كنموذج لسجون المستقبل في البرازيل.

الضارة وكذلك تعزيز المحصلات المفيدة والاجتماعية الإيجابية. والعلاقة النافعة بين الدين والسلوكيات والمحصلات الصحية لا تمثل ببساطة وظيفة الدين الكابحة أو المثبطة ـ لسلوكيات تعاطي المخدرات أو الانحراف ـ بل ما يشجّع أيضاً على سلوكيات يمكن أن تعزّز الهدف، أو الرفاهية، أو التحصيل العلمي.

على الرغم من أن بعض الباحثين قد حددوا انخفاض مستوى التدين بوصفه عامل خطورة فيما يتعلّق بسلوكيات المخاطر الصحية عند المراهقين فإنّ مقاييس الدين لا تكون عادة متضمنة في بحوث المراهقة، ومع ذلك يظل البحث الذي يختبر صراحة الدين والصحة وسط الشباب من البحوث النادرة. ومن ثَم ينبغي لبحوث المستقبل التي تعمل على صحة المراهق والمحصلات الاجتماعية أن تشمل مقاييس متعددة للممارسات والمعتقدات الدينية. وقد حان الوقت كي يتوقّف الباحثون وجهات التمويل الفيدرالية عن نمط إغفال هذا الخط المهم من البحوث المرتبطة بالسياسة. ومن ثم، فإن البحوث الجديدة ستتيح لنا فهماً أكثر اكتمالاً للطريقة التي يؤثر بها الدين مباشرة وبصورة غير مباشرة في الصحة والمحصلات الاجتماعية. وتأتي الكنائس والمعابد اليهودية والمساجد ومحطات البركة داخل المدينة وغيرها من أماكن العبادة ضمن مؤسسات قليلة تظل في إطار قريب من معظم المراهقين، وأسرهم، وأقرانهم. وتؤكد البحوث حالياً أن هذه المؤسسات الدينية يمكن أن تؤدي دوراً مهمّاً في الترويج لصحة من تخدمهم ورفاهيتهم.

ومع اهتمام صنّاع السياسة باستراتيجيات تقليل الانحراف، وأنشطة العصابات، والجريمة، إنه من الأساسي في هذه المباحثات أن تنظر بعين الاهتمام والجدية في دور الدين والمؤسسات الدينية في تنفيذ مقاربات متعددة الأوجه وتطويرها واستدامتها. بدءاً من برامج بعد المدرسة للشباب المحرومين إلى الشراكات العامة/ الخاصة التي تجمع بين الجماعات العلمانية والدينية إلى معالجة المشكلات الاجتماعية مثل أزمة عودة الشخص إلى السجن بعد إطلاق سراحه، يبدو أن أي استراتيجية ستكون غير مكتملة ما لم تكن الالتزامات الدينية جزءاً لا يتجزأ منها.



المراجع

Albrecht, Stan L., Bruce A. Chadwick, and David S. Alcorn (1977). "Religiosity and Deviance: Application of an Attitude-Behavior Contingent Consistency Model." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 16, no. 3, pp. 263-274.

Baier, Colin and Bradley Wright (2001). "If You Love Me, Keep My Commandments: A Meta-analysis of the Effect of Religion on Crime." *Journal of Research in Crime and Delinquency*: vol. 38, pp. 3-21.

Blazer, Dan G. and Erdman Palmore (1976). "Religion and Aging in a Longitudinal Panel." *Gerontologist*: vol. 16, pp. 82-85.

Bradley, Don E. (1995). "Religious Involvement and Social Resources: Evidence from the Data Set "Americans" Changing Lives"." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 34, pp. 259-267.

Brooks, Arthur C. (2006). *Who Really Cares: The Surprising Truth about Compassionate Conservatism*. New York: Basic Books.

Burkett, Steven and Mervien White, M. (1974). "Hellfire and Delinquency: Another Look." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 13, no. 4, pp. 455-462.

Clarke, Peter (2001). "Buddhism, Humanism and Catholic Culture in Brazil." in: David Machacek and Bryan Wilson (eds.). *Global Citizens*. Oxford: Oxford University Press, pp. 326-348.

Ellison, Christopher and Linda K. George (1994). "Religious Involvement, Social Ties, and Social Support in a Southeastern Community." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 33, no. 1, pp. 46-61.

Evans, T. David [et al.] (1996). "Religion, Social Bonds, and Delinquency." *Deviant Behavior*: vol. 17, no. 1, pp. 43-70.

Freeman, Richard B. (1986). "Who Escapes? The Relation of Church going and Other Background Factors to the Socioeconomic Performance of Black Male Youths from InnerCity Tracts." in: Richard B. Freeman and Harry J. Holzer (eds.). *The Black Youth Employment Crisis*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 353-376.

Graney, Marshall J. (1975). "Happiness and Social Participation in Aging." *Journal of Gerontology*: vol. 30, no. 6, November, pp. 701-706.

Hercik, Jeanette (2004). *Navigating a New Horizon: Promising Pathways to Prisoner Reintegration*. Caliber Associates.

Higgins, Paul and Gary Albrecht (1977). "Hellfire and Delinquency Revisited." *Social Forces*: vol. 55, no. 4, pp. 952-958.

Hirschi, Travis (1969). *Causes of Delinquency*. Berkeley, CA: University of California Press.

_______ and Rodney Stark. (1969). "Hellfire and Delinquency." *Social Problems*: vol. 17, no. 2, October, pp. 202-213.

Jang, Sung Jang and Byron R. Johnson (2001). "Neighborhood Disorder, Individual Religiosity, and Adolescent Use of Illicit Drugs: A Test of Multilevel Hypotheses." *Criminology*: vol. 39, pp. 109-44.

_______ and _______ (2003). "Strain, Negative Emotions, and Deviant Coping among African Americans: A Test of General Strain Theory and the Buffering Effects of Religiosity." *Journal of Quantitative Criminology*: vol. 19, pp. 79-105.

_______ and _______ (2004). "Explaining Religious Effects on Distress among African Americans." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 43: pp. 239-260.

_______ and _______ (2005). "Gender, Religiosity, and Reactions to Strain among African Americans." *Sociological Quarterly*: vol. 46, pp. 323-358.

_______ , _______ and C. Bader (forthcoming). "The Cumulative Effect of Religiosity in Crime Desistance." *Journal of Drug Issues*.

Jensen, Gary and Maynard Erickson (1979). "The Religious Factor and Delinquency: Another Look at the Hellfire Hypothesis." in: Robert Wuthnow (ed.). *The Religious Dimension*. New York: Academic Press, pp. 157-177.

Jeynes, William H. (2007). *American Educational History: School, Society, and the Common Good*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Johnson, Byron R. (2000). "A Better Kind of High: How Religious Commitment Reduces Drug Use." *CRRUCS Report*, University of Pennsylvania.

_______ and David B. Larson (2003). "The Inner Change Freedom Initiative: A Preliminary Evaluation of a Faith-Based Prison Program." *ISR Research Report*, Baylor University.

_______ (2002). "Assessing the Impact of Religious Programs and Prison Industry on Recidivism: An Exploratory Study." *Texas Journal of Corrections*: vol. 28, pp. 7-11.

_______ (2004). "Religious Programs and Recidivism among Former Inmates in Prison Fellowship Programs: A Long-Term Follow-Up Study." *Justice Quarterly*: vol. 21, pp. 329-354.

_______ (2006). *A Better Kind of High: How Religious Commitment Reduces Drug Use*. ISR Research Report, Institute for Studies of Religion, Baylor University.

_______ [et al.] (2001). "Does Adolescent Religious Commitment Matter? A Reexamination of the Effects of Religiosity on Delinquency." *Journal of Research in Crime and Delinquency*: vol. 38, pp. 22-44.

_______, David B. Larson and Timothy Pitts (1997). "Religious Programming, Institutional Adjustment and Recidivism among Former Inmates in Prison Fellowship Programs." *Justice Quarterly*: vol. 14, no. 1, pp. 145-166.

_______ [et al.] (2000a). "Escaping from the Crime of Inner Cities: Church Attendance and Religious Salience among Disadvantaged Youth." *Justice Quarterly*: vol. 17, no. 2, June, pp. 377-391.

_______ [et al.] (2000b). "The "Invisible Institution" and Black Youth Crime: The Church as an Agency of Local Social Control." *Journal of Youth and Adolescence*: vol. 29, pp. 479-498.

_______ [et al.] (2000c). "Religion and Delinquency: A Systematic Review of the Literature." *Journal of Contemporary Criminal Justice*: vol. 16, pp. 32-52.

Koenig, Harold, Michael McCullough and David B. Larson (2001). *The Handbook of Religion and Health*. Oxford: Oxford University Press.

_______ [et al.] (1999). "Does Religious Attendance Prolong Survival?: A Six-Year Follow-up Study of 3,968 Older Adults." *Journal of Gerontology*: vol. 54A, no. 7, pp. 370-376.

Levin, Jeffrey S. (1984). "The Role of the Black Church in Community Medicine." *Journal of the National Medical Association:* vol. 76, no. 5, pp. 477-483.

Markides, Kyriakos S. (1983). "Aging, Religiosity, and Adjustment: A Longitudinal Analysis." *Journal of Gerontology*: vol. 38, no. 5, pp. 621-625.

Miller, J. (1987). "Wellness Programs through the Church." *Health Values*: vol. 11, no. 5, pp. 3-6.

Musick, Marc A. (1996). "Religion and Subjective Health among Black and White Elders." *Journal of Health and Social Behavior*: vol. 37, no. 3, pp. 221-37.

Olson, Lynn (1988). "The Religious Community as a Partner in Health Care." *Journal of Community Health*: vol. 13, no. 4, December, pp. 249-257.

Peterson, B. (1983). "Renewing the Church's Health Ministries: Reflections on Ten Years' Experience." *Journal of Religion and the Applied Behavioral Sciences*: vol. 4, pp. 16-22.

Regnerus, Mark (2000). "Shaping Schooling Success: Religious Socialization and Educational Outcomes in Metropolitan Public Schools." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 39, no. 3, September, pp. 363-370.

_______ (2001). "Making the Grade: The Influence of Religion upon the Academic Performance of Youth in Disadvantaged Communities." CRRUCS Report 2001-2003, University of Pennsylvania.

_______ (2003). "Linked Lives, Faith, and Behavior: Intergenerational Religious Influence on Adolescent Delinquency." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 42, no. 2, pp. 189-203.

Sethi, Sheena and Martin Seligman (1993). "The Hope of Fundamentalists." *Psychological Science*: vol. 5, p. 58.

Stark, Rodney (1996). "Religion as Context: Hellfire and Delinquency One More Time." *Sociology of Religion*: vol. 57, no. 2, Summer, pp. 163-173.

_______ , Lori Kent, and Daniel P. Doyle (1982). "Religion and Delinquency: The Ecology of a "Lost" Relationship." *Journal of Research in Crime and Delinquency*: vol. 19, no. 1, pp. 4-24.

Tix, Andrew P. and Patricia A. Frazier (1997). "The Use of Religious Coping during Stressful Life Events: Main Effects, Moderation, and Medication." *Journal of Consulting and Clinical Psychology*: vol. 66, no. 2, pp. 411-422.

Wallace, John M. and Tyrone A. Ferman (1998). "Religion's Role in Promoting Health and Reducing Risk among American Youth." *Health Education and Behavior*: vol. 25, pp. 721-741.

Willits, Fern K. and Donald M. Crider (1988). "Religion and Well-being: Men and Women in the Middle Years." *Review of Religious Research*: vol. 29, no. 3, pp. 281-294.

قراءات مقترحة

Johnson, Byron, with Brett Thompkins and Derek Webb (2002). "Objective Hope-Assessing the Effectiveness of Religion and Faith-Based Organizations: A Systematic Review of the Literature." Institute for Studies of Religion (ISR Research Report), Baylor University, Tex.

_______ (2003). "The Inner Change Freedom Initiative: A Preliminary Evaluation of a Faith Based Prison Program." Institute for Studies of Religion (ISR Research Report), Baylor University, Tex.

Regnerus, Mark D. (2006). «Adolescent Delinquency.» in: Helen Rose Ebaugh (ed.). *Handbook of Religion and Social Institutions*. Springer: New York, 265-82.

_______ (2007). *Forbidden Fruit: Sex and Religion in the Lives of American Teenagers*. Oxford: Oxford University Press.

Stark, Rodney, and William Sims Bainbridge (1997). *Religion, Deviance, and Social Control*. New York: Routledge.

الفصل الثامن والأربعون

الدينُ والإيثار

كايشن إنابا
كايت لوينثال

تفرض التقاليد الدينية على الصعيد المعياري الاهتمام بالآخرين بوصفه أساساً من أسس التعاليم الدينية المحورية. وعلى الرغم من ذلك، لم نجد في البحوث الأولى إلا صورة أكثر غموضاً حول العلاقة بين الدين والإيثار (altruism). ومن ثَم، يظلّ هناك سؤال طليعي في العلوم الاجتماعية: هل المتدينون ألطف من غيرهم؟ (Duriez, 2004). وسوف نحاول في هذا الفصل استكشاف العلاقة بين الدين والإيثار باستخدام ثلاثة مصادر: **الأول**: البحث في التعاليم الدينية وتشريعاتها حول الإيثار، **والثاني**: البحث في التعريفات ـ الاجتماعية ـ العلمية للإيثار وتفسيراته، منسحباً ذلك على السلوك الإيثاري أيضاً. **وأخيراً**: الوقوف على الدليل البحثي فيما يتعلّق بالعلاقة بين الدين والإيثار، ثم محاولة الخروج باستنتاجات.

ما الدين؟ وما الإيثار؟ سنستعرض هنا تعريفاً أوّلياً عملياً للدين بوصفه مجموعة أنساق (مركبة) من المعتقدات والسلوكيات المشتركة حول الواقع الروحاني، والربّ، والأخلاق، والهدف من الحياة، مصحوباً ذلك بطرائق توصيلها والإقرار بها (Loewenthal, 2000: 3). وحول التعقيدات الأبعد لهذا التعريف وقياس الدين فإني أرى أنها أبعد من نطاق هذه المقالة. أمّا فيما يتعلق بالإيثار، فسوف ننطلق من رؤية أوغست كونت (Comte, 1875) عن الإيثار بوصفه التفكير في رفاهية الآخرين بعيداً عن الأنانية. وهو التعريف الذي سنكتشف تنقيحات له لاحقاً.

التعاليمُ والتشريعات والمعتقدات الدينية حول الإيثار

«أَحْبِب جارَكَ مثل نفسك»(*) أحد التعاليم الجوهرية في التقاليد الدينية المسيحية ـ اليهودية، التي ورد التعبير عنها بصور متنوّعة. وسوف نتفحّص مجموعة مختارة من التعاليم والمعتقدات في تقاليد دينية مختلفة، وبعض الرؤى العلمية ـ الاجتماعية ونتائجها.

هل الإيثار قيمة دينية بحدّ ذاتها، أم مجرّد وسيلة لمكافأة أو عقاب في نهاية الأمر؟ على سبيل المثال، طالما كان الدين معنياً بمبدأ الخلاص: ماذا ينبغي أن نفعل لننجوَ أو يتحقّق لنا الخلاص؟ هذا الخلاص يختلف معناه من دين إلى آخر، مع اختلاف طرائق تحقيقه أيضاً، وقد يكون وراء أفعال الإيثار عند المتدينين مسعى له، وهنا نتذكّر ملاحظة فيبر حول أنّ «المسعى إلى الخلاص في أيّ جماعة دينية يمثّل الفرصة الأقوى لبذل تأثيرات عملية عند إثارته، من خلال دوافع دينية، وتنظيم للسلوك العملي الناجم عن توجّه نحو قيم تكاملية معينة» (Weber, 1978: 528).

لو كان كهنوت المسيح نموذجاً للإيثار، فإنّ موته، مثلما فسّره حواريّوه، كان المظهر المطلق لهذا الإيثار. فالمسيحيون مثلما يذكر نوفاك (Novak, 1992: 9) يرون أنّ «المسيح رجل إيثاري مات فداء للآخرين مثلما عاش لأجلهم». والمعروف أن العادة جرت في المسيحية على استخدام «أغابي» (Agape) أو المحبة بدلاً من «الإيثار»؛ إذ يشير براونينغ (Browning, 1992: 422) إلى أن الكلمة اليونانية «أغابي» (Agape) غالباً ما تستخدم للإشارة إلى قاعدة أو قانون المحبة في العهد الجديد، ويأتي تعريفها في كثير من المراجع البروتستانتية بوصفها تستتبع أولاً فعلاً نزيهاً من التضحية الذاتية لمصلحة الآخر ومن دون الاعتبار لما يجري للنفس». وعلى الرغم من ذلك، فإن «الموهوبين المتدينين» وحدهم هم من يمكنهم تحقيق ما يتطلّبه مفهوم المحبة المسيحي من تضحية ذاتية قصوى باستبعاد جميع دوافع الاعتداد بالذات. ويلاحظ فيبر في هذا الصدد أننا «لا نملك جميعاً الكاريزما التي تجعل من الممكن الاستمرار في الحفاظ على المزاج الديني

(*) في الطبعة العربية من نص سفر اللاويين الأصحاح ١٩ الآية ١٨: «لا تنتقم ولا تحقد على أبناء شعبك بل تحب قريبك كنفسك. أنا الرب (المترجم).

المتميز في الحياة اليومية الذي يضمن اليقين القوي بالنعمة». وقد تصعب على الناس العاديين ممارسة متطلبات التضحية بالذات المبالغ فيها المنبثقة عن مفهوم المحبة المسيحي، ومن ثَم، ومثلما يوضح براونينغ (Browning, 1992: 423) في تناقض صارخ مع الأهداف الأولية، قد تخفق متطلّبات التضحية بالذات المبالغ فيها في توسيع الإيثار الطبيعي بين الأقارب ليصل إلى المجتمع الأوسع، أو قد تعمل على تقليص الإيثار الأوسع. وعلى الرغم من ذلك، ربما في نظر بعض الناس على الأقل «قد يكون النظر إلى الخلاص بوصفه هبة متميزة من السلوك الأخلاقي الفعال يؤدّي في حالة وعي بأن الله يوجّه هذا السلوك، أي أنّ الفاعل هو وسيلة من وسائل «الربّ» (Weber, 1978: 541). ويسمّي فيبر هذا النمط من الاتجاه بالاتجاه «الزاهد».

وفي التقاليد اليهودية، يمكن للجميع ممارسة الإيثار، فالنشاط الخيري قد يمارس بطريقة اعتيادية، متوافقاً ذلك مع رغبة طبيعية. وهذا من الناحية الروحانية شيء قيم، ويحقّق تأثيرات نافعة على الصعيد الكوني، أما التضحية بالذات فتتضمن جهوداً موجّهة للتغلّب على العادة والرغبة الطبيعية» وهي قدرة شاملة عالمية يمكن أن تحقّق تأثيرات نافعة أكثر استدامة (Shneur Zalman of Liadi, 1973 [1796]: 236).

وفي حالة البوذية، قد يرتبط مذهب كارما (karma)، بالمعتقدات والممارسات الإيثارية، وهو الحلّ الرسمي الأكثر اكتمالاً لمشكلة الثيوديسيا. وقد سبق أن قدّم فيبر مذهب كارما على النحو الآتي:

> يُنظر إلى هذا العالم بوصفه أنظمة كاملة مترابطة ومكتفية بذاتها من الثواب والعقاب الأخلاقي. فالسيئة والحسنة في هذا العالم يعادلهما بدقة مصير للروح في حيوات لاحقة، حيث قد تعاود تجسّدها بمرات لا تحصى في صور حيوان وإنسان بل وصور إلهية؟ والحسنات الأخلاقية في هذه الحياة يمكن أن تحقق ولادة جديدة في الحياة في السماء، لكن دوام تلك الحياة لا يمكن أن يستمر إلا بعد نفاد رصيد المرء تماماً من الحسنات. ومن ثَم، فإن محدودية الحياة على الأرض هي نتيجة محدودية أعمال الخير والشر في الحياة السابقة لروح معينة. وما قد يظهر من وجهة نظر الثواب والعقاب معاناة ظالمة في الحياة

الحاضرة لشخص ما ينبغي اعتباره تكفيراً عن خطيئة في وجود سابقة. فكل فرد يشكّل مصيره الخاص بصورة حصرية وبكل ما تعنيه الكلمة من دقة (Weber 1978: 524-525).

قام عمل إنابا (Inaba, 2004) على اختبار معانٍ وبنى قائمة على الإيثار من خلال أفراد مسيحيين وبوذيين. فالأنشطة المسيحية الإيثارية تهدف إلى مساعدة الناس بطرائق روحانية أكثر من العملية؛ فالإيثار يعني تمجيد الناس بدلاً من الذات والسعي لرفاهية الآخرين بدلاً من رفاهية النفس. وعند ذكره، نجد بعض المسيحيين يتحدثون عن الثواب، فهم يعتقدون أن الربّ سيثيبهم على أفعالهم الإيثارية ـ ومن ثَم فإن أفعالهم الإيثارية تجاه الآخرين موجّهة في نهاية المطاف إلى الله، أما البوذيون فقد بينوا أنه من الأهم إعطاء ما يحتاج إليه الآخرون وليس ما ينبغي أن يملكونه وفق ظننا. لكنهم لا يرون الإيثار بمفرده موجهاً نحو الآخرين: فهو مكافأة شخصية من ناحية ومصدر إعانة أيضاً للآخرين من ناحية أخرى. وقد كان التشديد في هذا الصدد على أن من يؤدّون أفعالاً إيثارية ينبغي أيضاً أن يضعوا في الحسبان ما يخصّهم من رفاهية روحانية ومادية.

وهكذا، يمكن ملاحظة أن ممارسة سلوك المساعدة والإيثار قد نال تأييداً وتشجيعاً في عدد كبير من التقاليد الدينية، بوصفه جانباً مهماً من جوانب ممارسة الخير. وقد ورد التمييز بين أشكال أكثر طبيعية من المساعدة ـ مثل إيثار الأقارب ـ والإيثار المنزه حقيقة عن المصلحة الذاتية والذي يمكن أن ينطوي أيضاً على تضحية بالذات. وقد لا يتحقق النوع الأخير من الجميع، ويظلّ مع ذلك مؤشّراً على أنه مثال لا بدّ من محاكاته والسعي إليه. وقد ارتبطت ممارسة الخير معظم الوقت بملامح أخرى مهمة من التعاليم الدينية ـ خاصة الهدف من الوجود، والخلاص، والثيوديسيا.

يتنوع هذا النسق الفكري المدروس في بعض التفاصيل بين التقاليد الدينية بعضها بعضاً، بل وحقيقة الأمر بين ملل التقليد الديني الواحد، والثقافات والأفراد أنفسهم. وعلى الرغم من ذلك، يظل من الممكن رؤية ملامح مشتركة، فالأفعال الإيثارية قد يكون وراءها عامل واحد ـ الأمل في الخلاص، على سبيل المثال ـ و/أو جزء من النسق الذي يكون فيه الاهتمام

بالآخرين والعناية بهم جزءاً لا يتجزأ من شبكة معتقدات حول الروحانية والهدف من الحياة.

التعريفات الاجتماعية ـ العلمية وللإيثار وتفسيراته

مثلما نوهنا سابقاً، استخدم كونت الإيثار للتدليل على اهتمام غير أناني برفاهية الآخرين، أو تكريس النفس لمصالح الآخرين في صورة مبدأ موجه للفعل. وكان كونت (Comte) (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) هو من سك مصطلح «الإيثار» الذي انتقل بعد ذلك إلى اللغة الإنكليزية عام ١٨٥٣ عبر الترجمة. وكان المصطلح الفرنسي الأصلي (altruisme) يشير إلى عبارة فرنسية قانونية هي «خير الآخر» (le bien d'autrui)، وقد تشكّل من المرادف الإيطالي (altrui) الذي هو نفسه اشتقاق من الكلمة اللاتينية (alter) أي الآخر. ومن ثَم فإنّ الإيثار في مؤدّاه الدقيق هو الغيرية (other-ism): الجهد أو القدرة الفعلية على العمل لمصلحة الغير (Novak, 1992: 2). واعتبر كونت (Comte, 1875) أن المرء يدور داخله دافعان متميزان: دافع أناني (egoistic)، والآخر غيري. وأقرّ كونت أنّ البشر لديهم دوافع لخدمة الذات حتى في مساعدتهم الآخرين، وأطلق على دافعية السعي لنفع الذات اسم «أنانية» (egoism). ومن ناحية أخرى، وجد أن هناك بعض أنواع السلوك الاجتماعي تأتي من رغبة غير أنانية في مساعدة الآخرين، وأطلق كونت على هذا النوع من الدافعية مسمى «إيثار» (altruism). ومنذ اقتراحات كونت في هذا السياق، ظلّ مفهوم الإيثار مفهوماً تحليلياً في العلوم الاجتماعية.

ومن الأهمية أن نضع في أذهاننا أن مصطلح «الإيثار» مثلما يشير نوفاك (Novak, 1992: 3) يتميّز بعدم تجذّره في تقليد ديني لغوي معين ومن ثَم يعمل بوصفه مصطلحاً عاماً يلمّ بين جنباته تشابهات عائلية مهمة بين المفردات الأخلاقية العالمية المختلفة.

عند الانتقال إلى محاولات علمية ـ اجتماعية لاحقة لفهم الإيثار، يتضح جليّاً أنها تأثرت بمسألة إمكانية وجود أو عدم وجود حالة خالصة من «عدم الأنانية» (selflessness)، وإمكانية امتداد روح المساعدة إلى ما هو أبعد من مساعدة الأقربين «الطبيعية» وجماعة المرء الخاصة، ومتى يحدث ذلك.

وبالتوازي مع هذه المحاولات، بذلت جهود وثيقة الصلة لتحديد العوامل التي تدفع السلوك المساعد والإيثاري. فما عساها تكون العوامل الدافعة للإيثار؟

بعيداً عن العوامل الخارجية مثل المكانة العليا، أو الجاذبية الاجتماعية أو الاستحسان الاجتماعي، اتضح أيضاً أن مشاعر الذنب يمكن أن تدفع إلى الإيثار وأنها كذلك تسعى لتعويض ما يمكن تحقيقه عبر الأفعال الإيثارية (Carlsmith and Gross, 1968; Regan [et al.], 1972). ولكن، في حال تعريف الإيثار، بوصفه استعداداً لمساعدة الآخرين من دون التزام معياري ومن دون توقع منافع في وقت لاحق، سنجد من النادر العثور على أفعال دافعها إيثاري. وقد عرّف ماكولي وبركويتز (Macaulay and Berkowitz, 1970: 3)، الإيثار أنه «سلوك يمارس لفائدة الآخرين من دون توقع مكافآت من مصادر خارجية». وحول هذا التعريف أوضح كل من رشتون (Rushton) وسورنتينو (Sorrentino):

إن [هذا التعريف] يشمل كلاً من نيّات الشخص الإيثاري وسلوكياته، لكنه يستبعد المكافأة أو الثواب من مصادر داخلية مثل تقدير الذات ومدحها على فعل معين والتحرر من الألم العاطفي، وتخفيف مشاعر الذنب. وينطوي هذا الاستبعاد على ميزة عملية تتمثّل في تجنّب المتغيّرات غير القابلة للملاحظة وكذلك القضية الفلسفية التي تتلخّص في إمكانية وجود أو عدم وجود فعل غير أناني خالص (Rushton and Sorrentino, 1981: 426).

تتلخّص رؤية رشتون في أنّ «التركيز الأساس للاهتمام البحثي ينبغي أن ينصبّ على السلوك الإيثاري، وأن الدوافع المفترضة من قبيل «التعاطف» و«معايير المسؤولية الاجتماعية» هي مركّبات فرضية، لا يمكن إضافتها إلا إذا كانت مسؤولة عن الاعتيادات السلوكية بصورة تامة» (Rushton and Sorrentino, 1981: 427). فضلاً عن ذلك، فقد عرّف مونتادا وبيرهوف (Montada and Bierhoff, 1991: 18) الإيثار بوصفه «سلوكاً يهدف إلى إنهاء أو تقليل ما قد يكون لدى الآخرين من حالات طارئة أو احتياج أو حرمان، ولا يهدف في الأساس إلى تحقيق مصالح خاصة»، مضيفاً أن «السلوك لا بدّ

من أن ينفذ طوعاً». وهذا التعريف السلوكي عند الباحثيْن قد يكون الأكثر ملاءمة لفهم الإيثار من الناحية الاجتماعية ـ العلمية.

يقدم رشتون وسورنتينو (Rushton and Sorrentino, 1981) منظوراً تاريخياً حول الإيثار، فيحاججان في وجود ثلاث رؤى رئيسة عن الإيثار. الرؤية **الأولى** أن البشر أشرار بالفطرة (فهم على سبيل المثال أنانيون، وخطاؤون، وعدوانيون، وغير اجتماعيين)، وأن التنشئة الاجتماعية مطلوبة لجعلهم اجتماعيين وغيريين. وبحسب الباحثين، فقد تبنّى كثير من الكُتّاب هذه الرؤية **الأولى** سواء من كَتَبَة الكتاب المقدّس أم من السفسطائيين (في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد) والفيلسوف الصيني الكونفوشيوسي شون زي (Xun zi) (القرن الثالث قبل الميلاد)، ومكيافيللي (Machiavelli) (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧)، وهوبز (Hobbes) (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩)، وفرويد (Freud) (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩). أمّا الرؤية **الثانية**، فتفيد أنّ البشر في الأساس أخيار ومن الوارد تحسّنهم أو انحرافهم بفعل الظروف الاجتماعية. ومن بين من تبنّى هذه الرؤية سقراط (القرن الخامس قبل الميلاد)، والفيلسوف الصيني الكونفوشيوسي منغ زي (Meng zi) (القرن الرابع قبل الميلاد)، وأرسطو (٣٨٤ ـ ٣٢٢ ق.م)، وروسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)، وماسلو (Maslow) (١٩٠٨ ـ ١٩٧٠)، وروجرز (Rogers) (١٩٠٢ ـ ١٩٨٧). فيما ترى الرؤية **الثالثة** أن البشر محايدون: لا هم أخيار ولا أشرار في الأساس، ومن أصحاب هذه الرؤية أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٧٤ ق.م)، وأبيقور (Epicurus) (٣٤١ ـ ٢٧٠ق.م)، ولوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤م)، وماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣م)، وواطسون (Watson) (١٨٧٨ ـ ١٩٥٨م)، وسكينر (Skinner) (١٩٠٤ ـ ١٩٩٠م).

ولا شك في أن مسألة تحديد ما إذا كان الإيثار فطريّاً أو مكتسباً هي قضية أخرى. فقد زودنا كلّ من ألبورت (Allport) (١٨٩٧ ـ ١٩٦٧م)، وكولبرغ (Kohlberg) (١٩٢٧ ـ ١٩٨٧م)، ورشتون (Rushton, 1980: 10) بأدلّة وافرة في دعم النظرية القائلة إن الإيثار يمكن تعلّمه وتطويره عبر التعلّم الاجتماعي، بينما يوضح نوفاك (Novak, 1992: 28-32) ثلاث عقبات أمام تنمية الإيثار. العقبة **الأولى**: هي العامل العصبي؛ إذ يعدّ التقدّم المهم على المستوى الأخلاقي صعباً أو مستحيلاً بسبب بنية المخّ البشري. والعقبة **الثانية** أمام التغير الإيثاري هي عقبة سيكولوجية، فكلّ إنسان يولد في هذا

العالم يرغب في أن يكون مركزاً فريداً للاهتمام والقيمة. والسلوك نفسه والنزعات والاتجاهات التي تساعد الناس تظهر منذ الطفولة مع تحوّل الأفراد المستقلين نسبياً إلى حد ما إلى حواجز سيكولوجية تحول دون ظهور الإيثار. فالمسعى الطبيعي لدى الإنسان نحو الذاتية إنما يوجد أنماطاً من العادة السيكولوجية يصعب تغييرها. أمّا العقبة **الثالثة**، فهي سوسيولوجية أو اجتماعية. فالتجمّعات الاجتماعية التي ينتمي إليها الناس تعزّز ضمنياً عقلية متنامية داخلياً وخارج الجماعة تضع في أفضل الحالات حدوداً على نمو الإيثار وفي أسوأ الحالات تكون متناقضة معه. وعلى الرغم من ذلك، نرى كلّاً من كربز وفان هسترن (Krebs and Van Hesteren, 1992) يدعي بأن الأفراد يكتسبون بطبيعتهم القدرة على أداء أنواع ملائمة من الإيثار تزداد تدريجياً مع نموهم، وأن الفروق الفردية في الإيثار إنما تنبع من التفاعل بين مرحلة النمو والفرص والمتطلبات التي تفرضها السياقات الاجتماعية التي يوجدها الأفراد ويواجهونها.

حظيت الصلة المقترحة بين التعاطف (empathy) والإيثار بفحص دقيق، وذلك في إطار ما يعنيه التعاطف من ارتباط مع الآخر أو الشعور بالمشاركة الوجدانية (sympathy) معه، وهي مفهوم مشابه لكنه يحمل دلالات التواجد في صف الآخر. فالناس يمكنهم التعاطف مع أعدائهم ـ لكنهم لا يستطيعون مشاركتهم وجدانياً. ويوجد تراث هائل حول «فرضية التعاطف ـ الإيثار» يؤكّد أنّ المشاركة الوجدانية أو التعاطف مع المحتاجين هي الدافع وراء الأنشطة الغيرية. فالمرء يشعر بالأسف على المشرّدين أو من هم في عوز، ويتمنى تقليل ما يتعرّض له هؤلاء من مشقّة. فيما يشعر آخرون بالشفقة على من يعانون محاولين التواصل معهم. ومن ناحية أخرى، يشعر بعض الناس بألم تعاطفي هم أنفسهم عندما يشعرون بالأسف على من يعانون. وألمهم ينبثق من عواطف مزعجة يشعرون بها نتيجة رؤية المشردين أو المحتاجين. وفي المقابل، قد ينبثق ألمهم من عواطف مرتبطة بالذنب أو الخزي يتوقعونها في حال عدم مدّ يد المساعدة. وعلى أية حال، فإنهم يشعرون بالأسف على المحتاجين ويقومون بأفعال لمساعدتهم، ومن ثَم، فإن هذه الأفعال الإيثارية تحررهم هم أيضاً من الألم التعاطفي (Inaba, 2004).

وردت إشارات أخرى أيضاً على أنّ الاختيار العقلاني من الأمور التي

تكمن وراء الإيثار أو تدعمه. فيرى شميدت (Schmidtz, 1995) أن الاختيار العقلاني يتألف من زيادة منفعة المرء الخاضعة لقيود الموازنة إلى حدّها الأقصى. وقد تعامل المنظّرين مؤخّراً مع مصطلح «منفعة» بوصفه شيئاً مرتبطاً بإشباع تفضيل معيّن أو مطابقاً له. وهناك أسباب في بعض الحالات لاعتناق المرء الاهتمام بالآخرين وقلقه حولهم وتغذية هذا الاهتمام، وهي أسباب ترتبط بما يؤدي إلى منفعة المرء. فمن العقلانية أن نكون مسالمين ومنتجين بغرض إيجاد مكان آمن للمرء في المجتمع، وهو ما يتطلّب منا مراعاة مصالح الآخرين. ومن ثم، توجد لدى الناس أسباب تتعلّق بمراعاة الذات في استيعاب قضايا مراعاة الآخرين. ومن ناحية أخرى، فإن المرء لا يسعى فحسب إلى كسب احترام الآخرين واهتمامهم، بل أيضاً اكتساب احترامه لذاته واهتمامه بها. أضف إلى ذلك، إن الشخص صاحب المبادئ يشجع على الاحترام أكثر من الشخص الذي تدفعه مجرد النفعية (Schmidtz, 1995: 110).

ما يرتبط أيضاً بتفسير الاختيار العقلاني للإيثار هو الصلة بينه وبين الحالات الانفعالية الإيجابية. فليس الأشخاص الأكثر سعادة هم الأكثر ميلاً إلى ممارسة العمل الخيري فحسب، أو الأكثر صدقاً أو «إيثاراً»، بل طالما وردت السعادة بوصفها نتيجة للسلوك الإيثاري (Seligman, 2002; Joseph [et al.], 2006). ويوضّح وثنو (Wuthnow, 1995: 67) ها هنا أنّ السعادة الفردية وخير الآخرين ليسا أمرين غير منسجمين، بل هما في الحقيقة مرتبطان بعضهما ببعض. وفي المسح الذي أجراه (Wuthnow, 1991) أفاد عدد كبير من الناس أنّ مساعدتهم الآخرين جعلتهم يشعرون بحالة طيبة وكانت طريقة جيدة للشعور بالرضى والإنجاز، وهذا ما يمكن اعتباره تعويضاً عما بذلوه من وقت وطاقة. ويعتبر بعض المتدينين الإيثار بوصفه نوعاً من العطاء لشيء أكبر من منطقة داخلهم أكثر نقاءً. ويعتبر شميدت (Schmidtz, 1995: 112) هذا النوع من الاتجاه اتجاهاً عقلانياً: «فنحن نعطي أنفسنا المزيد كي نعيش من أجل أن نصبح أطرافاً مهمة في شيء أكبر من أنفسنا. وهذه صفة مبدئية تتيح لنا اتّباع هذا الاندماج الأوسع من دون أن نفقد هُويّتنا».

قد تتضمّن دوافع بعض الناس على الإيثار اختياراً عقلانياً بمعنى أنهم يحسبون المنافع التي يمكن الحصول عليها لاحقاً، لكننا رأينا كثيراً ممّا يدلّ على أن منفعة المرء الخاصة لا تشكّل، كما هو متوقع، هدفاً أولياً للإيثار.

في أعماله الأولى حول جوانب الطبيعة الإنسانية الإيجابية يصف سوروكين (Sorokin) الإيثار كأحد السمات المهمة. مشيراً إلى أنه في بداية القرن العشرين نمّت العلوم الاجتماعية التخصصات المعرفية الأخرى لدراسة الجوانب السلبية للإنسانية، مثل الجريمة والجنون. وأوضح سوروكين (١٨٨٩ ـ ١٩٦٨) أن «العلوم الاجتماعية الغربية أولت اهتماماً ضئيلاً للأنواع الإيجابية من البشر» (Sorokin, 1950: 4). وقد أجرى الباحث دراسات سوسيولوجية حول الجيران الطيبين والقديسين المسيحيين، مركّزاً على صفات الأشخاص الإيثاريين وكيف يصبح الناس إيثاريين. وقد وجد أن معظم من ينتمون إلى هذا الصنف اعترفوا أنهم متدينون بطريقة أو بأخرى؛ وكان أغلبهم من السيدات، ويبدو أنه لم تكن هناك علاقة بين الذكاء والإيثار. وتبيّن التقارير الذاتية فيما يتعلق بالدافعية للإيثار عوامل مثل تدريب الآباء، والخبرة الحياتية، والدين، والتعليم على أنها ذات صلة خاصة (Sorokin, 1950). ومنذ أن أجرى هذا البحث، ظل هناك تزايد في التعامل مع جوانب الطبيعة الإنسانية الإيجابية مثل الإيثار على أنها موضوع لمزيد من البحث في العلوم الاجتماعية (Seligman, 2002; Joseph [et al.], 2006). وقد رأينا أن الفهم الاجتماعي ـ العلمي للإيثار قد هيمنت عليه اختبارات التفسيرات المرتبطة بالدافعية، مع أسئلة أساسية حول عدم الأنانية الحقيقي.

وقد صار الدين موضوعاً سائداً في أدبيات الإيثار. ومن ثَم ننتقل الآن إلى تفحّص الإيثار في علاقته بالدين، ولا سيما مسألة تدعيم الدين له من عدمه.

العلاقة بين الدين والإيثار: الدليل والتفسيرات الإمبريقية

أصبح لدينا قدر كبير من البحوث التي أجريت في الارتباط بين الإيثار والدين. فطالما نظر البحث في الإيثار عبر أسئلة مثل: لماذا يضحي الناس بحياتهم من أجل الآخرين وتحت أي ظروف؟ ومتى يصل الناس إلى مساعدة شخص محتاج أو متألم وتحت أي ظروف؟ وما هي الظروف التي يصبح أي شخص في ظلها أكثر أو أقل ميلاً إلى مساعدة الآخرين؟

في دراسة الإيثار، استخدمت مجموعة من الوسائل الفنية: الطرق التجريبية والملاحظة والاستبيانات والمقاييس السيكومترية، والمقابلات. كل

من هذه الوسائل لها ميزات وعيوب، لكنها مجتمعة تساعد على تطوير فهم للإيثار فيما يتعلق بالدين. وقد كان للتحسن الذي حدث مؤخراً في التحليل الكيفي لمواد المقابلات وغيرها من أنواع الخطاب أن تقلل الاعتماد على مواد المسح والاستبيان وحدها، وهو ما حسّن من فهم المواد البحثية المتوافرة وتفسيرها.

أظهرت البحوث المبكرة حول الدين والإيثار علاقة غير واضحة بينهما. وقد كانت هناك بعض النتائج التي تظهر أن الدين مرتبط ارتباطاً إيجابياً بالسلوك الإيثاري؛ ففي عام ١٩٧٣، أجرى المعهد الأمريكي للرأي العام (American Institute of Public Opinion) مسحاً على ١٥٠٢ شخص اشتمل على سؤال: «كم مرة شعرت أنك تتبع معتقداتك الدينية وتتخذ أفعالاً ملموسة في صالح الآخرين؟» وقد أظهر هذا المسح أن مرتادي الكنيسة أدركوا أنفسهم أنهم يساعدون الآخرين أكثر من الذين لا يواظبون على ارتياد الكنيسة (Langford and Langford, 1974). كذلك قامت دراسة أجراها نلسون وداينز (Nelson and Dynes, 1976) في جنوب غرب الولايات المتحدة بعد ثمانية أشهر من ضرب الإعصار إحدى المدن بدراسة سلوك المساعدة عند الرجال بعد الإعصار. وقد قيّم الباحثون عدداً من المؤشرات عن الدين: الولاء الديني المقيّم ذاتياً، وتكرار الصلاة الخاصة وارتياد الكنيسة، وأهمية الصلاة. وكان سلوك المساعدة المرتبط بتبعات كارثة الإعصار محل الدراسة هو: منح أموال و/أو سلع لضحايا الإعصار وأداء خدمات تطوعية في إدارة الكوارث، أما سلوك المساعدة «الروتيني» غير المرتبط بالكوارث، فقد كان أيضاً محلّ قياس وتقييم، مثل الوقوف على الطريق لنقل من هم في حاجة إلى الانتقال إلى مكان ما من دون مقابل، القيام بأعمال تطوعية، والإسهام بالمال أو السلع في هيئات خدمة اجتماعية. والنمطان من المساعدة ـ ما بعد الكارثة والروتيني ـ كانا مرتبطين إيجابياً بجميع مؤشرات التدين.

فمن ناحية تظهر بعض البحوث أن التدين كان غير مرتبط بتقديم المساعدة للآخرين. فقد أجرى كلاين وريتشاردز (Cline and Richards, 1965) مسحاً في منطقة سولت لايك (Salt Lake) في الولايات المتحدة وتوصلا إلى عدم وجود علاقة بين عوامل التدين (مقيسة بتكرار ارتياد الكنيسة، والصلاة،

والإسهام بالمال) وتلك المتغيّرات مثل «الشعور بالحب والعاطفة تجاه رجل زميل» و«أن يكون المرء متطوعاً». وفي دراسة أخرى، لم يتبيّن وجود علاقة بين التدين والتطوع بمساعدة الآخرين (Smith [et al.], 1975). فضلاً عن ذلك، أشار روكيتش (Rokeach, 1969) إلى أن من يقدّرون ارتياد الكنيسة عالياً كانوا أكثر ميلاً إلى أن يكونوا غير حسّاسين وغير مهتمين بالمحرومين.

وأحد تفسيرات هذا التباين في نتائج الدراسات في الستينيات والسبعينيات هو أن السلوك الإيثاري في ذاك الوقت كان إلى حد كبير جزءاً من الدين المنظّم، الذي هو شديد المعيارية في المجتمع، إلى حد أن المستجيبين للدراسة أخفقوا في الإجابة عن مجموعات الأسئلة الخاصة بالتقرير الذاتي إجابة صادقة. ومن ناحية أخرى، فإن المتدينين قد يكونون أكثر ميلاً إلى الإجابة عن الاستبيان بصدق، بسبب اعتقادهم بأنّ «ثمة كائناً أعلى يعرف أفكار الناس وأفعالهم في جميع المواقف». والمشكلات المنهجية مثل مقياس الإيثار، ومقياس التدين، وقدر التنوع في المستجوبين إنما يسهم في النتائج المختلطة.

ومنذ ثمانينيّات القرن الماضي، أشارت عدة دراسات بمزيد من الوضوح إلى أنّ الدين يروّج للإيثار. كذلك بيّن تحليل قائم على نتائج مأخوذة من مسح استبياني لثلاثمئة طالب من طلاب الجامعة في الولايات المتحدة أن المتدينين كانوا أكثر ميلاً إلى القيام بأعمال إيثارية (Zook, 1982). وأفاد لين وسميث (Lynn and Smith, 1991) أن من قاموا بعمل تطوعي في المملكة المتحدة رأوا أن الدين أحد الأسباب الرئيسة لمشاركتهم.

في دراسة أجراها يابلو (Yablo, 1990) تقارن بين التايلانديين الأصليين ونظرائهم من مواطني الولايات المتحدة فيما يتعلق بالعلاقة بين الدين والسلوك الإيثاري، أظهرت النتائج أن الناس في تايلاند، حيث ٩٥ في المئة من الشعب هم بوذيّون، أفصحوا عن توجّه أقوى نحو السلوك الإيثاري من مواطني الولايات المتحدة. وكشفت نتائج المقابلة عن فروق نوعية في الفلسفات والمنطق فيما يتعلق بالسلوك الإيثاري. وكان التايلانديون الذين شاركوا في المقابلات متأثرين بالعقيدة البوذية، بينما أفاد نظراؤهم من الأمريكيين أنهم تأثروا بدرجة أقل بالدين وبدرجة أكبر بالاعتبارات

البراغماتية. وتشير نتائج هذه الدراسة إلى وجود علاقة بين القيم الثقافية و/ أو الدينية والسلوك الإيثاري.

اختبر أيضاً بحثٌ أجراه بيركنز (Perkins, 1992) العلاقة بين التدين المسيحي ـ اليهودي والنزعة الإنسانية. وقامت الدراسة على بيانات جمعت في الفترة بين ١٩٧٨ و١٩٧٩ في خمس كليات مختلفة وجامعات في إنكلترا والولايات المتحدة وكذلك على بيانات جمعت خلال الأعوام ١٩٨٨ ـ ١٩٩٠ في المؤسسات نفسها. وتبين هذه الدراسة أن التدين كان أكثر بروزاً في الترويج المباشر للعاطفة الإنسانية وأن تأثير العوامل الاجتماعية ـ الديمغرافية الأخرى لم تحقق أي مستوى من الدلالة. ويخلص بيركنز من الدراسة إلى أن: «هذه البيانات تشير إلى أن طبيعة التزام المرء الديني قد يظل أحد التأثيرات القليلة المهمة في النزعة الإنسانية عند الشباب في محيط الجامعة على مستوى البلاد» (Perkins, 1992: 359).

وفيما يتعلق بإسهام الدين في العمل التطوعي، حلّل ويلسون وجانوسكي (Wilson and Janoski, 1995) بيانات مأخوذة من دراسة مقارنة طولية للتنشئة الاجتماعية بين الشباب والآباء (Youth-Parent Socialization) من ثلاث موجات نفذتها جامعة ميشيغان. وقد بينت النتائج أن العلاقة بين الدين والعمل التطوعي معقّدة وكان من مدعاة الحذر التعميم حول الرابط بينهما. وعلى الرغم من ذلك، فيما يتعلق بالأمريكيين المتبرعين للمنظمات الخيرية، وجد رغنيروس وآخرون (Regnerus [et al.], 1998) ارتباطاً بالتدين عبر تحليل بيانات مأخوذة من مسح في عام ١٩٩٦ حول الهوية الدينية والتأثير (Religious Identity and Influence Survey). وقد تبيّن أن ١٣ في المئة من الأمريكيين الذين اعتبروا أنفسهم غير متدينين منحوا أموالاً أقل للمنظمات الخيرية مقارنة ببقية السكان الذين يحملون معتقدات دينية. كذلك، أظهرت النتائج أن «أي تقليد ديني يجاهر به الشخص ويمارسه يكون أقلّ أهمية من حقيقة ممارسته لهذا التقليد» (Regnerus [et al.], 1998: 490).

وبتحليل مسوح مختلفة من نوعية مسح الاتجاهات الاجتماعية البريطانية (British Social Attitudes) واستفتاء غالوب (Gallup Poll)، ومسح الأسر البريطانية (British Household Panel Survey)، خلص جيل (Gill) إلى:

وجود قدر كبير من الأدلة التي تظهر أن مرتادي الكنائس مختلفون نسبياً وبدرجة دالة عمَّن لا يرتادونها. على المستوى المتوسط وجد أنهم أعلى مستوى في الاعتقاد المسيحي (وهو شيء غير مستغرب) ولكنهم فضلاً عن ذلك لديهم عادة حسّ أقوى بالنظام الأخلاقي والنظام المدني ويميلون إلى أن يكونوا أكثر إيثارية من الذين لا يرتادون الكنائس (Gill, 1999: 261).

كذلك اختبر بحث آخر العمليات والعوامل المتضمنة في سلوك الإيثار، رابطاً إياها بالدين. وبناء على المقابلات مع شباب حديثي السنّ مشتركين في الخدمة الاجتماعية، وكذلك البيانات المأخوذة من المسوح الوطنية في الولايات المتحدة، يدّعي وثنو (Wuthnow, 1995) أن العناية بالآخرين ليس سلوكاً فطرياً، بل مكتسب، وهو في جزء منه من واقع الدفء العفوي في الحياة الأسرية، وفي جزئه الآخر ينبثق من إيجاد النوع الصحيح من العمل التطوعي. ونراه أيضاً يحاجج في أن البيئة الأفضل لتغذية حافز المساعدة هو المحيط الديني.

اختبرت أعمال حديثة أيضاً الإيثار في سياق الحركات الدينية الجديدة (Inaba, 2004; Neusner and Chilton, 2005; Habito and Inaba, 2006). على سبيل المثال، أفاد إنابا (Inaba, 2004) بوجود دراسة لديانتين جديدتين بوذية ومسيحية تتضمن مقابلات وملاحظة مشاركين واستبيانات. لم يكن الإيثار متطوراً كثيراً (أو لم يكن أساساً) عبر دراسة التعاليم مثلما هو عبر العلاقات بين الأعضاء في الديانتين الجديدتين. ووجد أن الديانتين غيرتا اتجاهات الأعضاء إيجابياً حيال الإيثار من خلال تركيبة من العلاقات بين الأعضاء والتعاليم الأخلاقية والممارسات.

وقد تبيّن وجود ثلاثة عوامل ـ التعاليم والممارسات، ونماذج الدور، والتنشئة الاجتماعية في الدين ـ يبدو أنها ذات دلالة في تطور الإيثار. فقد يذكر الناس ممارسات دينية مثل الصلاة والتأمل عندما يتحدثون عن الأسباب الكامنة وراء تطوير الإيثار عندهم، وقد يزعم آخرون أن التعاليم تعزز الإيثار (Inaba, 2004). وتأتي المحبة ضمن التعاليم الجوهرية في اليهودية والمسيحية؛ إذ ينظر إلى وصايا الحب: «فتحب الربّ إلهك من كل قلبك،

وروحك، وعقلك»[*] «.. تحب قريبك كنفسك» (سفر اللاويين، الأصحاح ١٩، الآية ١٨)، بوصفها وصايا محورية. وتوجد صور متباينة من هذا الموضوع في وصايا الحب واردة في العهد الجديد (على سبيل المثال: إنجيل متى الأصحاح التاسع عشر الآية التاسعة عشرة، والأصحاح الثاني والعشرون الآية التاسعة والثلاثون، وفي إنجيل مرقس الأصحاح الثاني عشر الآية الحادية والثلاثون، والثالثة والثلاثون، وإنجيل لوقا الأصحاح العاشر الآية السابعة والعشرون). ولا ينبثق الإيثار عن هذه التعاليم فحسب، بل أيضاً من الأمثلة العملية التي ترسيها المثل العليا الدينية؛ ففي بحث وثنو الذي أجراه حول العناية بالآخرين (Wuthnow, 1995)، اعتبر كثيرون من الأشخاص الأم تيريزا هي الشخصية الأكثر حنواً في العالم، على الرغم من اعتراف قليل من المستجوبين بأنهم لا يستطيعون مجاراتها لأنها كانت متبتلة أو مبالغة في تكريس حياتها للاعتناء بالآخرين. في حين يرى آخرون أن المثل العليا هي في متناول اليد في المجتمعات الدينية.

أما في البوذية، فبعض الناس يزرعون الإيثار من خلال ممارسة التأمل، الذي قد يمنح نوعاً من السلام، ممكّناً المرء أو موجهاً إياه إلى مزيد من الإيثار، ويذكر بوذيون آخرون التعاليم عندما يتحدثون عن الإيثار عندهم؛ ففي النصوص البوذية، هناك تشديد على أربع حالات للعقل: «ميتا» (metta) (الحب الحنو، إبهاج الغير وإسعادهم)، و«كارونا» (karuna) (الشفقة: تخفيف معاناة الآخرين)، و«موديتا» (mudita) (الفرح لفرح الغير)، و«أبكا» (upekkha) (رباطة الجأش). وتضاهي «متيا» و«كارونا» «المحبة» (agapē) في المسيحية.

يبدأ المستجدّون في تشكيل الصداقة داخل مجتمعاتهم الدينية. وفي التنشئة الاجتماعية للمبدلين لدينهم، قد يمر بعض الناس بتوتر وقلق في قبول

(*) وردت في سفر التثنية الأصحاح السادس، الآية الخامسة: «فتحب الربّ إلهك، من كلّ قلبك، ومن كلّ نفسك، ومن كلّ قوتك». وقد تصرّفت في الترجمة استناداً إلى النصّ الإنكليزي الذي جاء على هذا النحو:

"You shall love the Lord your God with all your heart, with all your soul, and with all your mind."

[المترجم].

القواعد والمشاركة في أنشطة في حياتهم الدينية الجديدة. وعلى الرغم من ذلك، وبسبب المشاركة في ممارسات وأنشطة مجتمعاتهم الدينية، تؤاتيهم فرص أكبر لإشراك الآخرين في مشاكلهم والتفاعل مع الغير، وقد يجدون في ذلك دعماً، واستقراراً، وأماناً. وفي مثل هذه الملابسات، قد تسفر العلاقات القائمة على العقيدة نفسها عن قدر أكبر من الإيثار.

وأشار ستارباك، في دراسته الرائدة النوعية للتغيّر الديني، أن عملية تبديل الدين وتغييره استهلت منظوراً من الإيثار وعدم الأنانية، وأدرج (Starbuck, 1899: 49-51) ثماني فئات للدوافع والقوى المؤدية إلى تبديل الدين: (١) الخوف من الموت أو الجحيم؛ (٢) دوافع أخرى متعلقة بالذات؛ (٣) دوافع إيثارية؛ (٤) اتباع مثل أخلاقية؛ (٥) تأنيب الضمير والاعتقاد بارتكاب الخطيئة؛ (٦) الاستجابة للتعاليم؛ (٧) النموذج والمحاكاة؛ (٨) التحفيز وأشكال أخرى من الضغط الاجتماعي. والأمثلة الممثّلة التي قدّمها ستارباك في فئة الدوافع الإيثارية هي: «أردتُ ممارسة التأثير الصحيح على تلاميذي في المدرسة»، «شعرتُ أنني لا بدّ من أن أكون أفضل وأفعل مزيداً من الخير في العالم»، وكذلك «كان حبّي للربّ الذي فعل كثيراً من أجلي» (Starbuck, 1899: 50). وتعدّ نتائج بحث ستارباك بارزة ومهمّة، وقد كتب:

> خمسة في المئة فقط كانت دوافعهم إيثارية؛ وإذا اخترنا منهم من ذكروا كلمة حبّ الربّ أو المسيح على أنهما يهديانهم إلى حياة أسمى، فسنجد أنهم اثنان في المئة فقط. ولهذا دلالة في رؤية حقيقة أن حبّ الربّ هو نقطة تأكيد عظيمة في الأخلاق المسيحية. ومن الأهمية مقارنة الخوف من الجحيم والاعتقاد بالخطيئة، وهي بارزة، مع الأمل في دخول الفردوس وحبّ المسيح والربّ، التي هي تقريباً غائبة (Starbuck, 1899: 53).

وفي المقابل، وفيما يتعلق بالحياة الجديدة بعد تبديل الدين، ذكر ستارباك (Starbuck, 1899: 126) أن «ثمة رابطاً واضحاً في عملية من نكران الذات، وتصرف ودّي تعاطفي يتناقض تماماً وبوضوح مع تمجيد الذات». ويعرض ستارباك (Starbuck, 1899: 127) أمثلة لما قاله المستجوبون في الاستبيان أو المقابلة:

• «لم أعد متمركزاً حول ذاتي. لم يكن التغيّر كاملاً، لكنه تيار خفي عميق من عدم الأنانية».

• «التغيّر جعلني شديد الوجدانية، بينما كنت في السابق بارد مع والدي».

• «دافعي لملاحقة الأثرياء الدنيويين تغير إلى إنقاذ الآخرين».

وخلص ستارباك (Starbuck, 1899: 128) إلى أنه في عدد من الحالات «كان من النتائج المباشرة لتبديل الدين استدعاء الشخص من داخل نفسه إلى تعاطف فعّال مع العالم الخارجي». وواصل ستارباك حجّته دافعاً بأن الهيئة الخارجية لتقدير الذات والإيثار كانا وجهين للشيء نفسه:

إن درجة جدارة النفس العالية والدوافع الإيثارية في تبديل الدين ترتبطان ارتباطاً وثيقاً بعضهما ببعض، والفارق بينهما يكمن ببساطة في مضمون الوعي المختلف الذي يحدده الاتجاه الذي ينعطف فيه. والحقيقة المحورية الكامنة وراء الحالتين هي تشكّل أنا جديدة، وهي نقطة جديدة من التفضيل فيما يتعلق بالحالات العقلية... في تبديل العنصر الأكثر جوهرية من وجهة نظر الأولوية وهو إيقاظ الوعي الذاتي، بينما العامل الأساس من وجهة نظر التطوير هو عملية عدم الأنانية (Starbuck, 1899: 129-130).

لقد ظن ستارباك إذاً أنّ في عملية تبديل الدين كان الجانب الأكثر جوهرية هو إيقاظ الوعي الذاتي، والعامل الأساس من وجهة نظر التطور هي عملية «عدم الأنانية».

تولى عمل آخر أيضاً حول الدين والإيثار اختبار إمكانية أن يكون السلوك الإيثاري والمساعد الملاحظ والمقرر عند المتدينين هو نتيجة لتأثيرات الجاذبية الاجتماعية والرغبة في «الظهور بمظهر طيب» (انظر على سبيل المثال: Darley and Batson, 1973; Loewenthal, 2000; Duriez, 2002; Saroglou [et al.], 2005; Pichon [et al.], 2006). وقد أثبت المسح الدقيق والعمل التجريبي أن السلوك الإيثاري والمساعد يميل إلى أن يكون جانباً جوهرياً من الهوية (الاجتماعية) وسط المتدينين. على سبيل المثال في دراسة بلجيكية، وجد بيكون وآخرون (Pichon) [et al.]. أن المفاهيم الدينية أثرت في مستوى

اللاوعي (أي بعد تعرّض سريع خاطف للاعتراف الواعي) لتفعيل المنظومات السلوكية الاجتماعية الإيجابية الفعالة. فالجاذبية الاجتماعية لا تفسّر الروابط بين الدين والسلوك الاجتماعي الإيجابي والإيثاري.

لقد بحثنا في هذا القسم، في أعمال تشير إلى وجود ارتباطات عامة بين المشاركة الدينية والسلوك الإيثاري المساعد. وعلى الرغم من أن الأعمال المبكرة وفّرت صورة أوضح بدرجة كبيرة مع تحسّن المنهجيات البحثية، يمكننا الآن أن نستنتج بمزيد من الثقة أن الروابط بين الدين والسلوك الإيثاري هي روابط سببية في حقيقتها؛ إذ يمكن للديانات أن تروّج لسلوك الإيثار عبر الحثّ على الدراسة والتنشئة الاجتماعية وممارسة القيم التي تشمل الإيثار الذي يرتبط بمشاعر جدارة الذات والهدف من الحياة، والروحانية والهوية الدينية.

ملخص واستنتاجات

أشارت المراجعة التي استعرضنا نتائجها هنا إلى أهمية الإيثار بوصفه قيمة جوهرية وأحد المثل العليا في التعاليم الدينية، كجزء أصيل في شبكة المعتقدات حول الروحانية، والخلاص والهدف من الحياة. وقد كشف لنا الاهتمام الاجتماعي ـ العلمي بالإيثار، في تحديده والمبادرة به من قبل فيبر، عن تعريفات وتفسيرات المساعدة والسلوك الاجتماعي الإيجابي والإيثاري. وقد ظل دور الدين في الترويج للقيم الإيثارية وسلوكه مصدراً مهماً للاهتمام. وعلى الرغم من البحوث المبكرة التي قدّمت صورة فوضوية إلى حد ما عن دور الدين في ترويج الإيثار، فقد أشار البحث منذ الثمانينيات إلى أن الدين من الأرجح أن يؤدي دوراً سببياً في ترويج الإيثار. فعبر تقاليد دينية مختلفة، تعدّ التعاليم الدينية ومثلها العليا أكثر ميلاً إلى أن تكون مسارات تتحقق عبرها مثل هذه التأثيرات.

المراجع

Browning, Don (1992). "Altruism and Christian Love." *Zygon*: vol. 27, pp. 421-436.

Carlsmith, J. Merrill and Alan E. Gross (1968). "Some Effects of Guilt on Compliance." *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 11, pp. 232-239.

Cline, V. B., and J. M. Richards (Jr.) (1965). "A Factor-Analytic Study of Religious Belief and Behavior." *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 1, pp. 569-578.

Comte, Auguste (1875). *System of Positive Polity*, vol. I. London: Longmans, Green and Co.

Darley, J. M., and C. D. Batson (1973). "From Jerusalem to Jericho: A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior." *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 27, pp. 100-108.

Duriez, Bart (2004). "Are Religious People Nicer People? Taking a Closer Look at the Religion-Empathy Relationship." *Mental Health, Religion and Culture*: vol. 7, no. 3, pp. 249-254.

Gill, Robin (1999). *Churchgoing and Christian Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Habito, Ruben and Keishin Inaba (eds.) (2006). *The Practice of Altruism: Caring and Religion in Global Perspective*. Cambridge, MA: Cambridge Scholars Press.

Inaba, Keishin (2004). *Altruism in New Religious Movements: The Jesus Army and the Friends of the Western Buddhist Order in Britain*. Okayama: University Education Press.

Joseph, Stephen, P. Alex Linley, and John Maltby (eds.) (2006). *Mental Health, Religion and Culture*. Special issue of Positive Psychology and Religion.

Krebs, Dennis L. and, Frank van Hesteren (1992). "The Development of Altruistic Personality." in: Pearl M. Oliner and Samuel P. Oliner (eds.). *Embracing the Other: Philosophical, Psychological, and Historical Perspectives on Altruism*. New York: New York University Press, pp. 142-169.

Langford, B., and C. Langford (1974). "Review of the Polls: Church Attendance and Self Perceived Altruism." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 13, pp. 221-222.

Loewenthal, Kate M. (2000). *A Short Introduction to the Psychology of Religion*. Oxford: Oneworld.

Lynn, P., and H. Smith (1991). *Voluntary Action Research*. London: The Volunteer Centre.

Macaulay, Jaqueline R. and Leonard Berkowitz (eds.) (1970). *Altruism and Helping Behavior: Social Psychological Studies of some Antecedents and Consequences*. New York: Academic Press.

Montada, Leo, and Hans Werner Bierhoff (1991). "Studying Prosocial Behavior in Social Systems." in: Leo Montada and Hans Werner Bierhoff (eds.). *Altruism in Social Systems*. New York: Hogrefe and Huber Publishers, pp. 1-26.

Nelson, L., and Russell Dynes (1976). "The Impact of Devotionalism and Attendance on Ordinary and Emergency Helping Behavior." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 15, no. 1, March, pp. 47-59.

Neusner, Jacob and Bruce Chilton (eds.) (2005). *Altruism in World Religions*. Washington: Georgetown University Press.

Novak, Philip (1992). *Religion and Altruism*. Petaluna, CA: Institute of Noetic Sciences.

Perkins, H. Wesley (1992). "Student Religiosity and Social Justice Concerns in England and the United States: Are They Still Related?." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 31, no. 3, September, pp. 353-360.

Pichon, Isabelle, Giulio Boccatto, and Vassilis Saroglou (2006). "Nonconscious Influences of Religion on Prosociality." *European Journal of Social Psychology*: vol. 36, no. 5, pp. 1-14.

Regan, Dennis T., S. Williams and S. Sparling (1972). "Voluntary Expiation of Guilt: A Field Study." *Journal of Personality and Social Psychology*: vol. 24, pp. 42-45.

Regnerus, Mark, Christian Smith, and David Sikkink (1998). "Who Gives to the Poor? The Influence of Religious Tradition and Political Location on the Personal Generosity of Americans toward the Poor." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 37, no. 3, pp. 481-493.

Rokeach, Milton (1969). "Religious Values and Social Compassion." *Review of Religious Research*: vol. 2, pp. 24-39.

Rushton, J. Philippe (1980). *Altruism, Socialization, and Society*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

_______ and Richard M. Sorrentino (eds.) (1981). *Altruism and Helping Behavior: Social, Personality, and Developmental Perspectives*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates.

Saroglou, Vassilis [et al.] (2005). "Prosocial Behaviour and Religion: New Evidence Based on Projective Measures and Peer Ratings." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 44, no. 3, pp. 323-348.

Schmidtz, David (1995). *Rational Choice and Moral Agency*. Princeton: Princeton University Press.

Seligman, Martin (2002). *Authentic Happiness*. New York: Free Press.

Shneur Zalman of Liadi (1973 [1796]). *Likkutei Amarim-Tanya*. bilingual ed.. trans. N. Mindel [et al.]. London: Kehot.

Smith, Ronald E., Gregory Wheeler, and Edward Diener (1975). "Faith without Works: Jesus people, Resistance to Temptation, and Altruism." *Journal of Applied Social Psychology*: vol. 5, no. 4, December, pp. 320-330.

Sorokin, Pitirim A. (1950). *Altruistic Love: A Study of American "Good Neighbors" and Christian Saints*. Boston, MA: Beacon Press.

Starbuck, Edwin D. (1899). *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness*. New York: Scribner.

Weber, Max (1978). *Economy and Society*. ed. G. Roth and C. Wittich. Berkeley, CA: University of California Press. Originally published in 1921-1922 in 2 vols.

Wilson, John, and Thomas Janoski (1995). "The Contribution of Religion to Volunteer Work." *Sociology of Religion*: vol. 56, pp. 137-152.

Wuthnow, Robert (1991). *Acts of Compassion: Caring for Others and Helping Ourselves*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

_______ (1995). *Learning to Care: Elementary Kindness in an Age of Indifference*. Oxford: Oxford University Press.

Yablo, Paul David (1990). "A Cross-cultural Examination of Altruism and Helping Behaviour: Thailand and the United States." (Ph.D. Thesis, California School of Professional Psychology).

Zook, Avey (1982). "Religion, Altruism, and Kinship: A Study of Sociobiological Theory." *Journal of Psychology and Christianity*: vol. 1, no. 2.

Gill, Robin (1999). *Churchgoing and Christian Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Grant, Colin (2001). *Altruism and Christian Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Habito, Ruben and Keishin Inaba (eds.) (2006). *The Practice of Altruism: Caring and Religion in Global Perspective*. Cambridge, MA: Cambridge Scholars Press.

Inaba, Keishin (2004). *Altruism in New Religious Movements: The Jesus Army and the Friends of the Western Buddhist Order in Britain*. Okayama: University Education Press.

Post, Stephen, [et al.]. (2002). *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy, and Religion in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.

Seglow, Jonathan (ed.) (2004). *The Ethics of Altruism*. London: Frank Cass.

Seligman, Martin (2002). *Authentic Happiness*. New York: Free Press

Sorokin, Pitirim A. (1950). *Altruistic Love: A Study of American "Good Neighbors" and Christian Saints*. Boston, MA: Beacon Press.

Wuthnow, Robert (1995). *Learning to Care: Elementary Kindness in an Age of Indifference*. Oxford: Oxford University Press.

الفصل التاسع والأربعون

العنفُ الديني

مارك يورغنشماير

لا يمكن القول بالطبع إن الدين كله يدور حول العنف؛ إذ تمثّل التعاليم المقدّسة أعمق صور الوجود المسالم التي يمكن العثور عليها أينما كان، وفكرة اللاعنف هي الفكرة المحورية في معظم التقاليد الدينية فهي، على سبيل المثال، تغذي اسم الإسلام نفسه، تلك الكلمة [الإسلام] الشبيهة بكلمة «السلام». ولا تسمح مبادئ الدين الأخلاقية إنهاء حياة أي إنسان إلا لأسباب قصوى، مثل دفاع المرء عن وجوده أو حماية عقيدته. غير أن الصور الواردة في أخبار العالم ما بعد الحرب الباردة غالباً ما تأتي ضمن نطاق واسع من أعمال العنف التي ترتكب باسم الدين. فذبح أسر السنّة في بغداد على يد فرق الموت من الشيعة، والأصوات الحادة الزاعقة للمستوطنين اليهود الهادفة إلى التطهير العرقي لأراضيهم من الفلسطينيين، والهجمات على عيادات الإجهاض من الميليشيات المسيحية في الولايات المتحدة، وغضب الرهبان البوذيين في سريلانكا تجاه الانفصاليين من التاميل والحكومة الساعية لتحقيق صلح معهم ـ كيف لهذه المواقف المسلحة والقتالية كلها أن تبرّر في إطار ديني؟

ولا شك في أن كل تقليد ديني تقريباً يتضمن في حقيقة الأمر صوراً للعنف وأمثلة على العنف الاجتماعي التي يتم تشريعها بناء على تخيل أنها إرادة إلهية؛ إذ نجد في هذا السياق، أن العلاقة بين العنف والمقدّس تغشي على تواريخ كل تقليد، ما جعلها تفتن أكثر منظري الدين حماسة. فرؤى التدمير منتشرة في جميع طيات الرموز الدينية، والميثولوجيا، والطقوس، وقد تركت تواريخ معظم الديانات آثاراً من الدماء خلفها. ومن مصادر الروعة الدراسية أن نفهم لماذا يحدث هذا ـ لماذا يشكّل العنف عنصراً أساسياً في

اللغة والصور الدينية، وكيف هو مبرر في الأخلاق الدينية، ومتى يمكن توظيف الدين لتبرير أعمال الصراع الاجتماعي.

على الرغم من ذلك، فإننا بداية نحتاج إلى تعريف ما نقصد بـ «العنف الديني»؛ إذ يمكن للمرء أن يرى من التصويرات الواردة في الفقرة الأولى من هذا الفصل أن المصطلح يمكن أن يشير إلى كل شيء بداية من التضحية بالدماء في مصر القديمة إلى الهجمات الإرهابية في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر؛ ومن الحروب الصليبية إلى قتل الأخ لأسباب عرقية (fratricide ethnic) في سيريلانكا؛ ومن حروب مهابهاراتا (Mahabharata) الملحمية إلى عملية هجوم غاز أعصاب السارين في مترو طوكيو. ومن ثَم، تصبح المتغيّرات الرئيسة: هل نتحدّث عن صور رمزية أو أعمال عنف فعلية؟ هل ننظر إلى حرب مطوّلة أو أحداث إرهابية فردية؟ هل نشير إلى حوادث معاصرة أو ذكريات تاريخية؟ هل نرى صوراً وأحداثاً دينية فقط أو نشاهد كيفية استخدام الدين في حوادث هي إلى حدّ كبير مصنوعة لأغراض اجتماعية أو سياسية؟

في هذا الفصل ـ إذاً ـ سنتحدث حول كل هذا. وبطبيعة الحال سيكون من الأسهل مفاهيمياً إذا استطعنا التركيز على واحد أو آخر من هذه التقسيمات الثنائية. فمع ظهور نوع معين من العنف الديني في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، أفضّل أن نحدّد نقاشنا بشيء ما مثل «أعمال إرهابية معاصرة نفذت لدوافع دينية». ولكن، بما أن العالم كما يبدو قرّر أن يجعل الحياة صعبة على التحليل الاجتماعي، نستطيع القول إن الواقع ليس بهذه البساطة. فأحداث العنف الديني اليوم غالباً ما تختصر الطريق على محاولاتنا تصنيفها. ومثلما ورد في آخر تعليمات أعطيت للرجال التسعة عشر الذين خطفوا الطائرات وصدموا بها مبنى البنتاغون وبرجي مركز التجارة العالمي في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام ٢٠٠١، كانت فعلتهم تؤدّى في نموذج الطقوس الدينية؛ إذ كان التزامهم يمسّ أعماقاً دينية، وكانت عقيدتهم «الجهادية» مختلطة بصور تاريخهم الديني وأفكاره (Lincoln, 2006).

هل كان تفجير مركز التجارة العالمي عملاً دينياً أو سياسياً؟ ربما هذا أو ذاك أو الاثنان معاً، لأنه يبدو واضحاً أن إحدى السمات الأكثر دلالة

للنشاط الديني المعاصر هي أنه لا يستتبع تسييس الدين فقط، بل أيضاً تديين السياسة. وأعني بالمصطلح الأخير الطريقة التي تم بها احتواء الحياة السياسية عبر المخيلة الدينية، وكيف أصبحت النضالات الاجتماعية والسياسية مشتركة في عالم الدراما الكونية. فالصراعات العادية بين الخصوم السياسيين أصبحت مشحونة بقوة روحانية، ما يجعل المنخرطين في الكفاح يعارضون ما يتخيلون أنه خصم شيطاني، وليس مجرد معارض مقيت ـ مثلما نعتت حماس كلّاً من دولة إسرائيل، وأحياناً القيادة الفلسطينية العلمانية لعدم مشاركتها رؤية فلسطين دولة دينية. والعدو الذي يتميز بهذه النسب من الشر هو منزوع الإنسانية إلى حد أنه لم يعد شخصاً في ذاته: إنه شيء شرير، وأي صورة من القوة مكفولة لإخضاعه.

ولأن أحداث اليوم من عنف ديني تتحدى أيَّ تصنيف بسيط، فإنها تدعو إلى تفسيرات من نظريات متنوعة تنوّع أبعاد العنف الديني التي تتضمّنها هذه الحوادث: نظريات ترتبط بالعنف الرمزي والفعلي، والحرب والإرهاب، والأحداث المعاصرة والتاريخية، والدوافع الدينية والسياسية الاجتماعية. والميزة هنا أنّ مؤلفي هذه النظريات يأتون من مجالات متعدّدة تماماً مثل الموضوعات: من النظرية الأدبية، والسيكولوجية، والأنثروبولوجية، والسوسيولوجية، والعلوم السياسية، واللاهوت. ومثلما سنستعرض، أنّ كل مجموعة من المنظرين تقدّم ما يخصّها من مواساتها النظرية لعمل العنف الديني الذي يشبه الوباء في حياتنا المعاصرة.

العنف القائم على التضحية: الأنثروبولوجيا وبدايات السوسيولوجيا

في كثير من النظريات حول الدين، تشغل رموز العنف الديني مكانة بارزة ـ تماماً مثلما هي في الدين نفسه. فاستشهاد الحسين في الإسلام الشيعي، وصلب يسوع في المسيحية، والموت البشع لغورو تاج بهادور (Guru Tegh Bahadur) عند السيخ، والفتوحات الدموية في التوراة، والمعارك المريعة المحتفى بها في الملاحم الهندوسية، والحروب الدينية الموصوفة في السجلّات التاريخية البوذية السنهالية (Sinhalese)، كل هذا يشهد على دلالة العنف في الأسطورة والتاريخ الديني. وبروز مثل هذه الرموز مثل صليب

المسيحيين، وسيف المسلمين، وسيف المبارزة عند السيخ كلّها تشهد على قوتها.

لعلّ الرمز الأكثر شيوعاً من رموز العنف ـ ذلك المنتشر في جميع التقاليد القديمة ـ هو التضحية؛ إذ إنّ تدجين عملية التضحية في صور متطورة من الممارسة الدينية ـ مثل طقس القربان المقدّس عند المسيحيين ـ تناقض الأعمال الفعلية للعنف التي كانت حاضرة في الأعمال القديمة: حيوان حقيقي (في بعض الحالات إنسان) يقدّم حياته على خشبة إعدام مقدّسة، أي المذبح. كذلك طقس أغنيكيانا (بناء مذبح النار) الفيدية (Vedic Agnicayana) ـ وهو طقسٌ يعود إلى ما يقارب من ثلاثة آلاف عام وربما الطقس الأقدم الباقي حتى اليوم ـ يتضمّن بناء مذبح مفصّل ودقيق من أجل طقوس التضحية، التي هي تضحية بحيوان في الأصل، ويذكر بعض الباحثين أنها تضمّنت تضحية بإنسان (Staal, 1983). وقد قيل إن هذا على الجانب الآخر من العالم، في زمن إمبراطوية الآزتيك القديمة. وهناك روايات أدبية تصف الأوضاع حيث كان الجنود الغالبون يعاملون معاملة ملكية في إعدادهم للأضحية ـ وكانت قلوبهم التي ما زالت تنبض تقتلع من صدورهم وتقدّم للإله الأكبر عند قدماء المكسيك ويتزيلوبوتشتلي (Huitzilopochtli) وغيره من الآلهة، يقدم في نهاية المطاف طعاماً للمؤمنين، ثم تسلخ وجوههم لتصنع منها أقنعة طقوسية. وفي التوراة العبرية، التي هي مقدسة عند اليهود والمسيحيين والمسلمين، يفصل سفر اللاويين في إرشادات إعداد الحيوانات للأضحية، والتركيب المعماري نفسه للمعابد الإسرائيلية القديمة إنما يعكس مركزية فعل التضحية.

وبحكم مركزية هذا الفعل، نجد أنّ بعض النظريات البحثية المتخصصة المبكرة حول العنف الديني تبدأ من حيث التضحية. ففي القرن التاسع عشر، افترض إي. بي. تايلور (Tylor, 1870) أنّ التضحية في صورتها البدائية كانت محاولة لرشوة الآلهة؛ ومع تطور الدين، مثلما فسّر تايلور، أصبحت تبطن صورة نكران الذات. وقد رآها دبليو. روبرتسون ـ سميث (Robertson-Smith, 1889) بوصفها وجبة طقوسية، وأن ما تنطوي عليه من تدمير يقود إلى رباط ميثاقي. وفي كتاب **الغصن الذهبي** (*Golden Bough*)، يعرف فرايزر (Frazer, 1900) التضحية بوصفها العنصر الرئيس من عناصر الدين: قتل الملوك

والرجال المقدّسين أتاح تجديد الآلهة، ورأى فرايزر التضحية الرمزية في الديانة الحديثة امتداداً لهذا السحر القديم.

كان مفهوم التضحية مهماً أيضاً فيما يتعلّق بمفهوم الدين الذي قدّمه إميل دوركايم. وربما كان البيان الأكثر تعبيراً من منظور دوركايم هو دراسة التضحية التي أعدّها السوسيولوجيان هنري هوبير (Henri Hubert) ومارسيل موس (Mauss, 1899). فقد اعتبرا التضحية بوصفها الفعل الديني المؤثر؛ لأنه يمنح توسّطاً بين عالمي المقدّس والمدنّس في الواقع: يقدّم المضحي حياته ـ الحيوان الأضحية ـ للكيان الخالد الذي أنعم بدوره بالحياة على المضحي، وكان قتل الأضحية طريقة للتواصل مع الإله. وبحسب هذين الأنثروبولوجيين، فإن فعل التوسط الذي تنطوي عليه التضحية بين المقدّس والمدنّس هو ما يعطي المجتمعات الدينية صفتها المتعالية وما يحقّق إمكانية التشريع المقدّس للسلطة السياسية والنظام الاجتماعي.

استمر عدد من الأنثروبولوجيين وغيرهم من الباحثين المختصين استخدام نظرية هوبير وموس الدوركايمية على مدار القرن العشرين، من بينهم الأنثروبولوجي إي.إي. إيفانز ـ بريتشارد (Evans-Pritchard, 1956) في دراسته الشهيرة **تضحية النوير** (*Nuer sacrifice*)، التي تعرّضت على الرغم من ذلك للنقد لاعتمادها المفرط على أمثلة فيدية ويهودية ومسيحية. وقد نقّح الباحثون المختصون في الثقافات الإغريقية والأفريقية نظرية هوبير وموس لتلائم حالاتهم الخاصة. وكان من أكثر النقّاد حدّة لهذه النظرية هو مارسيل ديتيان (Detienne, 1979) المتخصّص في الكلاسيكيات والذي تقبّل المفهوم الدوركايمي عن التضحية بوصفه توسّطاً، لكنه ركّز على فعل طهي الأضحية وأكلها بوصفه عنصراً مكافئاً لفعل القتل، أو أهم منه.

من بين النظريات الحديثة الأكثر إثارة حول العنف الديني في التقليد الدوركايمي ـ والأكثر ملاءمة لوضعنا المعاصر ـ نظرية الأنثروبولوجي موريس بلوش (Bloch, 1992) الذي قبل نقد ديتيان لنظرية هوبير وموس، مقدّماً نظرية منقّحة حول التضحية تربط أعمال العنف الرمزية بأعمال الحرب والفتوحات في العالم الواقعي. وفي كتابه **الفريسة والصياد** (*Prey into Hunter*)، يبيّن بلوش كيف أن طقوس التضحية في كثير من المجتمعات هو فعل تمكيني:

هو طريقة من الارتباط بضحية بغية التغلّب على الخوف من التضحية والتحوّل إلى محارب فاتح وصائد منتصر.

وعلى الرغم من أن مراجع بلوش هي مجتمعات قبلية، فإننا يمكن ربط أفكاره بأعمال الإرهاب المعاصرة، بما يوحي أيضاً أنها عبارة عن أعمال رمزية تسعى للتمكين. ففي حالة المناضلين الإسلاميين في الجزائر ومصر، قد يكون استخدامهم الإرهاب محاولة رمزية من مجموعات محرومة من المشاركة الانتخابية لكسب شعور بالقوة المحرومين منها في صندوق الاقتراع. بل أكثر من ذلك، تراهم قد يأملون، مثلما أشار بلوش، في أن تقودهم الثقة التي يبنونها عبر هذه الأعمال إلى سلطة أو قوة فعلية. وقد كان هذا التحوّل الرمزي من الضعف إلى القوة الفعلية هو تحديداً ما وصفه فرانز فانون، مؤلّف **معذبو الأرض** (*The Wretched of the Earth*) الذي كتب حول فترة مبكرة من الصراع السياسي في الجزائر، ونضالها إبّان الاستعمار ضد الفرنسيين (Fanon, 1963). وبحسب فلسفة فانون حول الإرهاب، فإنّ فعل العنف الرمزي يمكن أن يوصل شعوراً بالتمكين للجماهير ومن ثم يطلق الشرارة لثورة حقيقية. ولكن في الواقع، إن أعمال العنف التحفيزية هذه، غالباً ما تكون ضارة بالنفس. وما يقلق الإرهابيين هنا أن هذه الأعمال تنفر الجماهير بدلاً من أن تمكّنها أو تعبّئها، وقد تُبعد هذه الاستراتيجية المؤيّدين المحتملين للقضية بقدر ما تجذبهم.

إزاحة العنف: النظرية الأدبية وعلم النفس

هل العنف الرمزي مصدر للتمكين؟ أم تراه يفضي إلى انسجام اجتماعي؟ في هذا السياق يقابلنا خط فكري آخر ـ يركز أيضاً على التضحية ـ يحاجج في أنّ أعمال العنف الرمزية، مثل طقوس التضحية، تنشر العنف والانقياد إلى رابط اجتماعي. وقد حاولت مجموعة من التحليلات السيكولوجية والأدبية في القرن العشرين إظهار أن رموزاً مثل التضحية هي مفيدة من الناحية الثقافية لما تفعله تحديداً من نزع فتيل العنف بين الناس ومن ثَم فهي تخفف من أفعال العنف الفعلية.

يمكن تعقّب كثير من الأفكار المرتبطة بهذا الفهم لرموز الدين العنيفة

إلى حيث النظريات السيكولوجية الرائدة عند سيغموند فرويد، الذي قدّم نظرية عن العنف الديني تفسّر عبر امتدادها وتوسعها جميع صور الثقافة. ففي كتابه **الطوطم والتابو** (*Totem and Taboo*) أوضح فرويد أن الغريزة المدمّرة في الطبيعة البشرية من شأنها تمزيق الأسرة، أو القبيلة، أو المجتمع المدني إذا لم تزاح رمزياً ويتم توجيهها إلى عدو يضحى به (Freud, 1918). واعتبر فرويد أسطورة أوديب (Oedipus) ـ التي يرغب فيها رجل في قتل أبيه وإغواء أمه ـ النموذج الأولي لجميع الأساطير.

وعلى الرغم من أنّ جوانب كثيرة من نظريات فرويد أصبحت الآن بلا مصداقية، فإن الموضوع الرئيس ـ أن العنف الرمزي يمكن أن يقلّل من تهديد أعمال العنف الفعلية ـ ظلّ باقياً؛ إذ يسلّم إرنست بيكر (Becker, 1973; 1975) على سبيل المثال، بأن الهدف من العنف في الدين هو التسامي عن العنف في الحياة الواقعية، ومن ثَم إنكار واقع الموت. ويحاجج ويستون لابار (La Barre, 1970) في أن جميع الديانات ـ مثل ديانة رقص الأشباح (Ghost Dance) عند هنود السهول ـ هي محاولة للهروب من رعب التدمير الثقافي والمادي، ومناشدة الدعم من القوى الخالدة. وبكتابته في السياق نفسه ولكن عبر استخدام التحليلات السيميائية في دراسة التضحية عند جان بيير فرنان (Jean Pierre Vernant) ومارسيل ديتيان، والدراسات البيولوجية للعدائية التي أجراها كونراد لورنتس (Konrad Lorenz) يخلص والتر بيركيرت (Burkert, 1972) إلى أن الأساطير الدموية وطقوس الأضاحي في اليونان القديمة وغيرها من المجتمعات تتيح لجماعة ما أن تواجه مواجهة جماعية واقعية الموت وقوة العنف، لزيادة حالة التضامن داخل الجماعة، ومنحها ميزة بيولوجية للبقاء (انظر أيضاً: Kitts, 2005).

حظي دور التضحية في التخفيف من العنف والخوف من الجنس ـ وهو أحد الموضوعات البارزة عند فرويد ـ بتجديد وتنقيح على يد عالم النفس الأمريكي ألي ساغان (Sagan, 1972) في دراسات تحليل نفسي للأسطورة الإغريقية وأكل لحوم البشر، اعتماداً على الروايات التاريخية والأنثروبولوجية. وبطريقة مختلفة تماماً، أثيرت هذه التركيبة أيضاً في أعمال المنظر الأدبي الفرنسي جورج باتاي (Bataille, 1973)، الذي يخلط بين الجنس، والدين، والعنف، والرأسمالية الحديثة في مزيج مثير (وبأسلوب

كتابة يراه بعضهم مفرط في الانغماس في الذات). وعلى الرغم من أن باتاي يعتبر دوركايم سلفه الفكري، فإنه يستوحي كثيراً من فرويد وفوكو مثلما يستوحي من دوركايم في نظرية تحاول تفسير الإغواءات الخارجية وأعمال السيطرة بوصفها محاولات لاستعادة النفس المحطمة.

في أمريكا، وجدنا أن المحاولة الأكثر تأثيراً في إطار إنعاش أفكار فرويد حول العنف الديني ـ واستُخدمت في تفسير الأعمال الإرهابية المعاصرة ـ قد أتى بها المنظر الأدبي الفرنسي رينيه جيرار، الأستاذ في جامعة ستانفورد. وفي كتابه **العنف والمقدّس** (*Violence and the Sacred*)، يتقبّل جيرار وجهة النظر الفرويدية القائلة إنّ رموز العنف الديني وطقوسه تثير الحوافز العنيفة ومن ثَم تنفّس عنها متيحة لمن يعتنقونها تفريغ مشاعرهم العدوانية تجاه أعضاء مجتمعاتهم الخاصة (Girard, 1972). لكنه في مخالفة لرأي فرويد، يرفض جيرار مفهوم أن الغرائز العدوانية هي المحرّك لفعل التضحية، محدّداً في المقابل الحافز الأساسي بوصفه «رغبة تقوم على المحاكاة» ـ أي الاضطرار إلى تقليد منافس المرء والتفوق عليه، والرغبة فيما يرغبه المنافس.

ومثله مثل منظرين أدبيين وسيكولوجيين آخرين، يتجنّب جيرار عموماً مشكلة الأعمال الفعلية من العنف الديني، مثل الإرهاب الذي أزعج أجزاء كثيرة من العالم المعاصر. وعلى كل حال، وبحسب نظريات جيرار (وفي هذا الصدد، نظريات فرويد) فإن التنفيذ الصحيح لرموز الدين وطقوسه ينبغي أن تفضي إلى اللاعنف والانسجام الاجتماعي، وليس إلى الإرهاب والتمزّق الاجتماعي. ومن وجهتي نظر جيرار وفرويد، يفترض أن تكون التعبيرات الرمزية عن العنف في الأساطير والطقوس مصدراً لتخفيف الرغبة في أعمال العنف الفعلية.

ظلّت نظريات جيرار ـ وجيرار نفسه ـ قيد الاختبار من عدة نقاد، من بينهم لجنة عاملة من مؤسسة هاري فرانك غوغنهايم (Harry Frank Guggenheim Foundation) التي كان مشروعها عبارة عن مواجهة بين جيرار ومجموعة من العلماء الاجتماعيين الذين درسوا جوانب معاصرة من العنف الديني. وقد كنت محظوظاً بأن أترأس اللجنة وأن أشارك في المشروع، وهو

ما أسفر عن مجلّد **العنف والمقدّس في العالم الحديث** *(Violence and the Sacred in the Modern World)* (Juergensmeyer, 1991)، الذي يشتمل على تفاصيل نقد جيرار ومحاولات تطبيق نظرياته على الوضع المعاصر. علماً بأن الكتاب يختتم بردّ من جيرار.

في كتاب غوغنهايم يرى عدة مؤلّفين رؤى جيرار قابلة للتطبيق بصورة مفيدة على الوضع المعاصر. فيصف أحد مؤرّخي الإسلام المعاصرين وهو إيمانويل سيفان (Sivan, 1991)، نوعاً من المحاكاة (mimesis) - التنافس الأيديولوجي بين المناضلين الإسلاميين واليهود في الشرق الأوسط - باعتباره عنصراً محورياً في الصراع. كما يرى عالم السياسة إيهود سبرينزاك (Sprinzak, 1991b) ما أظهره الحاخام مائير كاهانا (Rabbi Meir Kahane) من حسد تجاه غير اليهود بوصفه عاملاً رئيساً في مشاعر الانتقام التي سيّرت أيديولوجية الحاخام المعادية للعرب. كذلك يلقي أكاديمي متخصّص في دراسات الشرق الأوسط، هو مارتن كريمر (Kramer, 1991) نظرة فاحصة على أعضاء حزب الله وحركة أمل الإرهابية ممّن اختيروا لتنفيذ تفجيرات انتحارية في الجيشين الإسرائيلي والأمريكي. ويرى كريمر أن هؤلاء الشباب يحملون كثيراً من صفات ضحايا التضحية في الدين التقليدي. أضف إلى ذلك، أنه يرى شيئاً من التنافس المنطوي على التضحية بين حزب الله وحركة أمل؛ إذ يحاول كل منهما أن يتفوق على الآخر في أعمال الشهادة.

وربما تعدّ المقالة الأكثر إثارة للجدال في هذا الكتاب هي مقالة أحد زملاء جيرار وهو مارك أنسباك (Anspach, 1991) الذي يفيد من النظريات الجيرارية في شرح سبب، ضمن إطاره المرجعي، استعداد الإسلام للعنف أكثر من التقاليد الأخرى، محاججاً في أنّ هذا الزعم يصدق في بعض نواحيه لأنّ تقاليد المسلمين تفتقد الجهاز الطقوسي الكافي لتفريغ دوافع العنف، وبدلاً من ذلك «يتم تصريف العنف للخارج ضد الكفار «بوصفه شرطاً شعائرياً في الإسلام». أمّا المسيحية، فهي، من ناحية أخرى، مثلما زعم أنسباك، أكثر مسالمة في نظرتها العامة، ليس لأنّ لديها ما يكفي من طقوس التنفيس، ومن ثَم منع العنف، بل أيضاً لأنّ المسيحية وحدها ضمن الديانات العالمية التي تصوّر إلهها - في شخصية المسيح - على أنه ضحية الفداء. ويستشهد نقّاد نظريات أنسباك حول صفة الإسلام العنيفة المزعومة

وصفة المسالمة في المسيحية بأدلة تبيّن أنّ المسيحية كانت محرضة على الصراع الدولي والداخلي عبر التاريخ حتى أكثر من الإسلام. وقد يشكك المرء في هذه الأمثلة التاريخية على الجانبين عبر دحض ما يشكّل حدث الصراع وما يمكن عزوه إلى تحريض ديني بدلاً من كونه تحريض سياسي. وتظلّ المسألة أن التحليل النظري لحقيقة مفترضة يظل سارياً مثله مثل الافتراض القائم عليه. لهذا السبب فإنّ المنظورات التحليلية المأخوذة أساساً من الأمثلة التاريخية والأدبية غالباً ما تنطبق على الحالات المعاصرة بقدر معين من الخلاف والجدال.

استراتيجيات العنف:
العلماء الاجتماعيون وعلماء السياسة

جاءت مقاربة علماء اجتماعيين آخرين لموضوع العنف الديني مختلفة تماماً. فبدلاً من البدء من التضحية وغيرها من أدوات الدين، بدؤوا بالسياقات الاجتماعية والسياسية التي تثير الصور والأفعال الدينية. وهنا تكمن الجذور النظرية في أفكار اثنين من كبار المنظرين حول المجتمع، هما ماكس فيبر وكارل ماركس، فرأى فيبر القيم الدينية مؤثّرة في الأنماط الاجتماعية، والعكس صحيح؛ فحالة «الأخلاق البروتستانتية» التي تشكّل «روح الرأسمالية» وتستوحي منها هي المثال الأشهر عند فيبر (Weber, 1930)، وقد تعامل ماركس (Marx, 1960)، من ناحية أخرى، مع الدين بوصفه أداة للوضع الاجتماعي وفي الوقت نفسه تعبيراً عن: «أفيون» و«تنهيدة المقموعين» كلاهما. وفي هذا السياق فكر ماركس في العنف ـ في صورة صراع طبقي ـ بوصفه مستوطناً في الدور الاجتماعي الذي يؤديه الدين كأداة للاستغلال.

وعلى الرغم من أنّ قليلين من السوسيولوجيين وعلماء السياسة تقيدوا تماماً بصيغ فيبر أو ماركس، فإنهم مثل أسلافهم من المشهورين، يميلون إلى رؤية الدين بوصفه تعبيراً عن البنية الاجتماعية، والعنف الديني بوصفه أداة للقوى الاجتماعية أو السياسية. وهم في الأساس مهتمون بأعمال العنف الفعلية في العالم، وأقلّ اهتماماً بالتصويرات الرمزية والطقوسية. لهذا السبب، يرى بعض العلماء الاجتماعيين من دارسي الصراع السياسي والإرهاب أنه لا يوجد شيء جوهري خاص بالصور الدينية للعنف العام.

ولا يوجد تصنيف للـ«إرهاب الديني» في دراسة والتر لاكور (Laqueur, 1987) الموسوعية **عصر الإرهاب** (*The Age of Terrorism*) على سبيل المثال.

على امتداد مسارات مشابهة، ترى العالمة السياسية مارثا كرينشاو (Martha Crenshaw)، المتخصصة في دراسة نظريات الإرهاب، أنه لا يوجد نهج نظري خاص لدراسة الحركات الإرهابية الدينية. لكنها في المقابل تميز بين المقاربات «المؤثرة» و«التنظيمية» لهذا الموضوع؛ إذ يركز النوع الأول على النتائج المؤثرة التي تأمل أي جماعة إرهابية في تحقيقها عبر استخدام استراتيجيتها في العنف، في حين يركز النوع الثاني على السياق التنظيمي للجماعة نفسها: الانشقاقات والمخططات التي تمارسها السلطة والصراعات الداخلية التي قد تؤدي إلى أفعال تبجح يقصد بها إبهار أو تهديد الأعضاء المشاكسين في جماعتهم أكثر من تحقيق نصر استراتيجي ضد معارضيهم الخارجيين (Crenshaw, 1988; 1995).

ولكن على الرغم من أن معظم العلماء الاجتماعيين معنيون بموضوع كيفية تصرف النشطاء الدينيين بطرائق سياسية واجتماعية ـ لا بدوافعهم الدينية ـ فإن بعضهم قد رجعوا إلى تحدي فيبر المتمثل في محاولة فهم التفاعل بين القيم والبنية الاجتماعية، ورؤية كيفية تأثيرْ المعتقدات الدينية الاجتماعي. فيرى العالم السياسي ديفيد رابوبورت (David C. Rapoport) على سبيل المثال أن النشطاء الدينيين يستخدمون استراتيجيات إرهابية خاصة في أزمنة التوقّعات المسيحانية، عند تبرير أعمالهم بصور من سفر الرؤيا حول التحول الجذري في التاريخ والمجتمع (Rapoport, 1988; 1991). ويصف عالم سياسة آخر هو إيهود سبرينزاك «المسيحانية الكارثية» التي يمكن أن تظهر في المجتمع الإسرائيلي في أوقات ضعف هياكل السلطة وأيديولوجية الديمقراطية الجامحة (Sprinzak, 1988; 1991a). وفي الوقت نفسه يقارن مارتن ريزبرودت (Riesebrodt, 1993) أستاذ سوسيولوجيا الدين في جامعة شيكاغو العنف المضمر عند الأصوليين المسيحيين في الولايات المتحدة بالموجود عند الثوريين الإسلاميين في إيران، واستشهد بنزعات التقاليد لكل طرف لدعم أنماط السلطة الدينية والعلمانية.

في كتابي **التمرّد العالمي: التحديات الدينية أمام الدولة العلمانية**

(Juergensmeyer, (*Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State*) (2008، تراني أضع الظهور الحالي للعنف الديني في سياق الانحدار الجيوسياسي والتاريخي الذي أصاب الهيمنة الفكرية لما يسمّيه يورغن هابرماس (Habermas, 1975) «مشروع التنوير». وحجّتي هنا أن ما نتج من فقدان الإيمان بالقومية العلمانية في أجزاء مختلفة من العالم أسفر عن محاولات جديدة لتأمين مقاييس أخلاقية للحياة العامة في الأخلاق التقليدية للتقاليد الدينية. فأرى هذه الحركات الساعية للقومية الدينية بوصفها اختراعات جديدة من الناحية التاريخية؛ لأنها في بعض الحالات تدمج بين قيم المجتمع التقليدي وحيلة الدولة القومية الجديدة، مقدمة بذلك تشريعاً دينياً للقومية في زمن انعدام الأمان السياسي العالمي. وفي حالات أخرى نجد رؤاها عابرة للقوميات هادفة إلى بدائل للصور ذات التوجّه الغربي من العولمة الاقتصادية والثقافية. ومن ثم أؤكد أنّ عنف هذه الحركات ليس مفهوماً لأنها تتحدى النظام السياسي القائم في أصوله النظرية.

وفي فصل من فصول كتابي مكرّس خصيصاً لقضية العنف، أشرت إلى أن الصفة الدينية للحركات القومية الجديدة تعطي مسحة عنف خاصة للمواجهة، لأن الدين يمنح تبريراً أخلاقياً للشروع في أعمال عنيفة. ومثلما لاحظ ماكس فيبر سابقاً إن سلطة الدولة تستند كثيراً إلى احتكارها العنف المقرر أخلاقياً وتستخدمه أساساً في حماية الشرطة والدفاع المسلح. والسلطة الدينية هي الكيان الوحيد الذي يمكنه تحدي هذا الاحتكار (Weber, 1946: 78). ولهذا السبب، فإنني أعتبر أعمال العنف الديني ثورية؛ إذ إن القدرة الرمزية للدين من المحتمل أن تصبح مصدراً للتمكين السياسي والروحاني.

التبريرات اللاهوتية للعنف الديني

إن فكرة العنف الديني بوصفه نوعاً من التمكين، وهي ثيمة محورية عند كثير من العلماء الاجتماعيين الذين كتبوا حول الموضوع، هي فكرة أساس تبناها كذلك وفي بعض الأحيان بعض من كتبوا من داخل التقاليد الدينية. فيمكن لطقوس التضحيات على سبيل المثال أن تفسر روحانياً بوصفها أفعالاً للتجديد والإحياء. وفي هذا، مثلما في كثير من المجالات ذات الصلة، تلتقي وجهات نظر لاهوتية اجتماعية ـ وعلمية.

في أغلب الأحيان تصف الكتابات اللاهوتية صور التدمير الرمزية بوصفها أفعالاً للتطهير والتغيير، وتعبيراً عن السعي للانسجام الاجتماعي، بطرائق ليست مختلفة عن رؤى علماء النفس والمنظّرين الأدبيين والعلماء الاجتماعيين التي استعرضناها سابقاً. فكتابات رينيه جيرار، على سبيل المثال، جذبت قدراً كبيراً من الانتباه من علماء اللاهوت المسيحيين. وقد نشر أحد روّاد علم اللاهوت من الأمريكيين اللاتينيين كتاباً يضمّ مقالات تنقّب في أفكار جيرار لفائدتها في ثيولوجيا التحرير (Assmann, 1991).

لم يكتب علماء لاهوت ومفكّرون دينيون آخرون بتفكير عميق حول أعمال العنف الرمزية هذه فحسب، بل حول أعمال العنف الفعلية أيضاً، بمعنى أنه لم يكن لديهم أيّ خيار. فقد تطلب ارتكاب العنف باسم الدين خلال العصر الحاضر وعلى مدار قرون سالفة ردّاً دينيّاً، سواء لإدانته أو تبريره أخلاقيّاً.

المسيحية

كان الخلاف الدائر حول إقرار المسيحية للعنف أو عدم إقرارها له قد ضايق الكنيسة منذ نشأتها؛ إذ حاجج بعضهم في أنّ المسيحيين كان من المتوقّع أن يتبعوا نموذج يسوع في الحبّ غير الأناني (أغابي/المحبة (agapē»، و«أحبّوا أعداءكم... وصلّوا لأجل الذين يسيئون إليكم» (متى، الأصحاح ٥، الآية ٤٤). أما من وقف في الصف الآخر، فقد أشاروا إلى الواقعة التي طرد فيها يسوع الصرافين من المعبد، وبيانه المبهم: «لا تظنوا أني جئت لألقي سلاماً على الأرض؛ ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً» (متى، الأصحاح ١٠، الآية ٣٤؛ وانظر أيضاً لوقا، الأصحاح ١٢، الآيتان ٥١ ـ ٥٢). وأكد آباء الكنيسة الأوائل من بينهم ترتليان (Tertullian) وأوريغانوس (Origen) أن المسيحيين كانوا ممنوعين من قبض الأرواح أو بمعنى آخر القتل، وهو مبدأ منعهم من الخدمة في الجيش الروماني.

عندما ارتقت المسيحية إلى مكانة دين الدولة على يد قسطنطين (Constantine) في القرن الرابع الميلادي، بدأت في رفض مبدأ المسالمة وقبلت مذهب الحرب العادلة، وهي فكرة ذكرها أول مرة شيشرون (Cicero) وطورها لاحقاً أمبروز (Ambrose) وأوغسطين (Augustine). وقد أفضى سوء

استخدام المفهوم في تبرير المشاريع العسكرية والاضطهادات العنيفة للمهرطقين وجماعات الأقلية إلى تشديد توما الأكويني في القرن الثالث عشر، على أن هذا المفهوم كان دائماً من الخطيئة، حتى لو وظّف أحياناً من أجل قضية عادلة. والملاحظ، أن نظرية الحرب العادلة تأتي اليوم بوصفها الشيء اللافت للنظر في الفهم المسيحي للاستخدام الأخلاقي للعنف (انظر مثلاً: Ramsay, 1968; Potter, 1969). وقد عدل بعض علماء اللاهوت المسيحيين نظرية الحرب العادلة في ثيولوجيا التحرير، محاججين في أن الكنيسة يمكنها اعتناق «ثورة عادلة» (Brown, 1987; Gutierrez, 1988).

وقد بين عالم اللاهوت البروتستانتي الأمريكي رينهولد نيبور (Reinhold Niebuhr)، صلة الحرب العادلة بالنضالات الاجتماعية المعاصرة عبر ربطها بمقتضيات المسيحية لتحقيق العدالة الاجتماعية. فعند توظيف العنف من أجل العدالة، مثلما يشرح نيبور، لا بدّ من أن يستخدم سريعاً وبمهارة «مثل مبضع الجراح» (Niebuhr, 1932: 134) وفي مقالة شهيرة تردّ على سؤال «لماذا تعدّ الكنيسة المسيحية غير مسالمة» بنى نيبور ـ الذي كان نفسه مسالماً في بداية مهنته ـ قضيته على فهم أوغسطين للخطيئة الأصلية. ومن ثَم برهن نيبور أنه بسبب طبيعة البشر الآثمة كانت القوة الحق في بعض الأحيان ضرورية في استئصال الظلم وإخضاع الشرّ في عالم آثم (Niebuhr, 1940).

الإسلام

تقليد ديني آخر وجد طرائق لتبرير العنف ـ سواء أكان دفاعاً عن الإيمان أو حفاظاً على النظام الاجتماعي؛ ففي الإسلام على سبيل المثال، ومن أجل إنزال العقاب وفي احتكاكات المسلمين خارج التقاليد، يبدو العنف أحياناً ضرورياً بغية الدفاع عن العقيدة. وفي «عالم الصراع» (دار الحرب) خارج عالم المسلمين، تشكل القوة وسيلة للبقاء الثقافي. وفي هذه السياقات تكون المحافظةُ على نقاء الوجود الديني أحياناً مسألةَ **جهاد**، وهي كلمة تعني «النضال» وغالباً ما تترجم بوصفها «حرباً مقدّسة» (Peters, 1979; Martin, 1969). وقد استخدم محاربون مسلمون هذا المصطلح في بعض الأحيان لتبرير التوسّع في السيطرة السياسية على مناطق غير مسلمة. لكن الشريعة الإسلامية لا تسمح بالجهاد اعتباطاً أو تعسّفاً لمكاسب شخصية أو تبرير الاعتناق

القسري لدين الإسلام؛ فاعتناق الإسلام الوحيد الذي يعتبر صالحاً وسارياً هو ذلك الذي تم من دون عنف وعبر الإقناع العقلاني وتغير القلب.

وفي السنوات الأخيرة استخدم نشطاء سياسيون مسلمون مفهوم الجهاد لتبرير الأعمال السياسية المسلحة، ضمنياً للدفاع عن العقيدة في عالم علماني ـ يفترض أنه معادٍ. وبحسب الكاتب المصري عبد السلام فرج، أحد المفكّرين الذين أثّروا في الجماعة المتورّطة في اغتيال السادات، إن الجهاد أصبح «فريضة غائبة»(*) (Jansen, 1986). وعلى الرغم من ذلك، فإنه مسؤولية جميع المسلمين الحقيقيين، الذين حثّهم فرج على الدفاع عن العقيدة ـ بالعنف إذا تطلّب الأمر ـ في فضاء اجتماعي وسياسي معادٍ في العالم الحديث. وقد كان المفكّر الباكستاني أبو الأعلى المودودي في أوائل القرن العشرين ذا تأثير بالغ في تفكير فرج وكثيرين غيره من السنّة المتطرفين، وهو ما ساعدهم على فهم ضرورة توظيف وسائل العنف توظيفاً ملائماً في الدفاع السياسي عن العقيدة (Adams, 1966; Jansen, 1986). كذلك كان لأفكار آية الله الخميني (١٩٨١) حول الثورة الدينية والاستخدام الحق للقوة تأثير خصب ـ خاصة عند الشيعة في إيران، بل والمسلمون من جميع المشارب حول العالم. فمن منظور الخميني، صار العالم الإسلامي أسير السيطرة الغربية ـ ولا سيما الأمريكية ـ الثقافية منها والاقتصادية، ولا بد له من أن يحرر نفسه وذلك ليس من أجل التحرّر السياسي فحسب، بل أيضاً الحرية الروحانية.

اليهودية

وفي التقاليد اليهودية، تعدّ بعض الصور الأولى هي الأشد عنفاً. فنجد في سفر الخروج أن «الربّ رجل الحرب..» (سفر الخروج، الأصحاح ١٥، الآية ٣) كما تشمل الأسفار الأولى من التوراة العبرية مشاهد من الخراب الكامل بسبب تدخّل الربّ. أما اليهودية الربانية (Rabbinic Judaism)، على الرغم من الصدامات العديدة المسلحة مع الرومان ـ من بينها التمرد المكابي (Maccabean Revolt) (١٦٦ ـ ١٦٤ ق.م) وتمرد الماسادا (Masada) (٧٣

(*) «الفريضة الغائبة» هو أيضاً عنوان كتيب وضعه عبد السلام فرج واعتبر في نظر كثيرين ترخيصاً بقتل السادات (المترجم).

ق.م) ـ كانا إلى حد كبير غير عنيفين. وعلى مستوى فنّ الحكم، أقرّ الحاخامات على الرغم من ذلك الحرب لكنهم ميزوا بين الحرب «الدينية» والحرب «الاختيارية» (Biale, 1987; Baron [et al.], 1977). النوع الأول طالبوا به بوصفه التزاماً أخلاقياً أو روحانياً: لحماية العقيدة أو هزيمة أعداء الربّ. ووضعوا في المقابل من هذا النوع حروباً تُشنّ في الأساس لأسباب سياسية ونفعية.

وفي إسرائيل المعاصرة، ظهرت كتابات دينية تدعم الحرب لمصلحة المطامع الإسرائيلية، مبرّرة استخدام القوة ضد العرب. والأكثر تأثيراً بين هذه الكتابات ما قدّمه الحاخام أبراهام إسحاق كوك (Rabbi Abraham Isaac Kuk) وابنه (Metzger, 1968; Agus, 1946; Biale, 1983)، ومفاهيمهما عن الصهيونية الخلاصية (Messianic Zionism). وباتّباع الخطّ الفكري للحاخام كوك، طور الحاخام مائير كاهان ما يخصه من «خلاصية مدمرة» (catastrophic Messianism)، مثلما وصفها إيهود سبرينزاك (Sprinzak, 1991b) (انظر أيضاً: Kahane, 1978; 1981). ومن بين السمات المظلمة في منطق كاهان ما اعتبره ضرورة لاهوتية من استئصال العرب من إسرائيل التوراتية (بما فيها الضفة الغربية) ـ وهو موقف سبب إعطاء بعض المراقبين له لقب «خميني إسرائيل» (Mergui and Simonnot, 1985; and Kotler, 1986). وقد خلفت مواقفه إرثاً من العنف ـ تضمّن اغتياله عام ١٩٩٠ على يد جماعة مسلمة في نيويورك سيتي تورّطت في تفجير مركز التجارة العالمي عام ١٩٩٣ ومجزرة الحرم الإبراهيمي (Cave of the Patriarchs) عام ١٩٩٤ على يد د. باروخ غولدشتاين أحد أتباع كاهان.

الهندوسية

في العصر الفيدي القديم في الهند، دعا المحاربون الآلهة للمشاركة في كفاحهم، ومن ثَم دمج المقدّس والدنيوي، ومدّهم بأساس إلهي للحرب. وفي التطور اللاحق للهندوسية، تمنح الباهاغافاد غيتا أسباباً عديدة للسماح بالقتل في الحرب، من بينها حجّة أنّ الروح لا يمكن أن تقتل أبداً: «من يقتل هو في الحقيقة لا يقتل؛ ومن يُقتَل هو في حقيقة الأمر لا يموت» (Bhagavad Gita 2: 19). وهناك موقف آخر في الغيتا قام على الدارما (التزام أخلاقي) واجبات عضو طبقة الكشاتريا (المحاربون) التي تتضمن القتل،

ويكمن تبريره في الحفاظ على النظام الاجتماعي. وقد اعتبر موهانداس غاندي (Gandhi, 1960) مثله مثل هندوس معاصرين كثيرين آخرين ممّن بجلوا الغيتا، معتبرين حربها مرجعاً رمزياً للصراع السرمدي بين الخير والشر. وقد سمح غاندي الذي عادة ما أسهم في اللاعنف، بوجود استثناء لقاعدته العامة من السلمية، وذلك عندما ينزع عمل استراتيجي صغير من العنف فتيل عنف أكبر (انظر: Juergensmeyer, 2005). وكان صعود القومية الهندوسية مناسبة لتبريرات جديدة للتشدد الهندوسي ولقدر كبير من العنف الهندوسي. وفي النضال ضد الاستعمار البريطاني، كان البنغال الهندوس يستلهمون قوتهم من الإلهة كالي، إلهة الدمار. كذلك أصبح استخدام القوة في رؤى أحدث من الأيديولوجية القومية الهندوسية لها ما يبرّرها عند سافاركار (V. D. Savarkar) وغيره من قادة راشتريا سوايام سيفاك سانغ (منظمة الخدمة القومية) (Rashtriya Swyamsevak Sangh) العسكرية، ممّا يعدّ نذيراً لتنظيم سياسي قومي هندوسي ناجح، وهو بهاراتيا جاناتا بارتي (Bharatiya Janata Party) (Bharatiya Janata Party Savarkar, 1969; Andersen and Damle, 1987; Van der Veer, 1994).

السيخ

مثل التقاليد الهندوسية، التي ترتبط بها تاريخياً، تتضمن السيخية مفاهيم مسالمة في الأساس، لكنها تسمح بما يكفي من استثناءات تمكّن النشطاء المقاتلين في عصرنا من استخدام أفكار تبرّر أعمال العنف. وفي هذا السياق اعتبر غورو ناناك (Guru Nanak) الأب الروحي في القرن السادس عشر هو مؤسس السيخ، ورسمت صورته في أدب القديسين وسيرهم بوصفه روحاً نبيلة. ولكن يتّضح أنّ الحركة عبر الزمن قادها أعضاء جماعة قبلية مسلّحة هي الجاتس (Jats)، وقد تصادم السيخ على فترات منتظمة مع سلطنة مغول الهند والبريطانيين وغيرهم من حكّام الهند (McLeod, 1976). ويعرف قلب المجتمع السيخي بأنه «جيش المؤمنين» (Dal Khalsa)، ورمزهم سيف ذو حدّين. وقد برّرت فتوحات الحاكم الأكبر مهراجا رانجيت سينغ (Maharaja Ranjit Singh) في القرن التاسع عشر والتحريضات العنيفة للمقاتل جارنيل سينغ بهيندرانويل (Jarnail Singh Bhindranwale) في القرن العشرين بمذهب ميري بيري (miri-piri) السيخي: فكرة أنّ الدين لا بدّ من أن ينتصر في العالمين الروحاني والدنيوي (Bhindranwale, 1999). وقد قتل بهيندرانويل

في الخامس من حزيران/يونيو ١٩٨٤، عندما أرسلت رئيسة وزراء الهند أنديرا غاندي، قوّات إلى المعبد الذهبي (Golden Temple) حيث كان زعيم المقاتلين مختفياً. وفي وقت لاحق من العام نفسه قتلت السيدة غاندي ببشاعة على يد حرّاسها السيخ انتقاماً لمقتل بهيندرانويل واقتحام المعبد، وهو ما اعتبره كثيرٌ من السيخ تدنيساً استحقّ الانتقام.

البوذية

قد نتوقّع أن يكون مذهب أهيمسا (adhisma) ـ اللاعنف ـ البوذي عاصماً للبوذية من أعمال العنف المبرّرة دينيّاً. ولكن حتّى التعاليم البوذية التقليدية تسمح باستثناءات للقاعدة، وتتطلّب الوفاء بخمسة شروط لإثبات أن فعل العنف قد تمّ بالفعل: (١) أن يكون شيء ما حيّاً قد قتل؛ (٢) لا بد من أن يكون القاتل على علم بأنّ الشيء كان حيّاً؛ (٣) أن يكون القاتل قد عقد النية على قتله؛ (٤) لا بد من أن يكون فعل القتل قد وقع؛ (٥) لا بد من أن يكون الشخص أو الحيوان المعرّض للهجوم قد مات حقيقة (Saddhatissa, 1970). ومن ثَم، فإن غياب الشرط الثالث ـ نية القتل ـ هو ما يسمح عادة بشيء من التراخي في قاعدة اللاعنف. على سبيل المثال، يأكل كثير من البوذيين اللحم طالما لم يقصدوا هم أنفسهم قتل الحيوان أو لم يشاركوا في فعل الذبح. وقد يبرّر الدفاع المسلّح ـ بل والحرب ـ على أساس أنّ مثل هذا العنف كان من طبيعة الاستجابة وليس النية. واستخدام العنف بعيداً عن الدفاع ـ لغرض التوسّع السياسي، على سبيل المثال ـ محرّم في القواعد البوذية (Saddhatissa 1970; Tambiah 1987; 1992).

وفي النضالات السياسية الحديثة في المجتمعات البوذية مثل سريلانكا، لُوِيت البوذية لتتناسب مع الأهداف الثورية ودوافع الأيديولوجيات القومية. وعندما سألت راهباً بوذياً في سريلانكا كيف يبرر دعم حركة مسلّحة تورّطت في قتل المئات، متضمّناً ذلك محاولات اغتيال لقادة سياسيين، في ضوء الامتثال البوذي للأهيمسا، نراه يلجأ مجدداً إلى مفاهيم بوذية: «نحن نعيش في عالم عديم الأخلاق» قاصداً في ذلك مثله مثل مفكّرين مسيحيين ومسلمين ويهود أن لاأخلاقية هذا العالم الآثم تدفع المتديّن إلى أفعال عنف من أجل العدالة والبقاء والدفاع عن العقيدة (Juergensmeyer, 2008).

على الرغم ممّا تنطوي عليه تبريرات العنف الديني وتفسيراته من استنارة حول المسألة، إلا أن الجمع بين الاختلافات في توكيداتها وما يوجد بين استنتاجاتها من تناقض يمكن أن يشكل أمراً مزعجاً. وهذا ما ينطبق خاصة عند السعي لتطبيق هذه الرؤى على أعمال العنف المعاصرة التي ترتكب باسم الدين. ولغز العنف الديني محير في جزء كبير منه لأنه يتضمّن محاولة لتفسير سبب وقوع الأشياء السيئة عموماً، وكذلك سبب حدوثها لأسباب يزعم مرتكبوها أنها جيدة. ولأننا نتاج عصر الثقة بالنفس فكّرياً، فنحن لا نقتنع بتفسيرات تقول إن مثل هذا العنف الديني موجود دائماً عند الربّ.

وعلى الرغم من ذلك، فمن المفيد محاولة فهم العنف الديني من وجهة نظر طبيعة الدين نفسه ـ وليس من منظور المواقف اللاهوتية الخاصة فحسب، بل أيضاً من نقطة مرجعية متمثّلة في المخيّلة الدينية عموماً. وقد حاولت عدة مدارس نظرية ناقشناها في هذا الفصل أن تفعّل هذا بالتحديد: تحديد موقع تبرير العنف في فهم شامل للدين، وهي مقاربة انتهجها أيضاً فلاسفة مختلفون من كانط إلى دريدا (De Vries, 2001). فقد فسّر الدوركايميون، على سبيل المثال، الصراعات بوصفها جزءاً من السعي لنظام يقبع خلف التفاعل القائم على التضحية بين المقدّس والمدنّس؛ في حين يرى الفرويديون دور العنف الرمزي في توسّط الصراع وجهود إيجاد الانسجام الاجتماعي؛ ويرى علماء اجتماعيون آخرون العنف جزءاً من التعبير الرمزي عن الصراع والتعاون الاجتماعي؛ ويرى علماء لاهوت من جميع النحل العنف في الدين بعداً للتعالي نفسه وجزءاً من فهم روحاني واسع لتاريخ المقدّس والحياة المادية.

يضع مجال الدراسات الدينية ـ الذي يعرف في الأكاديمية أيضاً بـ«الدين المقارن»، و«تاريخ الأديان»، و«علم ظواهر الأديان» وعند العلماء الألمان «الدراسات الدينية» (Religionswissenschaft) ـ نقاشاته للعنف الديني ضمن هذا المنظور الشمولي. وباتباع الروّاد في هذا المجال، مثل يواكيم فاخ (Joachim Wach) وميرسيا إلياد (Mircea Eliade)، يحاول علماء الدراسات الدينية على حدّ تعبير جاك واردنبرغ (Waardenburg, 1978: 94) «إعادة بناء

المعاني الدينية». وقد وصف ويلفرد كانتويل سميث (Smith, 1959: 37) الأمر على أنه فهم «الحياة الدينية» لمجتمع يربط معاً الطرائق الأدبية والاجتماعية والسيكولوجية المختلفة التي تتجلّي فيها الحياة.

وفي اتساق مع مدرسة فكر الدراسات الدينية، استحضر أحد طلاب إلياد وهو بروس لينكولون (Bruce Lincoln) نظرية هوبير وموس عن التضحية في إطار تحليل واسع وتخيلوا أعمال العنف جزءاً من «خطاب رئيس» يرمي إلى ربط الأكوان، وجسد الإنسان والمجتمع (Lincoln, 1991). وفي سانتا باربرا (Santa Barbara)، اعتبر روجر فريدلاند (Roger Friedland) ـ وريتشارد هيكت (Hecht, 1996) ـ في الجمع بين منظورات الدراسات السيوسيولوجية والدينية ـ مركزية المقدس (محاور إلهية في المكان والزمان) أساساً لرؤية دينية عالمية. وفي دراستهما للصراع بين اليهود والمسلمين والمسيحيين على المواقع المقدسة في القدس، يظهران مدى إمكانية تسبب هذه الرؤى المتصارعة حول القدسية بالعنف بسهولة.

يأتي إسهامي الخاص في فهم العنف الديني من تقاطع الدراسات الدينية وسوسيولوجيا الدين، في مناقشتي لمفهوم الحرب الكونية (Juergensmeyer, 2003). ويبدو لي أن ما يوحّد بين أعمال العنف الديني الرمزية والفعلية هو حافز ديني أساس، يتمثّل في السعي للنظام. فخلف التصوّر الهمجي للحرب الكونية يكمن إدراك منظّم للعالم، عالم منقسم إلى معسكرات متحاربة تتشابك معاً في سيناريو حرب ستفضي في نهاية الأمر إلى نصر وسلام. والنموذج المفاهيمي عن الحرب الكونية قادر على الإحاطة بعيوب اجتماعية ـ مثل السيطرة المستمرة على المجتمعات من قوى غريبة أو تدمير مفاجئ للمباني الرئيسة في مركز حضري حديث ـ وتوفير إطار تبدو فيه هذه العيوب مفهومة. وصور الحرب الكونية تفعل ما يفعله الدين عموماً: توفير إطار عميق من النظام الذي يعطي معنى لتناقضات الحياة والأمل في مواجهة اليأس.

لا تعد هذه الطريقة في التفكير حول الدين ـ كنظام نهائي ـ جديدة تماماً؛ بل هي طريقة أعلنت بتفسيرات مختلفة بواسطة منظرين اجتماعيين في المدرسة الدوركايمية وعلماء لاهوت مثل بول تيليتش وديفيد ترايسي (Tracy, 1975). ويبدو لي أنّ العنف الديني، في صورتَيه الرمزية والفعلية، يسلّط الضوء على

هذه الخاصية الأساسية في الدين. فأعمال العنف الديني محتواة داخل برامج دينية كبيرة من النظام الكوني. وهذه النماذج من النظام توفّر طرائق من التفكير حول عالم واقع بين فكي تاريخ علماني وآخر ديني متعالٍ، وهذا الأخير يقدّم عالماً يتحرك في نظر المؤمنين إلى ما وراء حالة العنف الدنيوية، أي حالة من الكينونة المنسجمة والعادلة. وهذه المفارقة ـ أي إدراك العنف كسبيل للسلام ـ هي ما يمكن اعتبارها محوراً، في اعتقادي، للعنف الديني والدين عموماً. ومن يعمل بيننا في هذا المجال ما زال يتلمّس طريقه نحو نظرية عامة للدين تتيح لنا فهم الطريقة التي يرنو بها الدافع الديني للإنسانية إلى التعالي والطمأنينة، حتى عندما يآزر أكثر جوانب المخيلة الإنسانية وحشية، فعند الربّ، إن لم يكن في حسبان البشر، نحن على قناعة بوجود صلة بين العنف واللاعنف، بين الاضطراب الدنيوي والنظام المتعالي. وفهم هذه الصلة قد يساعدنا على تخفيف تأثيرات العنف الديني الأكثر وحشية ومنح قوة أكبر لجوانب اللاعنف في التعاليم الدينية.

في السنوات الأولى من وصول الخميني إلى السلطة، كانت زميلتي المتخصّصة في الإسلاميات جريئة بما يكفي لمقارنة الخميني مع المهاتما غاندي. وقد أوضحت بكلّ الطرائق تقريباً أنّ الاثنين كانا متشابهين: أدانا الفراغ الذي ينطوي عليه المجتمع العلماني الحديث؛ كلاهما تصوّرا سياسة أخلاقية قائمة على قيم تقليدية؛ والاثنان تصوّرا مرحلة انتقالية متمثلة في نضال يتمزّق فيه النظام الدنيوي بما يوفّر المجال لتدخّل النظام الإلهي. وقد قاد الاثنان حركات جماهيرية حشدها قادة دينيون بارعون من الناحية الاجتماعة. الفارق الوحيد، مثلما قالت الباحثة، أنّ الخميني سمح بوسائل العنف، وهو ما لم يفعله غاندي.

كانت زميلتي على خطأ بمعنى ما؛ لأن هناك عالماً من الاختلاف بين مقاربة التغيير الاجتماعي التي تبرّر العنف وبين مقاربة أخرى لا تبرّره. لكنها كانت بمعنى آخر على صواب: فالخميني وغاندي كانا معنيين بتوليد قوة اجتماعية وروحانية من خلال الدين، وكيفية تبريرها أخلاقياً وتطبيقها. وعناوين الأخبار في الصحف اليوم تظهر بيانياً مدى فعالية قوة الدين. ولكن السؤال الذي يظلّ مطروحاً هنا هو كيف يمكننا فهم العلاقة بين هذه القوة والأهداف الدينية من انسجام وسلام.

المراجع

Adams, Charles (1966). "The Ideology of Mawlana Mawdudi." in: Donald E. Smith (ed.). *South Asian Politics and Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 371-384.

Agus, Jacob B. (1946). *Banner of Jerusalem: The Life, Times, and Thought of Rabbi Abraham Isaac Kuk*. New York: Bloch.

Andersen, Walter K., and D. Damle Shridhar (1987). *The Brotherhood in Saffron: The Rashtriya Swayamsevak Sangh and Hindu Revivalism*. Boulder, CO: Westview Press.

Anspach, Mark R. (1991). "Violence Against Violence: Islam in Comparative Context." in Mark Juergensmeyer (ed.) (1991). *Violence and the Sacred in the Modern World*. London: Frank Cass, pp. 24-32.

Assmann, Hugo (ed.) (1991). *Sobre idolos y sacrificios: Rene Girard con teologos de la liberación*. San Jose, Costa Rica: Editorial Departamento de Investigaciones.

Baron, Salo, George S. Wise and Lenn Goodman (eds.) (1977). *Violence and Defense in the Jewish Experience*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America.

Bataille, Georges (1973). *Théorie de la Religion*. Paris: Éditions Gallimard. English trans. by Robert Hurley: *Theory of Religion*. New York: Zone Books, 1992.

Becker, Ernest (1973). *The Denial of Death*. New York: Free Press.

________ (1975). *Escape from Evil*. New York: Free Press.

Bhindranwale, Sant Jarnail Singh Khalsa (1999). *Struggle for Justice: Speeches and Conversations of Sant Jarnail Singh Khalsa Bhindranwale*. trans. Ranbir Singh Sandhu. Dublin, Ohio: Sikh Educational and Religious Foundation.

Biale, David J. (1983). "Mysticism and Politics in Modern Israel: The Messianic Ideology of Abraham Isaac Ha-Cohen Kook." in: Peter H. Merki and Ninian Smart (eds.). *Religion and Politics in the Modern World*. New York: York University Press, pp. 191-202.

________ (1987). *Power and Powerlessness in Jewish History*. New York: Schocken Books.

Bloch, Maurice (1992). *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Brown, Robert McAfee (1987). *Religion and Violence*. 2nd ed. Philadelphia: Westminster Press.

Burkert, Walter (1972). *Homo Necans*. Berlin: Walter de Gruyter and Co. English trans. by Peter Bing: *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth*. Berkeley, CA: University of California Press, 1983.

Crenshaw, Martha (1988). "Theories of Terrorism." in: David C. Rapoport (ed.). *Inside Terrorist Organizations*. London: Frank Cass and Company, pp. 13-31.

________ (1995). *Terrorism in Context*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.

Detienne, Marcel (1979). "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice." in: Marcel Detienne and Jean-Pierre Vernant (eds.). *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. English trans. by Paula Wissing. Chicago, IL: University of Chicago Press, 1989. Originally published in French as *La Cuisine du sacrifice en pays grec*. Paris: Editions Gallimard, 1979.

De Vries, Hent (2001). *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Evans-Pritchard, E. E. (1956). *Nuer Religion*. Oxford: Oxford University Press.

Fanon, Franz (1963). *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.

Frazer, James G. (1900). *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. Rev. ed. London: Macmillan.

Freud, Sigmund (1918). *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. Translated by Abraham A. Brill. New York: Moffat, Yard, and Co.

Friedland, Roger, and Richard D. Hecht (1996). "Divisions at the Center: The Organization of Political Violence at Jerusalem's Temple Mount/al-Haram al-Sharif-1929 and 1990." in: Paul Brass (ed.). *Riots and Pograms: The Nation-State and Violence*. New York: Macmillan, pp. 114-153.

Gandhi, Mohandas (1960). *Discourses on the Gita*. Translated from the original Gujarati edition by V. G. Desai. Ahmedabad: Navajivan Publishing House.

Girard, René (1972). *La Violence et le sacre*. Paris: Éditions Bernard Grasset. English trans. by Patrick Gregory: *Violence and the Sacred*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1977.

Gutierrez, Gustavo (1988). *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation.* Rev. ed. Maryknoll, NY: Orbis Books.

Habermas, Jürgen (1975). *Legitimation Crisis.* Translated by Thomas McCarthy. Boston, MA: Beacon Press.

Hubert, Henri, and Mauss, Marcel (1899). *Essai sur la nature et la function du sacrifice*; repr. in: M. Mauss, Oeuvres, vol. 1. Paris: Éditions de Minuit, 1968. English trans. by W. D. Halls: *Sacrifice: Its Nature and Function.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1964.

Jansen, Johannes J. G. (1986). *The Neglected Duty: The Creed of Sadat's Assassins and Islamic Resurgence in the Middle East.* New York: Macmillan.

Juergensmeyer, Mark (ed.) (1991). *Violence and the Sacred in the Modern World.* London: Frank Cass.

________ (2003). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*, rev. edn. Berkeley, CA: University of California Press.

________ (2005). *Gandhi's Way: A Handbook of Conflict Resolution.* Rev. ed. Berkeley, CA: University of California Press.

________ (2008). *Global Rebellion: Religious Challenges to the Secular State.* Berkeley, CA: University of California Press.

Kahane, Meir (1978). *Listen World, Listen Jew.* Jerusalem: Institute of the Jewish Idea.

Kahane, Meir (1981). *They Must Go.* Jerusalem: Institute of the Jewish Idea.

Khomeini, Imam [Ayatollah] (1981). *Islam and Revolution: Writings and Declarations*, trans. and annotated by Hamid Algar. Berkeley, CA: Mizan Press.

Kitts, Margo (2005). *Sanctified Violence in Homeric Society: Oath-Making Rituals and Narratives in the Iliad.* Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Kotler, Yair (1986). *Heil Kahane.* New York: Adama Book.

Kramer, Martin (1991). "Sacrifice and Fratricide in Shiite Lebanon." in: Mark Juergensmeyer (ed.). *Violence and the Sacred in the Modern World.* London: Frank Cass, pp. 71-81.

La Barre, Weston (1970). *The Ghost Dance: The Origins of Religion.* Garden City, NY: Doubleday.

Laqueur, Walter (1987). *The Age of Terrorism.* Boston, MA: Little, Brown and Company.

Lincoln, Bruce (1991). *Death, War, and Sacrifice: Studies in Ideology and Practice.* Chicago, IL: University of Chicago Press.

________ (2006). *Holy Terrors: Thinking about Religion after September 11*. 2nd ed. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Martin, Richard C. (1969). "Religious Violence in Islam: Towards an Understanding of the Discourse on Jihad in Modern Egypt." in: Paul Wilkinson and A. M. Stewart (eds.). *Contemporary Research on Terrorism*. Aberdeen: Aberdeen University Press, pp. 55-71.

Marx, Karl (1960). "Excerpts from "The German Ideology".". in: *K. Marx and F. Engels on Religion*. Moscow: Foreign Language Publishing House, pp. 192-203.

McLeod, W. H. (1976). *Evolution of the Sikh Community*. Oxford: Clarendon Press.

Mergui, Raphael, and Simonnot, Philippe (1985). *Meir Kahane: Le rabbin qui fait peur aux juifs*. Lausanne: Éditions Pierre-Marcel Favre. English translated by: *Israel's Ayatollahs: Meir Kahane and the Far Right in Israel*. London: Saqi Books, 1987.

Metzger, Alter B. Z. (1968). *Rabbi Kook's Philosophy of Repentance: A Translation of "Orot Ha-Teshuvah"*. New York: Yeshiva University Press. (Studies in Torah Judaism; 11)

Niebuhr, Reinhold (1932). *Moral Man and Immoral Society*. New York: Charles Scribner's Sons.

________ (1940). *Why the Christian Church is Not Pacifist*. 2nd ed. London: SCM Press.

Peters, Rudolph (1979). *Islam and Colonialism: The Doctrine of Jihad in Modern History*. The Hague: Mouton.

Potter, Ralph (1969). *War and Moral Discourse*. Richmond, VA: John Knox Press.

Ramsey, Paul (1968). *The Just War: Force and Political Responsibility*. New York: Charles Scribner's Sons.

Rapoport, David C. (1988). "Messianic Sanctions for Terror." *Comparative Politics*: vol. 20, no. 2, pp. 195-213.

________ (1991). "Some General Observations on Religion and Violence." in: Mark Juergensmeyer (ed.). *Violence and the Sacred in the Modern World*. London: Frank Cass, pp. 118-140.

Riesebrodt, Martin (1993). *Pious Passion: The Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. Translated by Don Reneau. Berkeley, CA: University of California Press.

Robertson-Smith, William (1889). *Lectures on the Religion of the Semites*. New York: Appleton.

Saddhatissa, H. (1970). *Buddhist Ethics*. London: George Allen and Unwin.

Sagan, Eli (1972). *Cannibalism: Human Aggression and Cultural Form*. New York: Psychohistory Press.

Savarkar, V. D. (1969). *Hindutva: Who is a Hindu?* Bombay: Veer Savarkar Prakashan.

Sivan, Emmanuel (1991). "The Mythologies of Religious Radicalism: Judaism and Islam." in: Mark Juergensmeyer (ed.). *Violence and the Sacred in the Modern World*. London: Frank Cass, pp. 71-81.

Smith, Wilfred Cantwell (1959). "Comparative Religion: Whither-and Why?." in: Mircea Eliade and Joseph Kitagawa (eds.). *History of Religions: Essays in Methodology*. Chicago, IL: University of Chicago Press, pp. 31-58.

Sprinzak, Ehud (1988). "From Messianic Pioneering to Vigilante Terrorism: The Case of the Gush Emunim Underground." in: David C. Rapoport (ed.). *Inside Terrorist Organizations*. London: Frank Cass and Company, pp. 194-216.

________ (1991a). *The Ascendence of Israel's Radical Right*. New York: Oxford University Press.

________ (1991b). "Violence and Catastrophe in the Theology of Rabbi Meir Kahane: The Ideologization of Mimetic Desire." in: Mark Juergensmeyer (ed.). *Violence and the Sacred in the Modern World*. London: Frank Cass, pp. 48-70.

Staal, J. Frits (1983). *Agni: The Vedic Ritual of the Fire Altar*. Berkeley, CA: Asian Humanities Press.

Tambiah, Stanley J. (1987). *World Conqueror and World Renouncer*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

________ (1992). *Buddhism Betrayed? Religion, Politics and Violence in Sri Lanka*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Tracy, David (1975). *Blessed Rage for Order: New Pluralism in Theology*. New York: Seabury Press.

Tylor, Edward Burnett (1870). *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art, and Custom*. 2nd ed. London: J. Murray.

Van der Veer, Peter (1994). *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in Modern India*. Berkeley, CA: University of California Press.

Waardenburg, Jacques (1978). *Reflections on the Study of Religion*. The Hague: Mouton.

Weber, Max (1930). *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism.* Translated by Talcott Parsons. London: G. Allen and Unwin.

_______ (1946). "Politics as a Vocation." in: Hans H. Gerth and C. Wright Mills (eds.). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press, pp. 77-128.

قراءات مقترحة

Appleby, R. Scott (1999). *The Ambivalence of the Sacred: Religion, Violence, and Reconciliation*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield Publishers.

Burkert, Walter [et al.] (eds.) (1988). *Violent Origins: Ritual Killing and Cultural Formation*. Stanford, CA: Stanford University Press.

De Vries, Hent (2001). *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press.

Juergensmeyer, Mark, and Margo Kitts, (eds.) (2008). *The Princeton Reader on Religious Violence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lawrence, Bruce B., and Aisha Karim (2007). *On Violence: A Reader*. Durham, NC: Duke University Press.

Steffan, Lloyd (2003). *The Demonic Turn: The Power of Religion to Inspire or Restrain Violence*. Cleveland: Pilgrim Press.

الفصل الخمسون

جيرار، والدين، والعنف، والشهادة في العصر الحديث

مايكل كيروان

مقدّمة

في مقابلة مع صحيفة **لوموند** *Le Monde* (6 November 2001)، طُلب من المنظّر الثقافي الأمريكي ـ الفرنسي رينيه جيرار (René Girard) التعليق على الفظائع الإرهابية التي وقعت في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر، وما إذا كانت «نظرية المحاكاة» التي وضعها يمكن أن تنطبق على هذه الأحداث المريعة. ويختلف تفسيره عن تفسير أولئك المعلّقين الذين رأوا أن الهجمات تدخل في إطار صراع الحضارات، أو تعكس أصولية دينية أو علمانية غير مكتملة.

> الخطأ دائماً يحدث عندما يأتي التفكير ضمن تصنيفات «الاختلاف»، عندما يكون جذر الصراعات كلها كامناً في الواقع في «المنافسة»، تلك المنافسة القائمة على المحاكاة (mimetic rivalry)، بين الأشخاص والبلدان والثقافات. والمنافسة في جوهرها هي الرغبة في محاكاة الآخر بغية الحصول على الشيء الموجود بحوزته/ ها، وبالعنف إذا تطلّب الأمر. ولا شكّ في أنّ الإرهاب مرتبط بعالم «مختلف» عن عالمنا، ولكن ما يثير الإرهاب لا يكمن في ذلك «الاختلاف» الذي ينتزعه من داخلنا ويجعله غير قابل للتصوّر في نظرنا. بل على العكس، تكمن مقومات الإرهاب في رغبة متفاقمة للتلاقي والتشابه. والعلاقات الإنسانية هي في الأساس علاقات تقليد أو محاكاة، وتنافس، وما نمرّ به اليوم ما هو إلا صورة من صور المنافسة بالمحاكاة على مستوى الكوكب (Girard, 2001).

تحدّث جيرار في سياقات أخرى عن هوسه بموضوع العنف بوصفه «مدمّراً بارعاً للمضمون المميز الذي يبدو أنه يضخّمه»؛ بتعبير آخر، المفارقة هنا أنه كلّما حاول المتنافسون تأكيد تميز بعضهم عن بعض بواسطة إيماءات عدوانية بل وحتّى عنيفة، أصبح بعضهم يشبه بعضاً ـ إلى درجة أنهم يصبحون مرآة لكراهية بعضهم بعضاً. وهو يرى هذا الشكل من الرغبة بأنه القوة «الجاذبة» التي تجذب بدرجة أوثق كلاً من الغرب وهؤلاء الذين يعلنون أنفسهم أعداء له معاً، وتجبرهم في الوقت نفسه على الانفصال. وهو «بُعدٌ يتجاوز الإسلام، ويشمل الكوكب برمّته» (Girard, 2001). فمن جهة، نجد الجناة هم الخاسرين: ضحايا العالم الثالث، يخفقون في محاولة مواكبة العالم المتطوّر، ومن جهة أخرى، فإن المفجّرين، باختيارهم المحنك للوسائل ولأهداف رمزية ذات دلالة، كانوا بمعنى من المعاني «أمريكيين». فشخصيات مثل أسامة بن لادن، الذين في النهاية نادراً ما تنتزع ملكياتهم أو يعيشون حرماناً، نراهم على الرغم من ذلك تسيطر عليهم «عدوى» المحاكاة، يقلدون الغرب المكروه ويتبنون قيمه. «وهذه العلاقات التنافسية جيدة جداً إذا خرجت منها فائزاً، ولكن إذا كان الفائزون دائماً هم الأطراف نفسها، فإن الخاسرين بين يوم أو آخر سيقلبون الطاولة عاصفين بأصول اللعبة» (Girard, 2001).

لقد بُذلت محاولاتٌ كثيرة لتفسير صدمة «العودة العنيفة للدين»، وقد تحوّلت في نظرنا إلى أيقونة متمثّلة في تدمير البرجين. ولا يرى جيرار هنا الأزمة في «الاختلاف» بل العكس: انهيار الاختلاف «والرغبة المتفاقمة في التلاقي والتشابه». وعلى الرغم من ذلك سيكون من المسيء للحقائق ولرينيه جيرار في الوقت نفسه الاعتقاد بأن نظرية المحاكاة تقدّم تفسيراً شاملاً لجميع ظواهر العنف المستوحاة من الدين؛ إذ يوجد بالطبع رؤى أخرى: مفهوم صامويل هنتينغتون (Samuel Huntington) عن «صراع الحضارات» الذي سيطر على الأذهان منذ أوائل تسعينيات القرن العشرين؛ وكذلك إصرار ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) وتيري إيغلتون (Terry Eagleton) (على الرغم من اختلاف موقفهما تماماً) على أن الدين دائماً ما يتجلّى في قوة مدمّرة؛ كما يرى يورغن هابرماس (Jürgen Habermas) العنف الأصولي كظاهرة حديثة ينبغي عزوها إلى عمليات علمنة مبتورة أو ناقصة.

يختلف هؤلاء الكتاب في درجة تعاطفهم مع المعتقَد الديني؛ فكلٌّ لديه فهمُه/ ها الخاصُّ لمسألة ما إذا كانت الظروف الخاصة للحداثة مسؤولة عن الأزمة الراهنة؛ وكيف، وكلهم يكتبون ضد الاعتراف واسع الانتشار بوجود حدود لأطروحة العلمنة باعتبارها «النموذج الرئيس» للبحث الاجتماعي. . جيرار وحده الذي يقدّم إجابة من منطلق التزام عقائدي من داخل التقاليد المسيحية. فتفسيرُه للعلاقة بين الدين والعنف والثقافة يتألّف من ثلاثة عناصر: **الأول**، الزعم بأنّ «الرغبة هي محاكاة»؛ **الثاني** تفسير أنثروبولوجي ـ اجتماعي للـ«مقدّس» بوصفه وسيلة لاحتواء منافسة المحاكاة في المجتمع وما ينتج منها من عدائية وتوجيهها نحو الضحايا أو «كبش الفداء» (Girard, 1977 [1972])؛ **وأخيراً**، الإقرار شديد الوضوح بالطرائق التي تكشف بها النصوص المسيحية ـ اليهودية المقدّسة هاتين «الحقيقتين الداخليتين» حول البشر ـ بنية محاكاة رغباتنا، ونزوعنا إلى العنف القائم على الفداء، ولا سيما في تصويرهم للحياة والموت وعودة المسيح. ويصف الفيلسوف بول دوموشيل (Paul Dumouchel) أثر هذه الأفكار، قائلاً:

> بداية من النقد الأدبي وانتهاء بنظرية عامة عن الثقافة، مروراً بتفسير دور الدين في المجتمعات البدائية وتفسير راديكالي للمسيحية، عدّل رينيه جيرار مشهد العلوم الاجتماعية بالكامل. فعلم الأعراق، وتاريخ الدين، والفلسفة، والتحليل النفسي، وعلم النفس والنقد الأدبي كلها مدرجة بوضوح في هذا المشروع. وكذلك اللاهوت وعلم الاقتصاد والعلوم السياسية والتاريخ وعلم الاجتماع، باختصار جميع العلوم الاجتماعية، وتلك التي عادة تسمّى العلوم الأخلاقية، تأثرت بالمشروع (Dumouchel, 1988 [1985]: 23).

أوضح جيرار أن هذا «الاكتشاف» لا ينفصل عن التحوّل الديني الذي صاحبه في ربيع ١٩٥٩. فعمله حول الروائيين الأوروبيين الخمسة (Girard, 1966 [1961]) أقنعه بـ«التيار الرجعي» المسيحي في لحظات البصيرة الجمالية والأخلاقية التي يمكن أن نجدها عند كتّاب مثل فلوبير (Flaubert)، وبروست (Proust)، ودوستويفسكي (Dostoevsky). وقد تخللت هذه الروح الإنجيلية كتاباته منذ ذلك الحين ـ وهو ما كان مصدر حيرة لكثير من نقاده. فنجد هنا جان ماري دوميناك (Jean-Marie Domenach) يشير إلى أعماله بوصفها «رحلة

إلى نهاية علوم الإنسان»؛ فالعقل «بعد إتمام دماره»، يأفل عائداً من الهاوية، نحو مجال كلمة الربّ (Domenach, 1988 [1985]: 159). وهذا الاتجاه المعاكس يسمح لنا «أن نكون، بحركة واحدة، علماء ومؤمنين» على الرغم من وجود حاجة إلى الحذر والشك. وقد قوبلت أفكار جيرار بقدر كبير من المقاومة، ولا سيّما في مزاعمه الأنثروبولوجية الكبرى حول أصول المجتمعات ما قبل ظهور الدولة والدين في ضوء ممارسات التضحية والفداء. وفي هذا الصدد، فإنّ قربه من نظرية فرويد مثلما جاءت في **الطوطم والتابو** تثير عدم ارتياح عند كثيرين. وعلى الرغم من ذلك، مثلما أشرنا سالفاً، فقد ولدت أفكار جيرار قدراً كبيراً من الإثارة، وقد يكون الحكم المعتبر هنا «أننا ما زلنا بعيدين عن النقطة التي سيكون أي شخص فيها قد قدر مجال التساؤل الذي أثاره جيرار» (Fleming, 2004: 164).

وفيما يتعلق بالموضوع قيد النقاش، فإنّني أقترح أن جيرار مهم للغاية كمفكّر يدلي بأفكار حول تشكّلات حديثة خاصة من الثقافة والعنف، وأن إسهامه في مناقشة طبيعة الشهادة ودلالتها في عصرنا هو إسهام ذو شقين. فهو **أولاً** يقدّم تعليقاً على اثنين من كبار فلاسفة هندسة العالم الحديث ـ تحديداً تحليله لنضال هيغل من أجل «الاعتراف» (recognition)، وبصفة أقرب دراسته، لمفهوم «الاستياء» (ressentiment) عند (نيتشه). **وثانياً**، إن عقيدة جيرار المسيحية وقراءاته المتعاطفة مع النصوص المسيحية واليهودية المقدّسة وتقاليدهما التي تسمح للتأويل القوي ما بعد العلماني أن يكون مسؤولاً عن عودة غير متوقّعة للدين، غالباً ما تكون عنيفة.

سيظهر إسهام جيرار في فهمنا للشهادة واضحاً بعد إلقاء نظرة سوسيولوجية عامة على الظاهرة، وكذلك التفكير فيها بوصفها مفهوماً كلاسيكيّاً موجود في بنية ثلاثة تقاليد عقائدية توحيدية رئيسة؛ ومن ثَم سيكون تقديم بعض الخلفية التاريخية مفيداً للقيام بتقييم ملائم لفكرة الشهادة في مجتمعاتنا المعاصرة. وسأحاول في القسم الأخير من الفصل جمع الخيوط معاً، مع التركيز على الاختلاف في عقيدة الشهادة عند كل من اليهودية والمسيحية والإسلامية، وكذلك أهمية الفلسفات الحديثة حول الاعتراف والاستياء في مواجهة العنف الديني.

عقيدة الشهيد

في كتابهما **عقيدة الشهيد: تحليل سوسيولوجي** *(The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis)* يتعقب يوجين وأنيتا واينر (Eugene and Weiner, 1990) الجوهر الكلاسيكي والمسيحي ـ اليهودي لمفهوم الشهادة التقليدي، كاشفين في الوقت نفسه عن الاستخدام المعاصر والعلماني للمفهوم. وتعد محاولتهما واحدة من المحاولات القليلة في التحليل السوسيولوجي الشامل. وهما على بينة من أن فكرة الشهيد المثالية تشمل عناصر الاختيار والمعاناة والعقيدة وتتضمن اتجاهات مختلفة إيجابية وسلبية حول الموت، ويظهران أيضاً أن المصطلح قد يشمل من يفصحون عن عقائدهم ومن يكتمونها. ولكن، فيما وراء ذلك، تظهر أسئلة أساسية عند كل منعطف.

> من غير الواضح على الإطلاق من أو ما الذي يصنع الشهيد فعلياً. هل هي مسألة نية شخصية، أو ظروف مثيرة أو خبرات مؤلمة أو مجرد دعاية سياسية ذكية؟ هل الشهيد/الشهيدة صنيعة نفسه في الأساس؟ هل الشهيد نتاج المضطهد أو الظالم؟ بمعنى آخر، هل الشهداء صنيعة ظروف خارجية معينة، أو صنيعة عقائدهم الداخلية الجارفة الفريدة؟ (Weiner and Weiner, 1990: 9).

هنا يقرر الباحث والباحثة ثلاثة عناصر أساس: المواجهة الاستشهادية (مواجهة مبنية يواجه فيها الشهيد من يضطهده)، والدافع (نزوع الشهيد للتضحية بالذات من أجل عقيدته) والسردية الاستشهادية (تقليدٍ أدبي يضفي خلوداً على قصة الشهيد). وهذه النقطة الأخيرة مهملة بشكل مؤسف: فكي تظهر السردية، لا بد للكاتب في مجال الشهادة من أن يكون موجوداً كي يسجّل الوقائع الأولية محوّلاً إياها إلى أحداث ذات دلالة اجتماعية، وهي سردية تتشكّل عبر التقاليد الشفهية والأدبية في الثقافة: على سبيل المثال، التراجيدية أو الطقوسية العامة.

ويبدو أن الشهيد يمسّ بعمق حاجة إنسانية أساسية، ولكن مصدر هذه القدرة غير واضح. فقد نختار أن نضعها في منزلة التكوين النفسي للفرد، أو أن ننسبها إلى عملية إيثار ترجع إلى محددات بيولوجية، أو

حاجة اجتماعية ضرورية لعمل الجماعة. ولكن هل هي مرمزة بعمق في التقاليد الثقافية، نتيجة حاجة ما إلى إضفاء الإثارة على الغايات البشرية؟ أو هل الشهادة اسم يمنح لأشياء متغايرة ولا صلة قوية تربط بينها؟ أو تراها تعبيراً محدوداً من الناحية التاريخية عن سلوك إنساني لا يمكن الخروج منه بتعميمات واسعة؟ (Weiner and Weiner, 1990: 24-25).

بوصفها رمزاً غنياً، تختصر الشهادة كثيراً من المعاني في عمل واحد، مشيرة إلى نقاء الدافع، والعقيدة، والالتزام، والتضحية الناكرة للذات، وضمان المكافأة في الحياة الآخرة، والشجاعة في مواجهة العذاب، واللفتات المثيرة، والإخلاص، وما إلى غير ذلك. ولا تعدّ الشهادة مجرّد فعل فردي: بل هي بناء اجتماعي يشارك فيه أنواع كثيرة من الفاعلين الاجتماعيين، فعل يفترض أن يشرع ويحتفى به في سردية. ويعتبر الباحث والباحثة واينر الشهيد نمطاً اجتماعياً (وردت هكذا في: Alastair McIntyre) يحتلّ موقعاً بين البطل البريء والمتعصّب الانتحاري: «ينظر إلى الشهيد بوصفه عضواً في جماعة مقموعة، إذا مُنح الفرصة للإعلان عن جوانب من قانون جماعته، تراه يستسلم طواعية للمعاناة والموت بدلاً من التخلّي عن عقيدة» (Weiner and Weiner, 1990: 10).

و«تطرح الشهادة تحدّياً خطيراً أمام من يزعمون وجود قيود جوهرية على التنشئة الاجتماعية للأفراد. فعند قراءة الأدب الاستشهادي، لا يجد المرء مناطق اللاوعي تلك في النفس البشرية التي تقاوم تماماً عملية التنشئة الاجتماعية للجماعة» (Weiner and Weiner, 1990: 75). وينبغي الإشارة إلى جانب آخر من تحليل الباحث والباحثة واينر هنا هو نظرية التحليل النفسي لتشكّل الجماعة (وهو جانب يتوافق مع اتجاه رينيه جيرار في كتابه **العنف والمقدس** (*La Violence et le sacré*)، حيث يعود ـ وفقاً للنظرية ـ دعم رابط الجماعة العاطفي للشهيد إلى الرابط البدائي بين الولادة والتضحية. (Weiner and Weiner, 1990: 54-55). وثمة حاجة إلى لفتات الاسترضاء، والتسليم، والعبادة الشخصية الصادقة، بغية تعويض التباهي والإحساس بالنشوة المرتبطين بإنشاء شيء جديد. ويبدو أنه في لحظة الإنجاز الخلّاق تحديداً، حيث يظهر مطلب أسطوري غير واع بأن يتمّ التضحية بجزء من الخلق ـ الجزء الأفضل ـ بهدف الحفاظ على الباقين. فتضحية الشهيد،

بوصفها استراتيجية صراع أساسية تظهر ضمن ظروف تاريخية خاصة، يكون لها علاقة محدّدة بأصول الحركات الاجتماعية ولحظات الأزمة الاجتماعية.

ويمكن لأيّ دراسة سوسيولوجية عن الشهيد، مثل تلك التي قدّمها يوجين وأنيتا واينر، أن ترى الشهيد كمتبارٍ في حلبة؛ يخوض/أو تخوض معركة عامة، حول ثقافة ما، سواء في المراحل الأولى من الخلق أو في عملية الإحياء. فالشهداء يعرّضون أنفسهم لصراع عام بين قوتين هائلتين: الدافع الأساسي للبقاء البيولوجي وحاجة الإنسان العميقة إلى حياة وفق عقيدته. فلا يمكن لأيّ ثقافة أو جماعة أو فكرة أساسية أن تنجح من دون وجود شهيد يجعلها مقنعة. وعلى الرغم من تفضيل الذهنية الحديثة لـ«عقيدة ضد أخرى» ولبرامج من الشكّ الراديكالي «نحن عبارة عن عقيدتنا»، فإن المؤلف والمؤلفة يستكشفان الصلات بين الخلق والثقافة، وبناء عوالم المعنى الرمزية، والخوف من الفناء: «يعمل الشهيد بوصفه مفتاح فهم لمشكلة جعل الثقافة مقنعة في الظرف الإنساني» (Weiner and Weiner, 1990: 52).

ولا شكّ في أنّ التفسير السوسيولوجي الذي يقدمه الباحث والباحثة واينر قيم، لكنه محدود. فهما يتجنبان البحث في الدافع السيكولوجي «الذي لا يُسبر له غورٌ» وذلك بتعريف الدافع على أنه «الطريقة التي تُدرك بها الذات والآخرون عمل الفاعلين الاجتماعيين وينظمونه بها، بهدف جعل هذا الفعل أكثر قابلية للفهم». وهذا ما تمّ بفعالية، ولكنه لا يمنحنا سوى قليل من المعنى لكيفية إفصاح الشهداء أنفسهم - والكتّاب في مجال الشهادة (martyrologists) - في إطار التقاليد العقائدية المختلفة عن معتقداتهم. ومن ثَم، فإننا في حاجة إلى الانتقال إلى التقاليد العقائدية نفسها، وما تعكسه رسمياً (أي لاهوتياً) على ممارسة الشهادة.

سيتّضح مع الوقت أيضاً أن فرضية جيرار عن ارتباط الدين بالعنف لا تتلاءم مباشرة مع هذه المقاربة. فهو يرى فعالية التفكير القائم على التضحية (المحدودة) وعملياتها راجعة إلى سوء فهم، وجهل (méconnaisance). وسيحقق طرد الضحية أو إبادتها في الحقيقة استقراراً وانتظاماً للجماعة المضطربة، ولكن هذا لن يستمر إلا طالما كان أعضاء الجماعة غير واعين بما يفعلون. ويستشهد جيرار هنا بيسوع وهو على الصليب، «يا أبتاه اغفر

لهم، لأنهم لا يعلمون ماذا يفعلون!» وحول الاعتراض على أن أي تفسير يتجاهل عملياً الفهم الذاتي عند الفاعلين ونواياهم هو تفسير يمثل إشكالية، يردّ جيرار أنّ هذا بالتحديد ما نفعله على سبيل المثال مع نصوص محاكمات الساحرات في القرون الوسطى. فجميع المشاركين قد يكونون على قناعة بأن نشاط السحر كان يجري بالفعل (ربما حاول المتهمون كل شيء حتى استحضار الأرواح)، ولكننا نظلّ رافضين بنوع من الروتين تصديق أي من هذا. وشكّنا في مثل هذه النصوص هو الأبرز: ولكن كيف يمكننا تبرير هذه الثقة؟ يصرّ جيرار أننا لا نملك خياراً؛ إذ لا بدّ لنا إمّا «ممارسة العنف مع النص» أو السماح للنص بالاستمرار في ممارسة العنف على الضحايا.

الشهادة في التقاليد المسيحية واليهودية

يجب، بخصوص المسيحيين، أن تعاد صياغة سؤال «ما الشهيد؟» من حيث أصل الكلمة: منذ متى توقّف مصطلح (martus)، ومصطلح (marturia) عن أن يعني ببساطة «شهادة» (witness) ـ سواء في سياق قانوني رسمي أو مجازٍ، كناية عن جميع أنواع الملاحظة والشهادة ـ لينطبق على المعنى الفنّي المتخصّص لشخص تحمل الموت بعد اعتراف بالعقيدة؟ وعلى الرغم من أن هذا التحوّل اللغوي حدث مثلما هو واضح في زمن العهد الجديد (خاصة الأدب اليوحناوي في أواخر القرن الأول الميلادي)، فإن دبليو. إتش. سي. فراند (W. H. C. Frend) يبدأ القصة قبل ذلك، مع الصراعات المكابية في منتصف القرن الثاني قبل الميلاد. فالشهادة بهذا المعنى هي «شهادة شخصية على حقيقة القانون ضد قوى الوثنية، متضمناً ذلك معاناة الشاهد أو حتّى موته» (Frend, 1965: 44). ولكن ما يظلّ على المحكّ هو القضية التي طرحها فراند من أربعين سنة خلت، عندما ميّز بين تيارين من الرأي: باحثون متخصصون يؤكّدون أصالة المعنى المسيحي (ومن ثَم التقليل من شأن ما يدين به لليهودية) وآخرون يحاولون اشتقاق المُثل المسيحية من المثل اليهودية. من الناحية الدلالية، تبدو الحالة الأولى أقوى؛ لأن مصطلح (marturia) الفعلي يبدو أنه لم يستخدمه كتّاب يهود فعلياً ليصفوا من ماتوا من أجل التوراة، على الرغم من وجود كثير من الأمثلة اليهودية.

ظهرت نظريات لاهوتية عديدة عن الاستشهاد في أجزاء مختلفة من

الإمبراطورية الرومانية. وفي الشرق، تسنّى للتقييم الإيجابي للفلسفة اليونانية والرؤية المتفائلة لمصير الإنسان ومكانه في العالم أن يحكم السيطرة، على حساب لاهوت الشهادة، أما في غرب الإمبراطرية فكانت تركة الحروب المكابية والموقف اليهودي المتميز تجاه السلطة الوثنية تعني أن «المشكلة التي طرحها المسيحيون على الإمبراطوية كانت في الأساس هي المشكلة نفسها التي طرحتها اليهودية، أي التسوية بين مزاعم الثيوقراطية ومزاعم إمبراطورية عالمية» (Frend, 1965: 22).

ويطعن جي. دبليو بويرسوك (G. W. Bowersock) في كتابه **الشهادة وروما** (*Martyrdom and Rome*) في هذا التفسير، ولا سيما بنفيه بصرامة أن يكون مفهوم الشهادة له جذور يهودية على الإطلاق؛ «إذ تشير السجلات المكتوبة إلى أن مفردة الشهادة، مثلها مثل مفردة «الشهيد» نفسها، لم يكن لها علاقة البتة باليهودية أو فلسطين، بل كانت جلّ علاقتها بالعالم اليوناني ـ الروماني، وتقاليده، ولغته، ونزعاته الثقافية» (Bowerstock, 1995: 28). وقد «أرسيت الشهادة بقوة في الحياة المدنية في العالم اليوناني ـ الروماني في الإمبراطوية الرومانية. وجرت مجراها الطبيعي في الفضاءات الحضرية العظيمة في الساحات العامة والمسرح المدرج، والأماكن الرئيسة للخطاب العام والمشاهدة الجماهيرية. وقد اعتمد الأمر على الطقوس الحضرية للعقيدة الإمبراطورية وبروتوكولات التحقيق عند القضاة المحليين والإقليميين» (Bowerstock, 1995: 54).

ولا يخفى على فراند أين نحن من البحث عن الأصل التكويني لمثال الشهيد المسيحي: إنها تحديداً المقاومة المسلّحة لليهود الرافضين الاندماج. «وفي مرحلة معينة، كان التمرد المكابي ضد الهللينية، سواء السورية أم اليهودية، هو البداية الواضحة. وهنا كانت أول شرارة ثورية عظيمة ضد ما أصبح قِيماً للعالم اليوناني ـ الروماني» (Frend, 1965: xiii). ولكن، مثلما استعرضنا سالفاً، لا يوجد إجماع واضح لمصلحة الأصول اليهودية للشهادة: يصر بويرسوك على أن أصولها يفترض أن توجد في وسط روماني بدلاً من اليهودي، وأن النموذج المكابي هو في الحقيقة معتمد على مصادر مسيحية وليس العكس. ربما يكون الحل الوسط الحكيم هو أن نقرّ بكل من الاستمرار والانقطاع؛ إذ يحثّنا فان هنتن (Van Henten, 1995) على التفكير في «التشابهات من دون ارتباط فيما بينها»، مع ظهور أفكار شبيهة مستقلة في الجماعات المختلفة.

لماذا تعدّ هذه النقطة مهمّة؟ هنا يمثّل علم البحث في العلل (Aetiology) فائدة محدودة لكنها مفيدة عملياً في توضيح المصطلحات والمفاهيم. فأيّ قرار بخصوص مواطن القوة في منشأ كل من عقيدة الشهادة اليهودية والمسيحية والوثنية سيساعدنا على تحديد المدى المسموح به للتوسع في التصنيف. فإذا كان الشهيد منحدراً مباشرة من حركة المقاتلين من أجل الحرية المكابيين، سيكون لدينا نطاق مشروع للتحدث عن الصياغات القتالية للمثال الأعلى للشهيد. وإذا كان الشهيد هو في الأساس الممثل الأعلى لـ«محاكاة المسيح» (imitatio Christi)، وقتئذٍ يكون استمرار تحمل المعاناة السلبي هو العنصر الرئيس، والشهادة مختلفة عن المقاومة المسلّحة ولا تنسجم معها. وفي كلتا الحالتين، مثلما أوضح بويرسوك وفراند كلاهما، يوجد تفاعل مركّب مع البيئة الفلسفية والثقافية والسياسية للإمبراطوريتين الرومانية واليونانية التي استخدمت فيها الشهادة عند المسيحيين بوصفها حافزاً وانعكاساً لشخصية المسيح.

ومن المثير للاهتمام ملاحظة أنّ عنصر المواجهة السياسية المشترك في الفهمين اليهودي والمسيحي ظلّ بارزاً في عملية إعادة التقييم المعاصرة لمعتقد الشهادة. ويرى فان هنتن وجود استمرارية في عملية بحث المسيحيين عن هوية متميزة، وهو ما تم التعبير عنه في المفاهيم الأساسية اليهودية والوثنية للوطنية، والشهداء عند اليهود والمسيحيين هم «أبطال» لأمّة فريدة. وفي التطبيق الحديث لهذا المفهوم، يضع اللاهوتي السياسي وليام كافانو (Cavanaugh, 1998) الشهادة على قدم المساواة مع تصور جديد للإشكالية القديمة المتعلقة بالعلاقة بين الكنيسة والدولة.

> فيما يتعلّق بالكنيسة نفسها، تضبط الشهادة المجتمع وتساعده على المطالبة بهُويته. . . إذ تذكرنا بكوننا شعباً، شعب الله، وتجعل حياة الشعب مرئية له وللعالم. فهو يتذكّر المسيح ويصبح أعضاء جسد المسيح في القربان المقدّس، الذي يعيد تمثيل جسد المسيح، مشاعره وصراعه مع قوى الفتن، حيث جَسَد الشهيد هو ساحة المعركة التي تقوم فيها أكبر المنافسات بين تخيلات متعارضة أي بين الدولة والكنيسة. والاختلاف الحرج في هذه التخيلات هو أن تخيل الكنيسة في الأساس مرتبط بالحياة الأخرى؛ فالكنيسة ليست مدينة منافسة بل تشير إلى زمن ومكان بديلين،

مزيج من السماء والأرض (Cavanaugh, 1998: 64-65).

يأتي تفسير كافانو جزءاً من حالة دراسية أوسع للكنيسة الكاثوليكية الرومانية في المراحل الأولى من نظام بينوشيه (Pinochet) في تشيلي في السبعينيات، ومن ثَم، فإنه يحث، في هذا السياق، على رؤية الشهيد ومجتمع الإيمان كحالة عاطفية خاصة؛ «فلم يكن لتأثير استراتيجية النظام [من تعذيب وإخفاء قسري] أن يسفر عن شهداء بل ضحايا. فالشهداء عبر شهادتهم العامة يبنون جسد المسيح في تعارض مع الدولة» (Cavanaugh, 1998: 66). والنموذج المشابه في هذا الصدد واضح إلى حد كبير في عدد من أصحاب ثيولوجيا التحرير، في أمريكا اللاتينية بالأساس، وكذلك في بلدان أخرى في «الجنوب»، ممن تستخدم «شعوبها المصلوبة» وضع مفاهيم الشهادة لتوضيح نضالهم من أجل العدالة السياسية والاقتصادية.

يعطي عالم اللاهوت اليسوعي كارل راهنر (Karl Rahner) لهذه النقطة تفسيرياً لاهوتياً مهماً (Rahner, 2006 [1983])، فهو ينظر في إمكانيات توسيع اللاهوت التقليدي للشهادة المسيحية الذي يستبعد دائماً صراحة تحمل الموت في كفاح حي. ويسأل راهنر ما إذا كان هذا الحكم غير قابل للمراجعة. وفي مقارنة مع التقاليد، يرفض راهنر أي «فصل قطعي سواء أكان مفاهيمياً أم فعلياً» بين نوعي الموت، الإيجابي والسلبي؛ لأن الموت دائماً يتضمّن عجزاً داخليّاً وخارجيّاً، حتى الموت في المعارك. فالشهيد السلبي بالمعنى التقليدي، هو المحارب المسيحي الذي يحاكي المسيح في عجزه وضياع حيلته أمام الشر. ها هنا وفي تأثيرات واضحة لثيولوجيا التحرير واللاهوت السياسي، نصبح قاب قوسين من إمكانية فهم آخر جديد للشهادة المسيحية - فَهْم من شأنه أن يكون أقرب إلى الجهاد المسلح الذي ظهر في الإسلام السياسي.

تقاليد الشهادة في الإسلام

تقف شمولية الإسلام حائلاً بين عزل مفهوم الشهادة عن مفاهيم الجهاد (القتال المقدس) والإسلام نفسه الذي يعود في أصله إلى السلامة، ويعني الخضوع الصافي والتام لإرادة الله. ومثال الشهيد حاضر منذ بداية الإسلام، في صورة الاحتفاء بمن قضوا نحبهم في القتال من أجل تأسيس الإسلام

وتوسيعه. وعلى الرغم من ذلك، فإن منزلة هؤلاء المحتفى بهم بهذه الطريقة عند الله تشبه إلى حد كبير منزلة الشهداء اليهود في التقاليد المكابية.

ومثلما تعني الكلمة اليونانية نفسها، فإن المعنى الاصطلاحي الفني لمفردات شهيد وشهادة (في الإسلام) يشير إلى شاهد عيان، أو الشهادة القانونية. وهذا ما يرتبط جلياً بالحق واستعداد الشهيد (الذي هو في مكانة الشاهد) للاعتراف بالحق وإعلانه، وكذلك الكفاح والموت من أجله. وقد يكون هذا الارتباط بين «الشهادة» (witness) و«الموت من أجل العقيدة» مأخوذاً من المسيحية السورية. فالشهادة الإسلامية في مراحلها الأولى تتجسد في معظمها في الشجاعة والإقدام القتالي، وذلك في مقابل التحمل السلبي للمعاناة الذي يعد سمة مميزة للشهادة اليهودية والمسيحية بالطبع.

ما يأتي على صلة وثيقة هنا هو ضرورة إرشاد الإنسان إلى الحق، الذي يوفّره نموذج أو بارادايم الحياة الحقة، ليس للمسلمين فحسب بل لجميع البشر. وهذه المهمّة هي التي تحدّد مفهوم النبوة الإسلامي، حقّقها النبي محمد قبل أي أحد، وهو النموذج الأمثل في الإسلام. أمّا عند الشيعة، فإن الوظيفة الإرشادية تبرز بتميز في فهم القيادة أو الإمامة. وموت حفيد النبي الإمام الحسين في العاشر من شهر محرم سنة ٦١هـ/ ٦٨٠م، في كربلاء بالعراق، هو الحادث الفارق، الذي حوّل مثال الشهيد وأعطاه مكانة محورية في العبادة والفهم الذاتي للمذهب الشيعي. ولم يعد النظر إلى موت الشهيد على أنه إسهام فردي في الجهاد، بل عمل فدائي قصدي ذو أهمية كونية. ودلالته الإلهامية نجدها منعكسة في شعار «كل يوم «عاشوراء» وكل أرض «كربلاء»».

على الرغم من ذلك، يوجد تنوّع هائل فيما يتعلّق بقيمة الشهادة بين علماء المسلمين أكثر مما هو وسط اللاهوتيين المسيحيين الأوائل؛ فقد اتسع تصنيف الموت المقبول (شرعاً) ليشمل الغرق والموت بالطاعون وعند الولادة. ومن ثم يشار إلى الآلام التي يلاقيها من يعانون بسبب حب غير متبادل أو مكتوم على أنه صورة من صور الشهادة، وهناك أيضاً اعترافاً واجباً بـ«جهاد القلم» (وفقاً لثناء إكليمندس السكندري (Clement of Alexandria) على الدراسة العلمية المواظبة). وفي الصوفية، نجد أن مأساة العاشق الصوفي الذي يفنى بسبب حبه الشديد لله تعد بمثابة تطبيق روحاني

نقي لفكرة الشهيد المثالية. وفي القرون الوسطى، نجد نوعاً من إضفاء الروحانية على مثال الشهيد والاستبطان الوجداني له.

وخلال الحقبة الحديثة يبدو أن هناك انعكاساً لإرث التسامي هذا وإحياء للأفكار الأولى الأكثر تشدداً في مفهوم الشهادة. والشيء المذهل هنا هو أنّ مؤسس الإخوان المسلمين حسن البنّا، يحضّ الأمة على أن «تحسن صناعة الموت». فالجهاد والاستعداد للموت يعتبر واجباً على كل مسلم، وتثبيتاً للشهادة تبرزه السلطات الشيعية الحديثة. فالسياقات السياسية الحديثة أبرزت هذا «الميل الجهادي» على الأقل بثلاث طرائق: المقاومة الإسلامية للاستعمار؛ وإعادة صياغة الجهاد في ضوء الاعتراف بحق الدولة في الدفاع عن النفس؛ وأخيراً، التأثير المحتمل للحركات الأناركية والعدمية في القرن التاسع عشر في جعل فهم هذا الميل راديكالياً.

من النقاشات البحثية المتخصصة الأخرى التي تتطلب اهتماماً هنا: مسألة **النسخ**(*) أو «الإبطال» (Wicker, 2006: 2-3). وهو ما يشير إلى طريقة تسوية الخلاف المحتمل في المعنى بين آيتين؛ عند بعض المفسرين، يعني هذا أن آية سابقة يمكن أن تحل محلها آية أخرى أو «تبطلها». وقد كان هذا حاسماً عندما فضلت القراءات الجهادية «لآية السيف» التي أصبحت تسمى لاحقاً مدنية على ما سبقها من آيات مسالمة (انظر: Afsaruddin, 2006). ولهذا السبب، تمكن الفهم الأعنف للجهاد والشهيد من إحكام السيطرة. ويشدد الباحثون المختصون هنا على أنه ما لم تتم مراجعة مذهب النسخ عند المسلمين سوف يستمر استخدام القرآن كمصدر للأيديولوجية الإرهابية. وعلى الرغم من ذلك، لعدم وجود سلطة فقهية مركزية في الإسلام، ليس من السهل أن نرى كيف يمكن إعادة تأهيل التقاليد القديمة في مواجهة المواقف «المتصلبة» الحديثة.

(*) النسخ في الإسلام، هو: «رفع حكم شرعي سابق، بدليل شرعي متأخّر عنه» ولا يكون إلا من عند الله تعالى بأمره وحكمه، فله أن يأمر عباده بما شاء، ثم ينسخ ذلك الحكم، أي: يرفعه ويزيله. ولا يكون نسخ آية تحمل حكماً معيناً إلا بآية لاحقة تحمل حكماً مغايراً للأولى حول المسألة نفسها، وعند البعض يمكن أن يكون النسخ بحديث نبوي (سنة قولية) يسن حكماً مغايراً لحكم الآية، أو تصرف ينطوي على فعل مغاير لحكم الآية (سنة فعلية). وللنسخ بحوث علمية، مفصّلة كفرع من فروع علم أصول الفقه. للمزيد راجع موقع ويكيبيديا باستخدام مفردة النسخ (المترجم).

ثمة عامل واحد على الأقل ينبغي لنا توضيحه هنا: أن المسيحية والإسلام كليهما دائماً ينأيان بنفسهما عن الانتحار، لذا فإنّ أي محاولة للربط بين ما يسمّى المفجّرين الانتحاريين والدافع الديني لا بد من أن يقابل بريبة شديدة. وصحيح أنّ الحافز الانتحاري لا يمكن تمييزه تماماً عن التأييدات شديدة الحماسة لمبدأ الشهادة، ولكن هذا ما كان دائماً أمراً هامشياً ومداناً بشدة. فمن أين إذاً يأتي تمجيد الانتحار؟ يبدو أنّ التقاليد الأناركية في القرن التاسع عشر تؤدي دوراً مهمّاً في هذا. وينبغي هنا الإشارة إلى حجّة ديفيد رابوبورت (David Rapoport) حول الاستمرارية بين «موجات» الإرهاب الأربع: «الأناركية» و«معاداة الاستعمار»، و«اليسار الجديد» والموجة «الدينية» الحالية، كل واحدة بما لها من مدة وجود تقارب الأربعين عاماً. فنحن مدينون للتجربة «الروسية» في ثمانينيات القرن التاسع عشر «بتطوير مذهب أو استراتيجية الإرهاب، وهو إرث استخدمه من جاؤوا خلف هذه التجربة، وطوّروه ونقلوه» (Rapoport, 2002: 3)، وكذلك في جعل الإرهابيين هم المثل الأعلى بوصفهم «نبلاء وأشداء ومذهلين بشكل لا يقاوَم ويجمعون بين أمرين ساميين يمثّلان العظمة الإنسانية: الشهيد والبطل في الوقت نفسه» (Rapoport, 2002: 4). ويرى أندرو ماكينا (Andrew McKenna) أن فيودور دوستويفسكي (Fyodor Dostoyevsky) هو المرشد الذي لا غنى عنه، في روايته **الشياطين** (*The Devils*) وبخاصة في شخصية الراوي الماسوشية في **مذكّرات من العالم السفلي** (*Notes from Underground*) «مجادلاً في العنف والرغبة بوصفهما قضيتين تساعدان على فهمنا للذات» (McKenna, 2002: 2).

يفسّر ماكينا «عدوى المحاكاة» التي يتحدث عنها جيرار في مقالته المنشورة في **لوموند** بإحالتنا إلى الوجود الجحيمي للإنسان في العالم السفلي في **مذكّرات من العالم السفلي**، وإلى ما وراء هذا إلى علم الأمراض الذي أشار إليه نيتشه: الاستياء أساس التقييم الأخلاقي (في كتابه **أصل الأخلاق** (*Genealogy of Morals*)). ويخلص إلى أن الإرهاب الإسلامي في حقيقته ليس مرتبطاً بالقرون الوسطى، ولا هو حتى إسلامي، «فهو لا يطيع الأوامر القرآنية بل قوانين الرغبة، مثلما اكتشفها دوستويفسكي والتي... يسكنها الاستياء بشدة تفوق استياء سكن الدودة في التفاحة» (للمزيد من المقالات حول التنافس بالمحاكاة والإرهاب، انظر: McKenna, 2002: 23; Regensburger, 2002; Juergensmeyer, 1991).

استنتاجات جيرارية

إحدى أكثر سمات أزمتنا المعاصرة إثارة للمشاعر هي اكتشاف أن من يمكن أن يكونوا قاتلينا ـ مثلما حدث في حالة تفجيرات أوكلاهوما وفي لندن (تموز/يوليو ٢٠٠٥) ـ ليسوا أجانب أو غرباء، بل أشخاص منا، نشؤوا معنا في وطننا. ولا شك أن ما قدمه جيرار من نصيحة عدم البحث في «الاختلاف» بل في «الرغبة المتفاقمة للتلاقي» هو ما يفترض أن يجهّزنا لهذا الإدراك المحطِّم. فهو يصر مع ماكينا (في قراءة دوستويفسكي) على أنّ «الاستياء من العزلة المقدسة» هو الأساس في الوعي الحديث، ولا يمكن افتداؤها وخلاصها إلا بشيء شبيه بالتحوّل الديني: ومن هنا جاء عنوان دراسة جيرار للروائي الروسي **القيام من العالم السفلي** *(Resurrection from the Underground)*؛ فمحاكاة المسيح في نظر جيرار، التي تثبّت المعتقد المسيحي حول الشهادة، خالية تماماً من العدوى العدمية التي يصورها دوستويفسكي بقوة (Girard, [1963] 1996).

تعرضنا باستفاضة لعمل يوجين وأنيتا واينر، وهو يمثل إحدى المعالجات السوسيولوجية القليلة الموسعة حول الشهادة، والذي لا يجري فيه:

> البحث عن دافع في أوساط المنابع الخفية والحوافز التي تسبب الفعل. بل هو تحليل للطريقة التي يسعى بها الفاعلون وسط الفعل لتفسيرات، وتحديد معاني وموضوعات متباينة؛ كيف يقرر هؤلاء الفاعلون ما يحدث لهم وللآخرين؛ وما إذا كانت هذه التفسيرات مقنعة في التفاعل الاجتماعي، وإلى أي مدى هي مؤثرة في تحقيق تقدم للمصالح وجعل الناس يشعرون بأنهم يفهمون ما يحدث (Weiner and Weiner, 1990: 66-67).

أوضحتُ أيضاً أين تختلف فرضية جيرار عن هذا، وذلك بمقدار ما يراه تفاعلات اجتماعية تظهر نتيجة لسوء الفهم (الجهل (méconnaisance)) (مثل فرويد وماركس) للفاعلين المعنيين. وفي صميم نظرية المحاكاة يكمن التمييز بين الأسطورة والإنجيل، وبين هذين الوصفين المتنافسين للعمليات الاجتماعية. فالأسطورة هي «القصة الموجودة على الغلاف» التي يتصالح بها المجتمع حديثاً مع نفسه عبر طرد المغالي أو إبادة ضحية ما، خافياً عنفه عن نفسه ـ حتى على الرغم من أن الأدلة تظل كامنة في السردية، مثل الأحفوريات. وبالمثل، فإن المحرّمات والطقوس هي آليات للمحافظة على

مسافة آمنة بين مجتمع ما وعدوانيته. وهذا ما يمثل عند جيرار أصل الدين، معبراً عنه في قوله المأثور: «إن العنف هو قلب المقدس وروحه السرية».

ولكن هذه هي الأوضاع، تحديداً، التي كشف عنها الإنجيل وجعلها باطلة. من خلال الإشارة إلى أكباش فداء عديدة (Le bouc émissaire) يتناول جيرار التضاد بين الطريقة التي نقرأ بها الأساطير الأوديبية (Oedipus) وكيف نقرأ نصّاً حول اضطهاد ما في القرون الوسطى، مثلاً حول اضطهاد اليهود استناداً إلى خرافة كونهم سبباً في الطاعون. ونحن هنا نقف من الحالة الأخيرة موقفاً منكراً تماماً بخصوص الذنب المزعوم لليهود، أي نمارس «استجواباً» للنص بأسئلة لم يتسنّ لنا مطلقاً طرحها حول رواية أوديب. ومثلما عرضنا سابقاً، فإنّ الخيار واضح عند جيرار: «إما أن نمارس العنف مع النص، أو السماح باستمرار عنف النص ضدّ الضحايا الأبرياء» (Girard, 1982: 16).

الإنجيل المسيحي هو المسؤول في رأي جيرار عن هذا الجموح. فمعرفتنا بما حدث للمسيح، حمَل الله الوديع، يمكننا من فك شفرة محاولات شبيهة في الاضطهاد ـ حتى عندما يقع هذا باسم المسيحية، مثل مطاردة الساحرات أو المهرطقين. وتشبه هذه الحجّة حجّة رودني ستارك (Stark, 2004) الذي ينبهنا إلى التأثير المؤطّر لعقيدة التوحيد في أوائل العصر الحديث، ولا سيما في إسهامه في صعود العلم. «فالروح العلمية لا يمكن أن تأتي أولاً» هذا ما يؤيده جيرار في فصله الختامي من **كتاب كبش الفداء** (Le Bouc émissaire). وفقط عندما تتوقف المجتمعات عن مطاردة الساحرات يمكن أن تتحرر لاستكشاف تفسيرات بديلة للكوارث التي تصيبها (Girard, 1982: 291-311).

واصل جيرار من خلال تبعات هذه النظرية الكبرى على تاريخ معتقد الشهادة. فمعتقدات الشهادة المسيحية هي حكايات عن الاضطهاد، لكنها ليست «أساطير» بالمعنى الذي شرحناه سابقاً. نحن نرى فيها تشابه مع حدث كبش الفداء؛ وعلى الرغم من ذلك، فإن المنظور الذي يسود ليس منظور المجتمع القمعي بل الضحية المقموعة. مع المدافعين المسيحيين، فقط، مثل: لاكتانتيوس وترتليان (Lactantius and Tertullian) يصبح للمصطلح القانوني اللاتيني (persecui)، أي الاضطهاد، دلالة سلبية على «الظلم» تماماً مثلما كان مصطلح الشهيد ذات يوم يعني بحياد، شهادة قانونية، ولكن عبر الاستخدام المسيحي أصبح يعني ضحية مضطهدة بريئة. فالتهم المشينة التي

وجهت إلى المسيحيين الأوائل، مثل: أكل لحوم البشر، وزنا المحارم، والإلحاد، إلى غير ذلك، تشير إلى الهياج غير المنطقي لعامة الناس المحتشدين ضدهم، فيما كان اختيار النساء والعبيد كضحايا أمراً معتاداً كبديل لعملية كبش الفداء. ولكن ثمة إشارة طفيفة في هذه القصص إلى تقديس «التحويل المزدوج» (Girard, 1982: 293) فيما عدا ما جاء في استثناءات معزولة مثل: حياة القديس سيبستيان (St. Sebastian) وقديسي العصور الوسطى. ويظلّ العنف الذي تنطوي عليه هذه القصص قائماً تماماً على المستوى البشري والاجتماعي. فتمجيد الشهداء عبر إعلان قداسة رسمي (official canonization) ليس بالشيء المماثل للتقديس نفسه.

لا شك في أن حب المسيح هو ما يستخدم كنموذج للشهادة المسيحية. وهذا ببساطة لا يشكّل مجرّد بلاغة دينية، بل بداية لنقد التمثيلات المضطهدة (les représentations persécutrices). وينبغي ألا يضللنا الميل المتعصّب عند المسيحيين إلى تعظيم ضحاياهم والدفاع عنهم دون غيرهم؛ وهذا التحيز موجود بالتأكيد، لكنه صفة ثانوية. أمّا الأساس فهو تلك الثورة الهائلة التي تحدث: على طول التاريخ الغربي، تفقد (أساطير) التمثيلات المضطهدة فعاليتها. ويرى جيرار، اعترافنا المعاصر ببراءة الضحية (حتى عندما تفضي إلى فساد الاستقامة السياسية) هو في النهاية ازدياد راديكالي لتضامننا مع الشهداء ـ وهو ما ينبثق بدوره عن انغماسنا في قصة حبّ المسيح. ويقتبس جيرار المثال الخاص بالحكم الأخير، فصل الخراف عن الماعز في متى ٢٥، للتشديد على توحّد المسيح مع الضعفاء والمستضعفين. فالحكم على المسيحيين في نهاية المطاف، سيكون مستنداً إلى قدرتهم على تمييز المسيح في الضحية البريئة، وليس إلى ولائهم الديني الرسمي.

يعد تفسير جيرار المسيحي إشكاليّاً بشدة عند نقاد كثيرين، ولا سيما بسبب التفوق الواضح الذي يخلعه على الإلهام المسيحي ـ اليهودي في مواجهة الغرائز المتعددة وأيضاً التعددية الثقافية. وقد وجهت هذه التهمة إلى جيرار، ولاحظها، على الرغم من أنها مثيرة للفضول بما يكفي لأن تمد المشكلة اللاهوتية المحورية المطروحة هنا بموارد للمضيّ قُدماً. فما يحاجج فيه جيرار في **كبش الفداء** (*The Scapegoat*)، ونظرية المحاكاة عموماً قد يوصف كنوع من «الاستبدالية» (supersessionism). هذا المصطلح مثير

للجدال؛ لأنه عادة ما يحسب أنه يعني المذهب الذي بمقتضاه «استبدلت» المسيحية أو أبطلت أو أصبحت زائدة عن الحاجة، بدلاً من الاستغناء الديني عند الشعب اليهودي. وهذا التشديد على التفوق، مثلما يُزعم، قد حفّز تاريخياً قروناً من العداء المسيحي نحو اليهود وأدى في النهاية إلى الهولوكوست. وفي المقابل، ما يصفه جيرار ويمجّده هو إلغاء «المقدّس العنيف» والتعالي المزيف الذي يدعم ويبرر أسس أعمال البسطاء الذين يمثّلون كبش الفداء. وإدراك أنّنا، مع كل هذا، «جزارون يزعمون أنهم ضحايا» (يقتبس جيرار هنا شكسبير في يوليوس قيصر) هو ثمرة لجعل الإنجيل يتصدى للمقدّس الحقيقي، الذي هو حمل الله، وليس إسقاطاً لهيجان جماعي.

هذا في الواقع ما يعدّ «استبداليّاً» ولكن توخياً للدقة ليس بطريقة تميّز جماعة أو مجتمع عقائدي على آخر. فقد يكون ضرباً من الخيال أن نضع خطأً مشابهاً هنا لمشكلة الاستبدال التي تقدّم نفسها في الإسلام، والتي استعرضناها بإيجاز سابقاً: أي مسألة **النسخ**. فقد أشرت كيف أن النضال من أجل تعديل الصياغات الإسلامية إلى مسالمة بدلاً من قتالية يتوقف على تعديل هذا المعتقد، بما يوقف استخدامه لوضع التفسيرات العنيفة في الأولوية. وقد أشرت إلى بعض العقبات التي تقف في طريق هذا التعديل، ولا سيما غياب سلطة تفسيرية واحدة في الإسلام. وعلى الرغم من ذلك، قد نحاجج في أن النقاش حول النسخ يفتح مجالاً تأويليّاً قيّماً، وهو الإقرار بأن هناك في الحقيقة مجالاً واسعاً للاجتهادات بينما يقال لنا كثيراً إنه لا يوجد. والتحدي إذاً، مثلما أوضح ويكر (Wicker) ليس في تغيير معنى النسخ، بل في استعادة معناه الأصلي «التوصّل إلى رسالة غير عنيفة كبديل مسموع وسط نشاز الخطاب العنيف المهيمن على النقاش على الجانبين» (Wicker, 2006: 4).

وهذا شيء مألوف تماماً في التحليل الجيراري؛ فالاستبدال هنا ليس بهدف إحلال جماعة أو تقاليد عقائدية محل أخرى، بل «نسخ» ما هو خطأ وعنيف بما هو مقدّس، ليحلّ محلّ تعال رحيم حقيقي. والطعن في مصطلحات مثل الجهاد والشهيد يشبه تماماً، تاريخاً ومعنى، كلمة «تضحية» و«شهيد» في المسيحية، وفي النهاية، فإنه تاريخ ومعنى «المقدّس» نفسه.

المراجع

Afsaruddin, Asma (2006). "Competing Perspectives on Jihad and "Martyrdom" in Early Islamic Sources." in: Brian Wicker (ed.) *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam*. Aldershot: Ashgate, pp. 15-31.

Bowersock, G. W. (1995). *Martyrdom and Rome*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Cavanaugh, William T. (1998). *Torture and Eucharist*. Oxford: Blackwell.

Domenach, Jean-Marie (1988 [1985]). "Voyage to the End of the Sciences of Man." in: Paul Dumouchel (ed.). *Violence and Truth: On the Work of René Girard*. London: Athlone Press. [*Violence et Vérité: autour de René Girard: Proceedings of Colloque de Cerisy on R. Girard*. Grasset, Paris], pp. 152-159.

Dumouchel, Paul (ed.) (1988 [1985]). *Violence and Truth: On the Work of René Girard*. London: Athlone Press. [*Violence et Vérité: autour de René Girard: Proceedings of Colloque de Cerisy on R. Girard*. Grasset, Parisï

Fleming, Chris (2004). *René Girard: Violence and Mimesis*. Cambridge, UK: Polity Press.

Frend, W. H. C. (1965). *Martyrdom and Persecution in the Early Church: A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*. Oxford: Oxford University Press.

Freud, Sigmund (1955 [1913-1914]). *Totem and Taboo. In Complete Psychological Works of Sigmund Freud*. London: Hogarth press.

Girard, René (1966 [1961]). *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press. [Mensonge romantique et vérité romanesque. Paris: Grasset].

________ (1977 [1972]). *Violence and the Sacred*. London: Athlone Press. [La violence et le sacré. Paris: Grasset].

________ (1985 [1982]). *The Scapegoat*. London: Athlone Press. [Le bouc émissaire. Paris: Grasset].

_______ (1996 [1963]). *Resurrection from the Underground.* New York: Crossroad. [Dostoievski: Du double a l'unité. Paris: Plon].

_______ (2001). "What We are Witnessing is Mimetic Rivalry on a Planetary Scale." *Le Monde*, 6 November <http://www.media.euro.apple.com/en/livepage/>.

Henten, J. W. Van (1995). "The Martyrs as Heroes of the Christian People." in: Mathij Lamberigts and Peter van Denn (eds.). *Martyrium in Multidisciplinary Perspective.* Leuven: Leuven University Press, pp. 303-322.

Juergensmeyer, Mark (ed.) (1991). *Violence and the Sacred in the Modern World.* London: Frank Cass and Co.

McKenna, Andrew (2002). "Scandal, Resentment, Idolatry: The Underground Psychology of Terrorism." *Anthropoetics*: vol. 8, no. 1, Spring-Summer, posted 1 June, <http://www.anthropoetics.ucla.edu/apo801/resent.htm>.

Nietzsche, Friedrich (1994 [1887]). *On the Genealogy of Morals.* Translated by Carol Diethe. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Rahner, Karl (2006 [1983]). "Broadening the Concept of Martyrdom." in: Brian Wicker (ed.). *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam.* Aldershot: Ashgate, pp. 147-150.

Rapoport, David (2002). "The Four Waves of Rebel Terror and September 11." *Anthropoetics*: vol. 8, no. 1 (Spring-Summer), posted 1 June at <http://www.anthropoetics.ucla.edu/apo801/terror.htm>, accessed 19 Feb. 2006.

Regensburger, Dietmar (ed.) (2002). Colloquium on Violence and Religion (COV&R), critical commentaries and articles on *Terrorism, Mimetic Rivalry and War* at: <http://theol.uibk.ac.at/cover/war_against_terrorism.html>.

Stark, Rodney (2004). *For the Glory of God: How Monotheism Led to Reformations, Science, Witch-Hunts, and the End of Slavery.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

Weiner, Eugene, and Anita Weiner (1990). *The Martyr's Conviction: A Sociological Analysis.* Atlanta, GA: Scholar's Press, Brown University. (Brown Judaic Studies; 203)

Wicker, Brian (ed.) (2006). *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam.* Aldershot: Ashgate.

قراءات مقترحة

Cormack, Margaret (2002). *Sacrificing the Self: Perspectives on Martyrdom and Religion.* Oxford: Oxford University Press.

Eagleton, Terry (2005). *Holy Terror*. Oxford: Oxford University Press.

Fleming, Chris (2004). *René Girard: Violence and Mimesis*. Cambridge, UK: Polity Press.

Girard, René (1985 [1982]). *The Scapegoat*. London: Athlone Press. [Le bouc émissaire. Paris: Grasset].

Juergensmeyer, Mark (ed.) (1991). *Violence and the Sacred in the Modern World*. London: Frank Cass and Co.

________ (2000). *Terror in the Mind of God: The Global Rise of Religious Violence*. Berkeley, CA: University of California Press.

Kirwan, Michael (2004). *Discovering Girard*. London: Darton, Longman and Todd.

McTernan, Oliver (2003). *Violence in God's Name: Religion in an Age of Conflict*. London: Darton, Longman and Todd.

Wicker, Brian (ed.) (2006). *Witnesses to Faith? Martyrdom in Christianity and Islam*. Aldershot: Ashgate.

الفصل الحادي والخمسون

الدينُ والمشكلاتُ الاجتماعية
منظور نظري جديد

تيتوس هجيلم(*)

تمثل سوسيولوجيا الدين والدراسة الاجتماعية ـ العلمية للمشكلات الاجتماعية مجالين راسخين من مجالات الدراسة البحثية المتخصصة، والمثير في هذا أن التقاطع بينهما لا يزال منطقة بكر غير مكتشفة. صحيح أن بعض الدراسات الحديثة المؤثّرة تناقش الدين في سياق أوسع من رأس المال الاجتماعي والمشكلات الاجتماعية (مثال: Putnam, 2000: 65-79)، إلا أن قليلاً فقط من سوسيولوجي الدين هم من أصبحوا على مستوى مرضٍ من الوعي بالتطوّرات التي طرأت على نظرية المشكلات الاجتماعية. والعكس صحيح؛ إذ نجد المراجع المختلفة في المشكلات الاجتماعية لا تذكر الدين عادة إلا عندما يكون مرتبطاً بها بوصفه «عاملاً مؤثراً» في تقييم مشكلة اجتماعية معينة. وبينما لا تكفي مساحة هذا الفصل لتحوي مسحاً شاملاً للبحث في القضية المطروحة، فإن الهدف هنا هو تقديم رؤية نظرية جديدة للعلاقة بين الدين والمشكلات الاجتماعية، وكيف يمكن دراسة التقاطع بينهما من منظور سوسيولوجي.

وأنا، بالطبع، لا أزعم أنّني أستكشف أرضاً بكراً تماماً. فقد سبق أن كتب جيفري هادن (Jeffrey Hadden) عام ١٩٨٠ بعض الأفكار الأولية حول الدين والمشكلات الاجتماعية، مستخدماً كتاب سبيكتور وكيتسوس (Spector

---

(*) استندتُ في أجزاء من قسم الدين بوصفه مشكلة اجتماعية إلى مقالة منشورة من قبلُ أعدتُ التصرّفَ فيها بتكرم من الناشر (Nordicom Hjelm, 2006b).

(Constructing Social Problems (2001)) **بناء المشكلات الاجتماعية** and Kitsuse) كواحد من الأعمال الكلاسيكية الحديثة في نظرية المشكلات الاجتماعية الذي نُشِر في الأصل عام ١٩٧٧. وعلى الرغم من دعوى هادن من إجراء فحص نظري أكثر اكتمالاً للعلاقة بين الدين والمشكلات الاجتماعية، فإن ورقته لم تضرب آنذاك أي وتر في مجتمع سوسيولوجيا الدين ولم تؤدّ إلى تفصيل نظري أوسع، باستثناء صورة محدودة وسط علماء الديانات الجديدة (سنفصلها لاحقاً). كذلك، في عام ١٩٨٩، ألقى جيمس آي. بكفورد (James A. Beckford) رئيس جمعية سوسيولوجيا الدين أمام الأعضاء خطاباً بعنوان: «سوسيوجيا الدين والمشكلات الاجتماعية» ("The Sociology of Religion and Social Problems" Beckford, 1990)، وعلى الرغم من أهميته من نواحٍ كثيرة، فإنه لم يناقش الدين في إطار نظرية المشكلات الاجتماعية في حدّ ذاتها، بل من منظور نظري أوسع.

في مجال سوسيولوجيا الدين، طالما كان لنظرية المشكلات الاجتماعية ـ ربما ليس مستغرباً ـ أثر أكبر في دراسة حركات دينية جديدة أو «عقائد»؛ إذ كان لسلبية رد الفعل العام الذي طالما أثارته الديانات الجديدة أن توجد مجالاً فرعياً كاملاً من الدراسة يقف على فحص العمليات الاجتماعية التي أصبحت بمقتضاها جماعات دينية جديدة يتم وسمها كمنحرفة ـ بمعنى آخر، كيف يصير الدين مشكلة اجتماعية في حدّ ذاته (انظر على سبيل المثال: Beckford, 1985; Robbins, 1985; 1988; Swanson, 2002). وقد كان البحث حول حركة عَبَدَة الشيطان التي أحكمت فكّيها على الولايات المتحدة في الثمانينيات وأوائل التسعينيات (Richardson [et al.], 1991) أن يرسخ أقدامه بوضوح في نظرية المشكلات الاجتماعية المعاصرة. وكان من بين المساهمين في هذا العمل جويل بست (Joel Best) إحدى الشخصيات الرائدة في سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية (انظر: Best, 1991).

ولكن على الرغم من الاهتمام الذي ظهر حديثاً فإن النظرة العامة الممنهجة للتقاطع بين سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية وسوسيولوجيا الدين لم تظهر على السطح حتى يومنا هذا. وهدفنا في هذا الفصل هو مناقشة الكيفية التي كانت عليها نظرية المشكلات الاجتماعية وكيف يمكن استخدامها بفعالية في دراسة الدين، وكيف يمكن لدراسة الدين أن توسّع من

دراسة المشكلات الاجتماعية. ولا بد من أن أعترف في هذا السياق بانحيازي إلى اختيار أمثلة من الثقافة الغربية، وهذا لا يمنع أن يكون النقاش النظري أساساً لتطبيق نظرية المشكلات الاجتماعية في دراسة الدين ضمن سياق أوسع. ومن ثم سأبدأ بتوضيح موجز لتطور نظرية المشكلات الاجتماعية، ثم أنتقل لمناقشة ثلاث مقاربات ممكنة لدراسة الدين والمشكلات الاجتماعية، هي: آثار الدين في المشكلات الاجتماعية، وكيفية بناء الدين اجتماعياً كعلاج للمشكلات الاجتماعية، وكيفية بناء الدين بوصفه مشكلة اجتماعية هو نفسه. وأخيراً سأناقش المسائل المنهجية التي يطرحها الموضوع مختبراً كيفية ارتباط دراسة الدين والمشكلات الاجتماعية باهتمامات أوسع في سوسيولوجيا الدين.

ما المشكلة الاجتماعية؟

ربما أخرج مجال سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية تعريفات كثيرة للمشكلة الاجتماعية بقدر ما أخرج سوسيولوجيا الدين تعريفات للدين نفسه. وعلى الرغم من ذلك، فإن التعريف الذي قدّمه السوسيولوجيان ريتشارد فولر (Richard Fuller) وريتشارد مايرز (Richard Myers)، يلم أفضل بجوانب المشكلات الاجتماعية المختلفة، وهو تعريف ما يزال مفيداً على الرغم من أنه وُضع من سبعين سنة خلت:

> المشكلة الاجتماعية هي ظرف يحدّده عددٌ يعتد به من الأشخاص بوصفه انحرافاً عن معيار اجتماعي معين يعتزون به. ومن ثَم، فكلّ مشكلة اجتماعية تتألّف من ظرف موضوعي (objective condition) وتعريف ذاتي (subjective definition). الظرف الموضوعي هو موقف قابل للإثبات يمكن فحصه من حيث الوجود والمقدار (النسبة) عن طريق مراقبين محايدين ومدربين، مثل حالة دفاعنا الوطني، وتيارات في معدل المواليد، والبطالة... إلخ. أمّا التعريف الذاتي فهو وعي أفراد معينين أن الظرف هو تهديد لقيم معينة محل تقدير لديهم (Fuller and Myers, 1941: 320).

ويشرح فولر ومايرز هنا السمتين اللتين تتميّز بهما كلّ مشكلة اجتماعية: ظرف موضوعي وتعريف ذاتي. ومع تطوّر بناء النظرية، تغيرت أيضاً بؤرة

تركيز دراسة المشكلات الاجتماعية؛ إذ كان السوسيولوجيون الأوائل مهتمين بالظروف الموضوعية، واعتقدوا بحزم أنهم «المراقبون المحايدون المدرّبون» القادرون على قياس ما إذا كان الظرف مشكلة اجتماعية أم لا. غير أن الأجيال اللاحقة، كانت تزداد اهتماماً بالتعريف الذاتي الذي شكّل جزءاً من صياغة فولر ومايرز الكلاسيكية.

في ستينيات القرن العشرين، حدث قطع حاد مع سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية على هيئتها الأولى، وذلك مع صدور منشورات عديدة تقر مقاربة أكثر تنقيحاً صارت معروفة بـ «نظرية الوسم» (labeling theory). وفي هذا كتب هوارد بيكر (Howard Becker)، الذي كثيراً ما يستشهد به كأحد الممثّلين الرئيسين لهذه المقاربة أو النهج، في كتابه **الغرباء** (*Outsiders*) ذي التأثير القوي:

> **توجد الجماعات الاجتماعية الانحراف عن طريق وضع القواعد التي تشكّل مخالفتها انحرافاً**، وذلك بتطبيق هذه القواعد على أناس معينين ووسمهم بأنهم غرباء عنها. ومن وجهة النظر هذه، فإنّ الانحراف ليس صفة للفعل الذي يرتكبه الشخص، بل نتيجة لتطبيق القواعد والعقوبات من آخرين على أحد «الجناة» (Becker, 1991 [1963]: 9) (التشديد في النص الأصلي).

وكان تعريف بيكر مختلفاً اختلافاً واضحاً عن الفهم السائد للانحراف، وقد جاء البحث المرتكز على منظور الوسم ليحل محلّ المقاربات القديمة لفترة قصيرة، ويصبح «نظرية» مهيمنة في سوسيولوجيا الانحراف (انظر: Becker, 1991 [1963]: 178).

وقد استند بعض المعارضين في نقدهم لنهج الوسم على تقليد قديم لدراسة الانحراف مواصلين إجراء البحوث التي ركزت على الظروف الموضوعية، ذاكرين أن مقاربة الوسم لم تكن ببساطة مدعمة بما يكفي بحقائق إمبريقية (انظر مثلاً: Akers, 2000: 126-128). وكان هناك خطّ آخر من النقد مستوحى أيضاً من مقاربة الوسم، ولكن مع رغبة في التوغل والتعمق؛ وهو الخط الذي تطوّر في نهاية المطاف إلى ما يعرف اليوم بالمنظور البنائي الاجتماعي (social constructivist perspective) حول المشكلات الاجتماعية (Rubington and Weinberg, 1995: 287-292).

كان جون كيتسوس (John I. Kitsuse) ومالكولم سبيكتور (Malcolm Spector) أوائل أعلام النهج البنائي الاجتماعي وأكثرهم تأثيراً، فقد وضعا مقالتين مهمتين (Kitsuse and Spector, 1973; Spector and Kitsuse, 1973) أعادا فيهما تعريف دراسة المشكلات الاجتماعية في بداية السبعينيات. ثم جمعا لاحقاً أفكاراً في كتابٍ بعنوان **بناء المشكلات الاجتماعية** (*Constructing Social Problems*) (Spector and Kitsuse, 2001 [1977])، سرعان ما أصبح العمل التعريفي للمنظور البنائي.

تمثّلت حجّة سبيكتور وكيتسوس في أنّ مقاربة الوسم على الرغم من تشديدها على التعريفات الذاتية أكثر من الظروف الموضوعية، فإن بيكر وغيره لم يصلوا بها إلى خلاصتها المنطقية. حتى لو كانت عملية الوسم هي نقطة تركيز هذه المقاربة، تظلّ تفترض فعلاً موضوعياً كان يعتبر منحرفاً وفقاً لمعايير اعتبرت بالمثل موضوعية (Kitsuse and Spector, 1975: 584-585). على سبيل المثال، إن استخدام الحشيش أصبح موسوماً على أنه انحراف لأنّ الناس كانوا يدخّنون الماريوانا وكانت ضد معايير المجتمع وقيمه، ومن ثم تمّ تجريمه لاحقاً. وقد أصبح لمدخّني الماريوانا هوية منحرفة بسبب الوسم، فيما نال السلوك المنحرف أيضاً تعزيزاً جراء ذلك. وقد حاولت معظم دراسات الوسم، على أية حال، تفسير الطريقة التي يصير بها الأشخاص فعلياً منحرفين، أي بالمعنى الموضوعي.

تمثلت إعادة الصياغة الراديكالية التي قام بها سبيكتور وكيتسوس في أن الانحراف لم يكن مهماً إلا بقدر اعتراف الناس أنه فعل منحرف. وبحسب الباحثين فإنّ سوسيولوجيا المشكلات الاجتماعية الصحيحة لم تكن حتى موجودة (Spector and Kitsuse, 2001 [1977]: 1). وهما في ذلك يحاججان في أنه للوصول إلى سوسيولوجيا مشكلات اجتماعية صحيحة كان الشيء الوحيد المهم هو العملية التي يصبح بمقتضاها الفعل أو الموقف معرفاً بوصفه مشكلة، بصرف النظر عن الظرف الموضوعي. وباتباع هذا الخط الفكري، فإن الماريوانا لا تمثّل مشكلة اجتماعية؛ لأن بعض الناس يدخنونها، بل لأن بعض الناس قلقون على آخرين يدخنونها.

لقد أضفت مقاربة سبيكتور وكيتسوس طابع الذاتية مع المغالاة على دراسة المشكلات الاجتماعية؛ إذ يوضح تعريفهما للمشكلات الاجتماعية أنّ الظروف الموضوعية لا تمارس سوى دور ضئيل في دراستهما: «فنحن نعرّف المشكلات الاجتماعية بوصفها **أنشطة لأفراد أو جماعات تشدّد على المظالم والادعاءات فيما يتعلق ببعض الظروف المزعومة**» (Spector and Kitsuse, 2001 [1977]: 75) (التشديد في النص الأصل). والكلمة المهمّة هنا هي «المزعومة» (putative):

> نستخدم كلمة [مزعومة] تأكيداً على أنّ أي ادعاء أو شكوى يكون حول ظرف **يُزعم** أنه موجود، وليس حول ظرف نحن، بوصفنا سوسيولوجيين، على استعداد لإثباته أو تأكيده. أي إننا بتركيز الانتباه على عملية صياغة الادعاءات أو المزاعم، ننحّي مسألة صحة هذه الادعاءات أو خطئها جانباً (Spector and Kitsuse, 2001 [1977]: 76) (التشديد في النص الأصلي).

على أثر ذلك، يتخذ سبيكتور وكيتسوس موقفاً لامبالياً تماماً تجاه أي ادعاءات تتعلّق بواقع الظاهرة موضوع البحث. وما يهمّ عندهما هو ردّ الفعل العام، وهذا ما ينبغي للسوسيولوجيين دراسته، ومن ثَم، تصبح عملية صياغة الادعاءات هنا نقطة التركيز في الدراسة البنائية للمشكلات الاجتماعية. فالمشكلات الاجتماعية هي حركات اجتماعية في حد ذاتها؛ لأنها لا يمكن أن توجد من دون أناس يصيغون مزاعم حولها (Mauss, 1975). وأصبحت المقاربة الراديكالية، من ثَم، واسعة الاستخدام في دراسة المشكلات الاجتماعية، بل أشعلت أيضاً نقاشاً نقديّاً مستمراً حتى الآن (انظر: Holstein and Miller, 2003; Miller and Holstein, 1993). وثمة صياغة أكثر اعتدالاً، عادة ما يشار إليها بالبنائية السياقية (*contextual constructionism*)، وهي صياغة تقرأ سبيكتور وكيتسوس بطرائق أقلّ صرامة، بما يسمح بالتعامل مع عملية صياغة المزاعم بوصفها مؤطرة بسياق اجتماعي وثقافي يؤثر في أشكالها والتعبير عنها والحدّ منها، وذلك على الرغم من أنها كعملية تشكل نقطة تركيز البحث البنائي (Best, 1993). وهذه هي النوعية من البنائية التي أشير إليها عند التحدّث عن بناء الدين بوصفه حلاً لمشكلات اجتماعية وبناء الدين بوصفه مشكلة اجتماعية في حد ذاته. ولكن دعونا نلقي نظرة أولاً على الطرائق التقليدية من تحليل التقاطع بين الدين والمشكلات الاجتماعية.

الدين والمشكلات الاجتماعية:
المقاربة «التقليدية»

كيف يظهر الدين إذاً في دراسة المشكلات الاجتماعية؟ عموماً ـ كما يتّضح جليّاً من عدد الدراسات القليل المذكورة سالفاً والتي أشار إليها باحثون متخصصون آخرون (Stark and Bainbridge, 1996: 149-155; Beckford, 1990: 3-4) ـ لم يؤد الدين دوراً كبيراً في التنظير حول المشكلات الاجتماعية والانحراف. وبهذا المعنى يبدو أن دراسة المشكلات الاجتماعية تتبع أنماطاً أكثر عمومية في السوسيولوجيا (انظر على سبيل المثال: Beckford, 2003: 1; Hamilton, 2001: vii). ومن ثَم، فإن السؤال عمّا إذا كان هذا الوضع هو محصّلة النظرة العلمانية الواضحة التي تميز احترافية هذا المجال، مثلما يشير بعضهم (Stark [et al.], 1996) خارج مجال هذا الفصل؛ لكنه يرتبط بالإشارة إلى أن التأثير النابذ الذي أداه الدين في السوسيولوجيا لا يقتصر على نظرية المشكلات الاجتماعية وحدها.

عندما أدى الدين دوراً في دراسة المشكلات الاجتماعية، عادة ما كان في شكل متغيّر في التقييمات الكمّية. وعناوين مثل «أثر الدين في. . .» و«تأثيرات الدين في. . .» أحياناً ما تحدث في دراسات تقيس متغيّرات مختلفة تؤثّر في ظهور المشكلات الاجتماعية وحلّها. وهذا ما أشير إليه بوصفه المقاربة «التقليدية» للدين والمشكلات الاجتماعية. وينبغي لنا ملاحظة أنّ «التقليدي» بهذا المعنى ليس تقييماً تقديرياً. وسبب تسميتي له المقاربة «التقليدية» **أولاً**، أنها كانت المقاربة الأولى في دراسة الدين والمشكلات الاجتماعية، **وثانياً** إنها حتّى الآن هي الأكثر شيوعاً.

ويعتبر إميل دوركايم بالطبع هو «الأب» لهذا النوع من البحث. ففي كتابه **الانتحار** (*Suicide*) (١٨٩٧) قارن دوركايم البيانات الإحصائية من بلدان أوروبية مختلفة بهدف تحليل أثر العوامل الاجتماعية والثقافية في الإنهاء الطوعي لحياة المرء. وقد اعتبر كثيرون هذا العمل أهمّ ما قدّمه دوركايم، وكثير من المفاهيم التي وضعها في الدراسة ـ مثل الخلل الاجتماعي (anomie) ـ أصبحت جزءاً من مفردات العلم الاجتماعي المعيارية. ومن منظور الدين والمشكلات الاجتماعية، يعدّ الجزء الأكثر صلة في حجّة

دوركايم أن البروتستانت كانوا أكثر عرضة لارتكاب الانتحار من أتباع ملل أخرى في جميع البلدان التي قارن بينها (Durkheim, 1979 [1897]: 154). وقد أصبح المفهوم شديد التأثير، إلى درجة أن السوسيولوجي البارز روبرت مرتون (Robert K. Merton) «أشاد بإميل دوركايم لاكتشافه أول «قانون» ومن ثم القانون الوحيد حتى الآن في السوسيولوجيا» (Stark and Bainbridge, 1996: 31).

على الرغم من ذلك، فقد بيّن رودني ستارك ووليام سيمز باينبريدج (William Sims Bainbridge) في نقد انفعالي لدوركايم أن البيانات والمناهج التي استخدمها كانت معيبة إلى حد كبير. فبسبب مساواة دوركايم بطريقة أو بأخرى بين الدين والاندماج الاجتماعي، فقد هبط بالدين إلى مرتبة الظاهرة العارضة (Stark and Bainbridge, 1996: 30). وقد بينت دراسات ستارك وباينبريدج (Stark and Bainbridge, 1996 and 1985)، أن للدين تأثيراً في الانتحار وغيره من المشكلات الفردية والاجتماعية وذلك بمعزل عن الاندماج الاجتماعي. وعلى الرغم من ذلك، تظلّ المشكلة في أنّ السوسيولوجيون غالباً ما يواصلون المثال الأصلي الذي أرساه دوركايم، ومن ثم يشوهون أثر الدين في المشكلات الاجتماعية من قبيل الانتحار (Stark and Bainbridge, 1996: 50-51). وهذا بالطبع لا يعني القول إن جميع المنظورات «التقليدية» مصابة بظلال دوركايم ولا سيما في غياب مراجعات شاملة في التراث تناقش أثر الدين في مشكلات اجتماعية غير الانتحار. فهناك عدد متنامٍ من الدراسات الإمبريقية لآثار الدين في قضايا مختلفة (مثل: Evans [et al.], 1995; Johnson [et al.], 2001; Shields [et al.], 2007) تبين أن المنظور «التقليدي» يظلّ المقاربة الأكثر أهمية للدين والمشكلات الاجتماعية، وأنه في تطور متواصل.

بناء الدين بوصفه حلاً للمشكلات الاجتماعية

عند البحث السريع في قواعد البيانات عن «الدين والمشكلات الاجتماعية»، أو «الدين والانحراف»، أو «الدين والجريمة» على سبيل المثال، يتكشّف لنا أنّ المجال ربما لم يعد ساكناً مثلما أشار ستارك وباينبريدج في عام ١٩٩٦. كذلك تناقش مجموعة ناشئة من الدراسات الإمبريقية (الكمية) أثر الدين في القضايا المذكورة سالفاً. ولكن إذا نظرنا في

الصلة بين الدين والمشكلات الاجتماعية من منظور آخر، سنجد تقدماً بسيطاً قد أحرز في الإشارة إلى نظرية المشكلات الاجتماعية المعاصرة على وجه الخصوص. وما أريده هنا هو مناقشة الطريقة التي يطلّ بها الدين ويمكن أن يطلّ بها في نظرية المشكلات الاجتماعية البنائية، التي سبق توضيح خطوطها العريضة. وهذا ما يرجع جزئياً إلى ميولي النظرية الخاصة، بل أيضاً لأنّ البنائية تمثّل خطاً رئيساً في الدراسة المعاصرة للمشكلات الاجتماعية.

مثلما سبقت الإشارة، من منظور بنائي «لا توجد مشكلة اجتماعية ما لم يكن هناك اعتراف من المجتمع بأنها موجودة» (Blumer, 1971: 302). وعملية صناعة المزاعم، التي تسفر في حالتها المثالية عن اعتراف اجتماعي بظرف إشكالي، لا بد من أن توضّح إمكانية إلقاء اللوم الأخلاقي على الظرف محل النقاش، مع تسمية الأشرار والضحايا، ويفضل أيضاً البت فيما ينبغي فعله حيال هذا الظرف (Loseke, 1999: 103). وفي هذا يشكّل صناع المزاعم وصناعتهم لها، بكلّ أنشطتهم ذات الصلة، حركة اجتماعية قائمة بذاتها (Mauss, 1975). ومن ثَم تتمثّل نقطة التركيز هنا في كيفية إسهام المجتمعات والحركات الدينية في بناء المشكلات الاجتماعية والحلول التي تطرحها.

بادئ ذي بدء، من الجدير بنا هنا تكرار الحقيقة الواضحة بصورة أو بأخرى بأن الجماعات الدينية ظلت طوال الوقت من صنّاع المزاعم الرئيسين في قضايا المشكلات الاجتماعية. فمنذ أوائل المسيحيين حتى غاندي وحركة الحقوق المدنية، ظلت الجماعات الدينية والأفراد في مقدمة من سلّطوا الأضواء على قضايا الظلم الاجتماعي. كذلك فإن كثيراً من الاحتجاجات المعاصرة ضد الشرور الاجتماعية الملموسة بدأت على يد جماعات دينية، مثال الحروب، وعقوبة الإعدام، والإجهاض. فقد أدّت المزاعم والجهود التنظيمية التي نفّذتها المجتمعات الدينية إلى تغيّرات في التشريع وفي الثقافة أيضاً على المدى البعيد. وغالباً ما كانت الحركات الاجتماعية التي نمت من وازع إرادة تغيير المشكلات الاجتماعية المحسوسة تتمّ تحت قيادة قيادات دينية وبدوافع دينية.

وفي كثير من الحالات يتحدّد مجال المشكلات في أنّ المجتمعات والحركات الدينية نفسها بحد ذاتها لا يمكنها سوى توضيح المشكلة

وإخراجها إلى النور ـ بمعنى آخر، «جعلها مشكلة حقيقية» عبر البناء العام. وهذا كما هو واضح حال القضايا التي نحتاج فيها إلى تغيرات تشريعية بغية علاج المشكلة. ولكن أحياناً تهدف المجتمعات والحركات الدينية إلى تغيير الظروف الإشكالية المحسوسة بفعل أكثر مباشرة، مكوّنة حلول بنفسها. وبعض هذه الحلول تكون بديلة عن مبادرات اجتماعية أخرى ساعية للرفاهية، وأخرى مرتبطة تحديداً بالديانات. ويمكن وضع تصنيف عام حول المزاعم التي تصنعها الجماعات والمجتمعات الدينية. وإذا رتبنا المزاعم ترتيباً تصاعدياً من حيث درجة التجريد يمكن أن يكون لدينا مزاعم مادية، ومجتمعية وروحانية.

المزاعم المادية

زودت المجتمعات الدينية على مرّ الزمن المحتاجين بموارد مادية، تشمل المأكل والمأوى. وكانت طليعة الدولة ـ القومية المركزية وما تلاها من تحوّل في الرفاهية الاجتماعية من الحيز الخاص إلى العام هو ما جعل هذه الصلة أكثر إشكالية ـ ولا سيما في بلدان مثل الولايات المتحدة، حيث انفصلت «الكنيسة» دستورياً عن الدولة (Wuthnow, 2006). وعلى الرغم من ظهور دولة الرفاهية الحديثة (في أشكالها المختلفة)، فإن المجتمعات الدينية احتفظت بوظائفها الخيرية المادية في كثير من الحالات. وأينما كانت الدولة الحديثة عاجزة عن توفير الخدمات الاجتماعية الملائمة، فإن أيديولوجية «أحببْ جارك» (بتنوعاتها الكثيرة أيضاً) روّجت مباشرة للعمل في صورة مساعدة مادية. وعلى الرغم من أنّ كثيراً من الديانات والمجتمعات الدينية لا تزال تهدف إلى التأثير في السياسة العامة عبر صناعة المزاعم، فمن بين المزاعم ضرورة عناية المجتمع بحد ذاته بمن يعانون شظف العيش. وقد ظهر هذا بحد ذاته في أشكال لا تعد ولا تحصى، تتراوح بين توزيع الأطعمة وتوفير المسكن، والتوظيف والموارد التعليمية.

وثمة فروقٌ في الترتيب الاجتماعي لهذه الحلول المادية. **أولاً**، قد تفيد المجتمعات الدينية من الدعم المباشر من الدولة. وهذا هو الحال في فنلندا، على سبيل المثال، حيث تجمع الدولة عوائد من أعضاء الكنيسة في صورة «ضريبة كنسية» وتوزّعها مباشرة على الجهتين الدينيتين المعترف بهما

دستورياً، الكنيسة الفنلندية الإنجيلية اللوثرية والكنيسة الأورثوذكسية. وفي هذا الترتيب تعمل هذه المنظّمات الدينية بفعالية بوصفها هيئات الرفاهية التابعة للدولة، على الرغم من الإشارة إليها من وقت إلى آخر بوصفها فاعلات «القطاع الثالث». **ثانياً**، فيما يشبه ما سبق ولكن بمعنى أكثر إثارة للخلاف، قد تدعم الدولة الخدمات المادية للمنظمات الدينية عبر تخصيص مباشر في الموازنة، ففي الولايات المتحدة، بدأ الرئيس جورج دبليو بوش توسّعاً في برامج الاختيار الخيري (Charitable Choice) القائمة لتشمل منظّمات عقائدية، مؤسّساً لمكتب المبادرات المجتمعية والقائمة على العقيدة في الشهر الأول من توليه الإدارة. وبينما تلقّت المنظّمات الدينية تمويلات فدرالية من قبل، فإنّ هذه التحرّكات والقوانين التي طرحت في مجلس النواب الأمريكي ومجلس الشيوخ لتنفيذ مقترحات الرئيس أثارت نقاشاً عاماً غير مسبوق حول دور الدين في شؤون الدولة العامة (Ebaugh [et al.], 2003). وعلى خلاف الترتيبات المنصوص عليها في الدستور مثل تلك الموجودة في فنلندا، فإن سياسة الدعم المالي أكثر اعتماداً بكثير على الأجواء الأيديولوجية الحالية في الهيئات الإدارية والتشريعية. **وأخيراً**، يتم اكتساب الدعم المادي للمشكلات الاجتماعية عبر العمل التطوعي، سواء في صورة تبرعات خاصة أو عمل فعلي (انظر الفصل التالي، الثاني والخمسين من هذا الكتاب). ويتداخل هذا النوع من الحل المادي معظم الوقت مع منظومات التمويل العام، لكنها غالباً أيضاً ما تكون المصدر الوحيد لتخفيف المشكلات الاجتماعية للمجتمعات والحركات الدينية.

المزاعم المجتمعية

ربما كان دوركايم على خطأ في المساواة بين الدين والشعور بالانتماء إلى المجتمع، لكن أفكاره كانت ذات صدى في المزاعم التي تصنعها الجماعات الدينية فيما يتعلق بالتأثيرات النافعة من الانتماء إلى مجتمع (روحاني)؛ إذ تتداخل مزاعم المجتمع مع المزاعم المادية والروحانية، لكنّها كشكل من أشكال الخطاب تعدّ فريدة تماماً ومهمة في عملية صناعة المزاعم. وباستخدام المعرفة العلمية ـ الاجتماعية بصورة انعكاسية (أحياناً صراحة وأحياناً أخرى ضمنياً)، لا يمكن للجماعات الدينية أن تزعم بأنها

توفر الإطار المادي من أجل عيش لائق فحسب، بل لأناس مرتبطين بهذه العيشة، ومن ثَم جعل الأفراد يتولون مشكلاتهم الاجتماعية كجزء من مجتمع أوسع يتولّى المشكلات نفسها. وهو شيء مهم بالأخصّ في حالة الشباب ممّن يمرون بمرحلة حرجة من التنشئة الاجتماعية، بل وأكثر فيما يتعلّق بالشباب المعرضون لخطر التهميش (انظر: Smith and Denton, 2005; Bainbridge, 1997: 276-280; Stark and Bainbridge, 1996: 81-99).

المزاعم الروحانية

على مستوى أكثر تجريداً، نجد السمة التي تأخذ المجتمعات الدينية بعيداً عن جميع الفاعلين الآخرين في مجال المشكلات الاجتماعية، هي المطالبة بمجتمع روحاني. فعندما يقبل الشخص مثلاً عملية التعميد، فإنه يصبح جزءاً من مجتمع كوني، يكون فيه العالم المادي في تفاعل وثيق مع العالم الروحاني (Berger, 1973: 34)؛ إذ يوجد تباين واسع بين الديانات وضمن تقاليد دينية معينة فيما يتعلق بمدى الاعتقاد بتأثير المستوى الروحاني في مواكبة الحياة، ولا سيّما المشكلات الاجتماعية. **أولاً**، ثمة اختلاف فيما يتعلق بما إذا كانت حلول المشكلات يمكن إيجادها في هذه الحياة عبر فعل التقوى، أم في الحياة الآخرة فقط. فالبارز في قول كارل ماركس المأثور عن «[الدين] بأنه أفيون الشعوب» كان الهدف منه معاداة المعتقدات الدينية التي تعد بتحقيق التحرر من المعاناة في الحياة الآخرة، وهي بتصرّفها هذا إنما تخلّد في الحقيقة انعدام المساواة عبر تقليص إرادة الشعوب في تغيير المجتمع بنفسها. **ثانياً**، حتى في حالة اعتبار أن للقوة المتعالية تأثيراً ما في الحياة اليومية، ثمة فروق في تفسير شدة التأثير الإلهي. وفي الوقت الذي يرى فيه شخص بروتستانتي ليبرالي سرديات المعجزات والتدخل الإلهي بوصفها مجازية (على الرغم من أنها مفيدة سيكولوجياً أو وجودياً)، فإن الفهم الإنجيلي للعالم الإنساني يواصل التفاعل مع العالم الروحاني، عاكساً النضال الأبدي بين المسيحيين المولودين من جديد وحشود الشيطان (Fenn, 2006). وهذا ما يجعل «الحرب الروحانية» في الإنجيلية (Arnold, 1997) مهمة في إيجاد حلول مادية للمشكلات الاجتماعية.

بناء الدين بوصفه مشكلة اجتماعية

ربما من الواضح حدساً أن المجتمعات الدينية ظلت فترة طويلة محورية في رفع الوعي بالمشكلات الاجتماعية وتقديم حلول لها. ما كان أقلّ وضوحاً ـ على الأقل حتى أحداث الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر ٢٠٠١ ـ أن الدين يمكن أن يشكل، بل وحدث بالفعل أن كان بناؤه يشكل، مشكلة اجتماعية في حد ذاتها. وعلى الرغم من الإشارة إلى التقاليد هذه الأيام بوصفها «ديانات عالمية» فإنها أيضاً ويوماً بعد آخر تعتبر مصدراً لمشكلات اجتماعية (Juergensmeyer, 2001; 2004; Lincoln, 2003)، وهذا منظور مألوف بالفعل عند دارسي الحركات الدينية الجديدة (انظر الفقرات السابقة، وكذلك Robbins, 1988: 201-202).

فالساحات العامة التي يبنى فيها الدين بوصفه مشكلة اجتماعية هي إلى حد كبير الساحات نفسها التي نجدها في عملية بناء الوعي وحلول المشكلات الاجتماعية: الإعلام الإخباري، والسياسة، ونظام القضاء (Loseke, 1999: 40). ومن بين هذه الساحات ربما تكون المحاكم أفضل ما تم بحثه (انظر: Richardson, 2003). على سبيل المثال، في المحكمة العليا الأمريكية (انظر: Hammond, 1998)، بينما يقف البحث في المعارك الدستورية على الدين على أرضية صلبة، نجد البحث في أهمية الإعلام في البناء العام للدين يعد إلى حد ما متخلفاً (وللاطلاع على بعض الاستثناءات البارزة انظر: Said, 1981; Silk, 1998; Beckford, 1999; Hjelm, 2006b; McCloud, 2004). وعلى الرغم من الدراسات الفردية لساحات البناء المختلفة الموجودة، فإن ما أنجز من أبحاث كان قليلاً جدّاً في تتبع جميع الجوانب المذكورة في حالات خاصة.

بصرف النظر عن الساحة، ثمة أنواع عديدة متواترة من المزاعم أو الخطابات التي يبنى فيها الدين بوصفه مشكلة اجتماعية، تماماً مثلما هي الحال مع مزاعم الدين بوصفه حلولاً لمشكلات اجتماعية. وقد حددت عدداً منها يتمثل في خطابات: الأخلاقيات، والصحة، والهرطقة، والعقلانية، والدين الزائف. وهو تصنيف مأخوذ من بحث إمبريقي في فنلندا (Rikkine, 2002; Hjelm, 2006b)، وهو بحدّ ذاته يمثّل تصنيفاً واحداً متاحاً. لكني أعتقد

أن المزاعم المذكورة سالفاً تمثل عينة شاملة إلى درجة كبيرة لتفسيرات «الدين السيئ». وما يعتمد هنا تحديداً على السياق هو أولوية الخطابات المختلفة. على سبيل المثال، في منطقة «الحزام الإنجيلي»(*) في الولايات المتحدة، قد تكون إحدى الصحف الريفية الصغيرة أكثر عرضة لعرض رؤى مسيحية أصولية بوصفها شهادة خبراء في «المعتقدات الشيطانية» المتورّطة في أنشطة جنائية ـ على الرغم من مدى مصداقية الزعم من منظور فرض القانون. بينما قد يعكس الصمت النسبي في الصحف الوطنية عن قضايا خفية، من ناحية أخرى، درجةً أقل من الشعور المشترك لتعبير «نحن»، ذلك السياق الذي قد تعتبر فيه المزاعم المسيحية الأصولية العلنية مسيئة، أو تافهة، أو عبثية (Lowe and Cavender, 1991; Shupe and Bromley, 1980). وعلى الرغم من أن أهداف المزاعم (سواء العلنية أو الضمنية) قد تكون هي نفسها من دون اختلاف، فإن السياق هو ما يشكّل صيغتها النهائية.

الأخلاقيات

يعد الخطاب حول (لا)أخلاقية أي ديانة أو ممارساتها مسألة غنية عن البيان، لأن معظم المزاعم عن الانحراف هي في النهاية مزاعم أخلاقية (Loseke, 1999: 55). والزعم أن ديانة ما منحرفة وأن ممارساتها تشكل مشكلة اجتماعية يعني الحكم على ما تفعله أنه خطأ، ومن ثَم ينبغي تقييدها، أو حتى تحريمها. و«المشكلة» التي تنطوي عليها مثل هذه النوعية من الحجّة هي أنه في المجتمعات المعاصرة متعددة الثقافات والديانات، يمكن رؤية المزاعم الأخلاقية العلنية كإشكالية. على سبيل المثال، يميل الإعلام السائد إلى تقديم أخبار في ثوب التواصل المحايد، ويكون ذلك غالباً مع تفادي تقديم مثل هذه المزاعم الأخلاقية الصريحة من هذا الصنف، ومن ثَم، يوجد تباين مهم يتحدد بحسب الإفصاح عن زعم أخلاقي أو بقائه ضمنياً. فقد أفسح «الصحافي المحافظ بوصفه صاحب الدور الأخلاقي» (انظر في هذا:

(*) الحزام الإنجيلي (The Bible Belt)، مصطلح غير رسمي يطلق على إقليم يقع في جنوب شرق إلى وسط جنوب الولايات المتحدة الأمريكية تشكل فيه البروتستانتية الإنجيلية المحافظة اجتماعياً، جزءاً رئيساً من الثقافة، كما تشهد المنطقة ارتياد الكنيسة أكثر من أي منطقة أخرى في الولايات المتحدة. يحتوي الحزام على معظم الولايات الجنوبية ممتداً إلى تكساس وأوكلاهوما. لمزيد من التفاصيل والخرائط راجع موسوعة ويكيبيديا باستخدام المصطلح الإنكليزي والعربي (المترجم).

(Einstadter, 1994; Buddenbaum, 1998: 91-92; Buddenbaum and Mason, 2000: xix
في معظم الحالات المجال لـ «جامع الحقائق» الصامت. ولكن على الصعيد الضمني، يمكن بناء الديانات باعتبارها مشكلة اجتماعية عبر استخدام خبراء كي يأكدوا لاأخلاقية ممارسة دينية معينة. وعلى الرغم من أن الخبراء يمكنهم تحييد أنفسهم (مثلما أظهرت «الخلافات العقائدية») فإن شهادتهم أضعفت من أصوات الصحافيين وجعلتها تتلاشى، ومن ثَم هذا ما جعل الأخبار أكثر «موضوعية». أضف إلى ذلك، أنها تعتمد على شرعية الدين فيما إذا كان مداناً على الساحة العامة بوصفه «ديناً سيّئاً» بالمعنى الجوهري ـ أي الزعم بأن الدين نفسه منحرف ـ أم أن ممارسة بعينها فحسب من هذا الدين أو ذاك هي المدانة. على سبيل المثال، في كثير من الحالات تمثّل الساينتولوجيا طرفاً مثيراً للجدال، من دون خوض في تفاصيل ما يجعلها تمثل إشكالية. ومن ناحية أخرى، نجد الإسلام، بوصفه ديناً عالمياً، معترفاً به عموماً بوصفه ديناً شرعياً، لكنه يثير الخلاف حول أخلاقية ممارسات معينة، مثل الحجاب وطقوس ذبح الأضاحي.

الصحة

في كتابهما المبتكر **الانحراف والتطبيب: من الرداءة إلى المرض** (*Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*)، سك بيتر كونراد وجوزيف شنايدر المصطلح المؤثر وهو «التطبيب» (medicalization) الذي يشير في إيجاز إلى التحول الذي بمقتضاه تصبح «السلوكيات المنحرفة، التي كانت ذات يوم معرفة بوصفها لاأخلاقية، أو خطيئة، أو إجرامية، ذات معنى طبي» (Conrad and Schneider, 1980: 1). وفي النقاش العام حول الدين، تتجلى هذه العملية في تغير مهم من اللغة الأخلاقية العلنية إلى تقدير للدين والممارسات الدينية وفقاً لصحتها (healthiness) أو عدم صحتها (unhealthiness). وقد نالت هذه الحجة في البداية تقديراً في الجدال المعني بما زعم من «غسيل دماغ» عقائدي (Bromley and Shupe, 1981; Beckford, 1985; Robbins, 1988; Zablocki and Robbins, 2001). ثم حققت لاحقاً بروزاً متزايداً في وصفها الدين والممارسات الدينية من جميع الأنواع. وتكمن جاذبيتها في الهالة العلمية التي تطلقها وحس الموضوعية الذي تحمله؛ إذ تغدَ الحجج ذات الطابع الطبي، في هذا الصدد، أكثر صعوبة لتحديها مقارنة بالحجج

الأخلاقية الصريحة. وعبر إضفاء الطابع الطبي تصبح الممارسات الدينية المنحرفة مجرد مشكلات يمكن حلها تقنياً باقتراح إزالة الممارسة من دون أن نضع في الاعتبار المشكلات الأخلاقية المحتملة المتضمنة في رفض التقليد والمعتقد والممارسة الأصلية (انظر هنا: Gusfield, 1980: vii). وهذا ما يتماشى مع ما يسميه غسفيلد (Gusfield) نزع التسييس (depoliticization) عن المشكلات الاجتماعية: «إضفاء الطابع الطبي على المشكلات الاجتماعية ينزع عنها التسييس ويقلل من الاعتراف بالاختلافات في الخيارات الأخلاقية التي تقدمها» (Gusfield, 1980: viii).

الهرطقة

على مدار زمني طويل كانت الحجج ضد الديانات الأخرى، ولا سيما «العقائد» الشريرة، تستند إلى أساس ديني صريح (Jenkins, 2000: 10-12; McCloud, 2004). وكانت الديانات التي تختلف في سياق معين عن أية ديانة كانت تعدّ «صالحة» تتم إدانتها على خلفية انحرافها عن الثقافة الدينية السائدة ـ أي أنها هرطقة (heresy). ومنذ مجيء التعددية الثقافية والدينية في الغرب، أصبحت هذه النوعية من اللغة شيئاً فشيئاً نادرة في الخطاب العام، لكنها تعاود الظهور في أوقات الأزمة. والهجمات الإرهابية في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر أدينت في أمريكا باعتبارات دينية صريحة من معلقين بارزين مثل جيري فالويل (Jerry Falwell) وآن كولتر (Ann Coulter). وعلى الرغم من رفضها غالباً بوصفها تعصباً أعمى وسط كثير من الأمريكيين، إلا أنّ هذا النوع من «**دين الأزمة**» حقّق تغطية غير مسبوقة وذلك تحديداً بسبب وضع الأزمة. وما اصطلحتُ عليه بـ «**دين الأزمة**» إنما يشير إلى العملية التي يحقّق بها الخطاب الديني منزلة مهمة في تفسير ظواهر اجتماعية معينة مدركة بوصفها إشكالية ومهددة (Hjelm, 2006b). ومن ثَم فإنّ أسباب أهمية الوضع الاستثنائي لظهور بيانات دينية عامة صريحة يمكن تلخيصها بنغمات دوركايمية: «إحدى الطرائق المضمونة لتأكيد هوية ما، للمجتمعات والأفراد سواء بسواء، أن تجد طريقة ما من قياس ما **لا يكون** عليه المرء» (Erikson, 1966: 64; emphasis original).

العقلانية

أحد أنواع الخطابات التي تقع بطريقة أو بأخرى خارج دائرة المزاعم

الأخلاقية هو الخطاب العقلاني. ولا شك في أن السؤال الوجيه هنا هو ما إذا كان من الممكن (أو ينبغي) تصوير الدين بوصفه عقلانياً؛ لكن هذا النوع من الخطاب إنما يستهين صراحة بالمعتقدات والممارسات الدينية بتقديمها بوصفها لاعقلانية، ومن ثَم مضحكة، أو حمقاء أو مضيعة للوقت. وأفضل المبيعات في الكتب عموماً في السنوات الأخيرة مثل **وهم الرب** (*The God Delusion*) لريتشارد دوكينز (Dawkins, 2006) قد أثارت الجدال العام حول عقلانية المعتقدات الدينية. كذلك من غير المحتمل، ربما، أن تؤثر المزاعم التي تبني الدين من منظور عقلاني بوصفه مشكلة اجتماعية في أولئك الذين يشكلون جزءاً من المجتمع الديني المستقر والذين يحافظون على استمرارية البنية العقلانية للدين حية (Berger, 1973: 54-57). ولكن في السياقات حيث يُعامل الدين (التقليدي) بحالة متزايدة من عدم الاكتراث، قد يكون لهذا النوع من الخطاب تأثير تنفيري أكبر. فضلاً عن ذلك، فإن بروز الروحانيات البديلة (أحياناً تجمع تحت تصنيف «العصر الجديد» (New Age)؛ انظر: Heelas, 1996; Heelas and Woodhead, 2005)، التي غالباً ما تعمل في سوق المجتمعات الغربية المعاصرة المنتعشة، قد أثارت ردوداً من مشككين توّاقين إلى إظهار اللاعقلانية التي تنطوي عليها مثل هذه المعتقدات. وللحدود المرسومة بين الدين والعلم تبعات قوامها أن بعض أشكال الطب البديل، على سبيل المثال، قد تحدد بوصفها منحرفة وإشكالية وذلك تحديداً لأنها «دينية»، أو قائمة على أساس رؤى ومعتقدات ليست مدعومة من الطب الغربي المرتبط بالمعالجة الأخلاقية (allopathic medicine).

دين زائف

يتعلق آخر أنواع الخطابات في تصنيفي بتعريف الدين؛ ففي تعارض تام مع ما استعرضناه سابقاً من نقاش حول الدين/العلم ضمن خطاب العقلانية، يشكّل الزعم بأن ديناً دين ما دين زائف في حدّ ذاته إشكالية دينية، لأنه في ذاك الوقت لن يكون ديناً «بالفعل». وهذا ما يتعلق عموماً بشرعية ديانات معينة في سياقات اجتماعية خاصة، ولهذا أهميته الخاصة في حالة الديانات البديلة (Hjelm, 2007)، التي غالباً ما تفتقد الشرعية التي تتمتع بها الديانات المعترف بها رسمياً أكثر من غيرها (Melton, 2003; Lewis, 2003). ففي فنلندا، على سبيل المثال، مسموح ممارسة أي دين، ولكن تسجيل أي

مجتمع ديني بوصفه مجتمعاً دينياً رسمياً يمنح أي جماعة فوائد معينة، أهمها، هالة من الشرعية. وقرار وزارة التعليم الفنلندية حرمان جمعية الويكا الفنلندية الحرة (Finnish Free Wicca Association) من مكانة الجماعة الدينية كان له بالطبع تأثير في الفهم العام لجماعة الويكا بوصفها ديانة غير حسنة النية، بل ربما والأهم رسم حدود للمعتقد وممارسته داخل هذه الحركة (Hjelm, 2006a; 2007).

دراسة الدين والمشكلات الاجتماعية: اعتبارات منهجية مختصرة

بعد التفكير في تطبيق نظرية المشكلات الاجتماعية على دراسة الدين، يبدو من الملائم أن نناقش باختصار التبعات المنهجية التي تنطوي عليها المقاربات المذكورة سابقاً. فنحن، وللتذكرة مرة أخرى، يمكننا الاستعانة بتعريف فولر ومايرز (Fuller and Myers, 1941) للمشكلات الاجتماعية كنقطة انطلاق. وعلى الرغم مما إذا كان تركيزنا على الظروف الموضوعية أو التعريفات الذاتية يملي علينا بالضرورة اختيار المنهج أم لا، فإنه يجعل من بعض الخيارات أكثر قابلية للتحقق من غيرها. ومثلما استعرضنا سابقاً، فإن معظم الدراسات التي أجريت على الظروف الموضوعية استخدمت المناهج الكمية، وتمثّلها دراسات ستارك وبايندبريدج الشهيرة (Stark and Bainbridge, 1985; 1996). غير أن تاريخ البحث في المشكلات الاجتماعية يبيّن أن اختيار المناهج الكمية ليس حتميّاً: فكثير من السوسيولوجيين التابعين لـ«مدرسة شيكاغو» الشهيرة، على سبيل المثال، استخدموا مناهج إثنوغرافية في دراسة عصابات الشوارع وانعدام المساواة الاجتماعية في محيطات المدن (انظر مثلاً: Park [et al.], 1967).

الأمر يختلف بعض الشيء مع صناعة المزاعم. فالخطاب العام، بطبيعته لا يتحول بسهولة إلى أرقام (على الرغم من أن تحليل المضمون الكمي يستخدم في البحوث الإعلامية، على سبيل المثال)، وهذا ما يجعل المناهج الكيفية عادة الاختيار الأول. وأنا عندما أسمي المزاعم المقدمة سابقاً ـ سواء المرتبطة بالدين بوصفه حلاً أو المرتبطة به بوصفه مشكلة ـ بمسمى الخطابات، تراني ألمح فعلياً إلى وجود إمكانية واحدة للتحليل.

فالتقاليد البنائية في السوسيولوجيا الأمريكية لم تكن صريحة جداً فيما يتعلق بمناهج الدراسة لصناعة المزاعم، لكني وجدت أن التطورات التي حدثت في نظرية الخطاب الأوروبية كانت هي المعين بهذا المعنى. وتحليل الخطاب الذي قليلاً ما يستخدم في سوسيولوجيا الدين حتى الآن (Spickard, 2007)، إنما يركز على استخدام اللغة بوصفها عنصراً من عناصر التفاعل الاجتماعي (Fairclough, 2003: 2-3). وثمة مقاربات كثيرة لتحليل الخطاب، وكثير غيرها قريبة منه (مثل تحليل الحوار)، ولكن تظل نقطة التركيز الرئيسة عموماً على كيفية قيام الخطابات ـ في حالتنا هذه تشير المزاعم إلى المشكلات الاجتماعية والدين ـ من ناحية على أساس الممارسات الاجتماعية، وتشكلها من ناحية أخرى. بتعبير آخر، يسأل التحليل كيف ينبني العالم الاجتماعي في خطاب.

خاتمة

الدين والمشكلات الاجتماعية موشوراً سوسيولوجياً

يمكننا قول المزيد والمزيد حول التداخل بين سوسيولوجيا الدين ودراسة المشكلات الاجتماعية. ومن الواضح أيضاً أن الأمثلة التي استعرضناها سابقاً في هذا الفصل ليست بأي حال هي الطريقة الوحيدة لمقاربة هذا الموضوع. فما عرضناه على أنه «جديد» هنا هو التركيز على المشكلات الاجتماعية بوصفها نشاطاً لصناعة المزاعم، وكيف تبني الديانات، من ناحية، حلولاً للمشكلات الاجتماعية، ومن ناحية أخرى، كيف تُبنى الديانة بوصفها مشكلة اجتماعية. وما وجدته الأكثر إثارة وأهمية في هذا السياق، هو أنه بالإضافة إلى أن دراسة الدين والمشكلات الاجتماعية تشكل مجالاً بحثياً متماسكاً في حدّ ذاته، فإنها أيضاً تعمل بوصفها موشوراً (prism) أو لنقل عدسة يمكن من خلالها فحص كثير من المشكلات المركزية الأخرى في سوسيولوجيا الدين ـ والسوسيولوجيا عموماً. ولنضرب بعض الأمثلة، **أولاً**، إن دور المجتمعات الدينية في تخفيف المشكلات الاجتماعية يثير أسئلة حرجة حول وظيفة الدين وأدائه في العالم المعاصر (Beyer, 1994). أي، هل الدين يفقد مكانته الفريدة كمؤسسة روحانية بسبب التركيز على القضايا «المدنسة» مثل المشكلات الاجتماعية؟ **ثانياً**، بناء الدين بوصفه مشكلة اجتماعية ينبئنا بكثير ليس حول «الدين السيّئ»

فحسب بل كذلك حول الصورة التي يكون عليها «الدين الصالح» (أو «ديننا»). وبتعبير كليفورد (Clifford, 1986: 23): «أصبح واضحاً أن كل صياغة عن أي «آخر»، أينما وجد، هي أيضاً بناء للـ«ذات»». ولهذا أيضاً تبعات على قضايا أخرى، مثل التعددية الثقافية والدينية، التي على الرغم من أنها لا ترتبط بالضرورة مباشرة بالمشكلات الاجتماعية، فإنها تكشف مسألة التفاعل بين الثقافات والتقاليد الدينية. ويمكن بالطبع إضافة أمثلة أخرى كثيرة، لا تفيد إلا في إظهار أن المجال الناشئ لديه كثيرٌ ليقدمه ـ سواء في الدراسة الإمبريقية أو التنقيح النظري ـ من أجل الدراسة السوسيولوجية للدين في عالمنا المعاصر.

المراجع

Akers, Ronald (2000). *Criminological Theories: Introduction, Evaluation, and Application*. 3rd ed. Los Angeles: Roxbury.

Arnold, Clinton (1997). *Spiritual Warfare*. London: Marshall Pickering.

Bainbridge, William S. (1997). *The Sociology of Religious Movements*. New York: Routledge.

Becker, Howard S. (1991 [1963]). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: The Free Press of Glencoe.

Beckford, James A. (1985). *Cult Controversies: The Societal Response to the New Religious Movements*. London: Tavistock.

_______ (1990). "The Sociology of Religion and Social Problems." *Sociological Analysis*: vol. 51, no. 1, pp. 1-14.

_______ (1999). "The Mass Media and New Religious Movements." in: Bryan Wilson and Jamie Cresswell (eds.). *New Religious Movements: Challenge and Response*. London: Routledge, pp. 102-119.

_______ (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Berger, Peter L. (1973). *The Social Reality of Religion*. Harmondsworth: Penguin. (Originally published in 1967 as *The Sacred Canopy*).

Best, Joël (1991). "Endangered Children and Antisatanist Rhetoric." in: James T. Richardson, Joel Best, and David G. Bromley (eds.). *The Satanism Scare*. New York: Aldine de Gruyter, pp. 95-106.

_______ (1993). "But Seriously Folks: The Limitations of the Strict Constructionist Interpretation of Social Problems." in: Gale Miller and James A. Holstein (eds.). *Constructionist Controversies: Issues in Social Problems Theory*. New York: Aldine de Gruyter, pp. 109-127.

Beyer, Peter (1994). *Religion and Globalization*. London: Sage.

Blumer, Herbert (1971). "Social Problems as Collective Behavior." *Social Problems*: vol. 18, no. 3, Winter, pp. 298-306.

Bromley, David G., and Anson D. Shupe (1981). *Strange Gods: The Great American Cult Scare*. Boston, MA: Beacon Press.

Buddenbaum, Judith M. (1998). *Reporting News about Religion*. Ames, IA: Iowa State University Press.

________ and D. L. Mason (2000). *Readings on Religion as News*. Ames, IA: Iowa State University Press.

Clifford, James (1986). "Introduction: Partial Truths." in: James Clifford and George Marcus (eds.). *Writing Culture*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 1-26.

Conrad, Peter and Joseph W. Schneider (1980). *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. St Louis, MO: The C.V. Mosby Company.

Dawkins, Richard (2006). *The God Delusion*. London: Bantam.

Durkheim, Emile (1979 [1897]). *Suicide*. New York: The Free Press.

Ebaugh, Helen R. [et al.] (2003). "Where's the Religion? Distinguishing Faith-Based from Secular Social Service Agencies." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 42, no. 3, pp. 411-426.

Einstadter, Werner J. (1994). "Crime News in the Old West." in: Gregg Barak (ed.). *Media, Process, and the Social Construction of Crime*. New York: Garland Publishing, pp. 49-67.

Erikson, Kai T. (1966). *The Wayward Puritans: A Study in the Sociology of Deviance*. New York: John Wiley and Sons.

Evans, T. David [et al.] (1995). "Religion and Crime Reexamined: The Impact of Religion, Secular Controls, and Social Ecology on Adult Criminality." *Criminology*: vol. 33, no. 2, pp. 195-224.

Fairclough, Norman (2003). *Analysing Discourse: Textual Analysis for Social Research*. London: Routledge.

Fenn, Richard K. (2006). *Dreams of Glory: The Sources of Apocalyptic Terror*. Aldershot: Ashgate.

Fuller, Richard C. and Richard R. Myers (1941). "The Natural History of a Social Problem." *American Sociological Review*: vol. 6, no. 3, pp. 320-328.

Gusfield, Joseph R. (1980). "Foreword." in: Peter Conrad and Joseph W. Schneider. *Deviance and Medicalization: From Badness to Sickness*. St Louis, MO: The C.V. Mosby Company, pp. v-x.

Hadden, Jeffrey K. (1980). "Religion and the Construction of Social Problems." *Sociological Analysis*: vol. 41, no. 2, pp. 99-108.

Hamilton, Malcolm B. (2001). *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. 2nd ed. London: Routledge.

Hammond, Phillip (1998). *With Liberty for All: Freedom of Religion in the United States*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press.

Heelas, Paul (1996). *The New Age Movement*. Oxford: Blackwell.

_______ and Linda Woodhead (2005). *The Spiritual Revolution*. Oxford: Blackwell.

Hjelm, Titus (2006a). "Between Satan and Harry Potter: Legitimating Wicca in Finland." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 21, no. 1, pp. 39-58.

_______ (2006b). "News of the Unholy: Constructing Religion as a Social Problem in the News Media." in: Raimo Salokangas and Johanna Sumiala-Seppänen (eds.), *Implications of the Sacred in (Post)modern Media*. Gothenburg: Nordicom, pp. 63-76.

_______ (2007). "United in Diversity, Divided from Within: The Dynamics of Legitimation in Contemporary Witchcraft." in: Olav Hammer and Kocku von Stuckrad (eds.). *Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others*. Leiden: Brill, pp. 291-309.

Holstein, James A., and Gale Miller (eds.) (2003). *Challenges and Choices: Constructionist Perspectives on Social Problems*. New York: Aldine de Gruyter.

Jenkins, Philip (2000). *Mystics and Messiahs: Cults and New Religions in American History*. Oxford: Oxford University Press.

Johnson, Byron R. [et al.] (2001). "Does Adolescent Religious Commitment Matter? A Reexamination of the Effects of Religiosity on Delinquency." *Journal of Research in Crime and Delinquency*: vol. 38, no. 1, pp. 22-44.

Juergensmeyer, Mark (2001). *Terror in the Mind of God*. Updated ed. Berkeley, CA: University of California Press.

_______ (2004). "Thinking about Religion after September 11." *Journal of the American Academy of Religion*: vol. 72, no. 1, pp. 221-34.

Kitsuse, John I., and Malcolm Spector (1973). "Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value Judgments and Social Problems." *Social Problems*: vol. 20, no. 4, pp. 407-419.

_______ and _______ (1975). "Social Problems and Deviance: Some Parallels." *Social Problems*: vol. 22, no. 5, pp. 584-594.

Lewis, J. R. (2003). *Legitimating New Religions*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Lincoln, B. (2003). *Holy Terrors*. Chicago: University of Chicago Press.

Loseke, D. R. (1999). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructionist Perspectives*. New York: Aldine De Gruyter.

Lowe, Laurel and Gray Cavender (1991). "Cauldrons Bubble, Satan's Trouble, but Witches Are Okay: Media Constructions of Satanism and Witchcraft." in: James T. Richardson, Joel Best, and David G. Bromley (eds.). *The Satanism Scare*. New York: Aldine de Gruyter, pp. 263-275.

Mauss, Armand L. (1975). *Social Problems as Social Movements*. Philadelphia: Lippincott.

McCloud, Sean (2004). *Making the American Religious Fringe: Exotics, Subversives, and Journalists, 1955-1993*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina Press.

Melton, J. Gordon (2003). "Perspective: Toward a Definition of "New Religion"." *Nova Religio*: vol. 8, no. 1, pp. 73-87.

Miller, Gale and James A. Holstein (eds.) (1993). *Constructionist Controversies: Issues in Social Problems Theory*. New York: Aldine de Gruyter.

Park, Robert E., Ernst W. Burgess, and R. D. McKenzie (1967). *The City*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Putnam, Robert D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon and Schuster.

Richardson, James T. (ed.) (2003). *Regulating Religion: Case Studies from Around the World*. Dordrecht: Kluwer.

________ , Joel Best, and David G. Bromley (eds.) (1991). *The Satanism Scare*. New York: Aldine de Gruyter.

Rikkinen, M. (2002). *Yhteisön nimeen: Kirkon identiWkaatioprosessi uususkonto-keskusteluissa*. Helsinki: Department of Comparative Religion, University of Helsinki.

Robbins, Thomas (1985). "Nuts, Sluts, and Converts: Studying Religious Groups as Social Problems." *Sociological Analysis*: vol. 46, no. 2, pp. 171-178.

________ (1988). *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*. London: Sage.

Rubington, Earl and Martin S. Weinberg (eds.) (1995). *The Study of Social Problems: Seven Perspectives*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Said, Edward W. (1981). *Covering Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.

Shields, Joseph [et al.] (2007). "Religion and Substance Abuse Treatment: Individual and Program Effects." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 46, no. 3, pp. 355-371.

Shupe, Anson D. and David G. Bromley (1980). *The New Vigilantes*. Beverly Hills, CA: Sage.

Silk, Mark (1998). *Unsecular Media: Making News of Religion in America*. Urbana, IL; Chicago, IL: University of Illinois Press.

Smith, Christian and Melinda Denton (2005). *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teens*. New York: Oxford University Press.

Spector, Malcolm and John I. Kitsuse (1973). "Social Problems: A Reformulation". *Social Problems*: vol. 21, no. 2, pp. 145-59.

_______ and _______ (2001 [1977]). *Constructing Social Problems*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Spickard, James V. (2007). "Micro/Qualitative Approaches to the Sociology of Religion: Phenomenologies, Interviews, Narratives, and Ethnographies." in: James Beckford and N. Jay Demerath (eds.). *The Sage Handbook of the Sociology of Religion*. London: Sage, pp. 121-143.

Stark, Rodney and William S. Bainbridge (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley, CA: University of California Press.

_______ and _______ (1996). *Religion, Deviance, and Social Control*. New York: Routledge.

_______ [et al.] (1996). "Religion, Science, and Rationality." *American Economic Review*: vol. 86, no. 2, pp. 433-437.

Swanson, P. L. (2002). "Religion as a Social Problem." *Bulletin of the Nanzan Insitute for the Study of Religion and Culture*: vol. 26, pp. 8-18.

Wuthnow, Robert (2006). *Saving America? Faith-Based Services and the Future of Civil Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Zablocki, Benjamin and Thomas Robbins (2001). *Misunderstanding Cults*. Toronto: University of Toronto Press.

قراءات مقترحة

Beckford, James A. (2003). *Social Theory and Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Loseke, D. R. (1999). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructionist Perspectives*. New York: Aldine De Gruyter.

Rubington, Earl and Martin S. Weinberg (eds.) (1995). *The Study of Social Problems: Seven Perspectives*. New York; Oxford: Oxford University Press.

Spector, Malcolm and John I. Kitsuse (2001 [1977]). *Constructing Social Problems*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Stark, Rodney and William S. Bainbridge (1996). *Religion, Deviance, and Social Control*. New York: Routledge.

الفصل الثاني والخمسون

الدينُ، والمشكلاتُ الاجتماعية
استجاباتٌ فرديةٌ ومؤسسية

آن بيرغيتا(*)

يتولّى هذا الفصل طرحَ وجهات النظر السوسيولوجية حول المشكلات الاجتماعية والدين في حالة من الحوار عبر توضيح عدد من المفاهيم النظرية المحورية بالإشارة إلى مواد إمبريقية حديثة. وينصبُّ التركيز هنا على الاستجابات التي تمت على المستوى الفردي ومستوى المؤسسات الدينية، وكذلك البحث عن الشمولية (holism). ويبدأ الفصل بإلقاء نظرة على مفهوم المشكلة الاجتماعية، يتبعها نظرة عامة مختصرة على دور الدين في المشكلات الاجتماعية. ثم ينقسم النص بعدئذٍ إلى ثلاثة أجزاء ذات توجّه إمبريقي: **الأول** حول دور الدين في البحث عن حياة أشملَ وأسعد، **والثاني** حول استجابات الأفراد للمشكلات الاجتماعية؛ **والثالث** حول الاستجابات المؤسسية للمشكلات الاجتماعية. ونختتم المقالة بجزء يعكس تأملاتٍ حول التطوّرات المستقبلية والدور الممكن للدين في التضامن و«آفاق الدلالة». ومن الحدود المهمة التي يجب الاعتراف بها في هذا: إنّ كل هذا مرتبط ارتباطاً وثيقاً بالسياق، وهذا الفصل لا ينظر إلا في المسيحية (بصورة شبه حصرية) في صورة كنائس الأغلبية الأوروبية الغربية، ولا سيما الكنائس الشمالية. وسياق هذا الفصل، أي أوروبا، سياق معلمن أعاد فيه الدين مؤخّراً الدخول إلى الساحة العامة.

(*) يودّ المؤلّف تقديم الشكر الحار إلى البروفسور بيتر كلارك (Peter B. Clarke)، والبروفسورة غرايس دايفي (Grace Davie) لما قدّماه من تعليقات ثمينة على هذا الفصل.

فَهم مفهوم
المشكلة الاجتماعية

كيف لنا أن نفهم مفهوم «المشكلة الاجتماعية» في الخطاب السوسيولوجي اليوم؟ هل نتعامل مع مفهوم سوسيولوجي متبلور وواضح مفترض استخدامه مع ظاهرة إمبريقية معينة، أم وصف شامل فضفاض لا يتسم بأيّ دقّة لظواهر هي عملياً ظواهر قائمة؟ بل قد يسأل أحد السوسيولوجيين ما عساها تكون «المشكلات غير الاجتماعية». وتعتمد الإجابة بدورها على الطريقة التي ندرك بها زمننا؛ هل نتوق إلى «زمن التآزر الاجتماعي المفقود، والأيام البسيطة، وأيام الرعاية؟ أم أننا نشهد على التاريخ الحديث بوصفه العصر الذهبي للفرص الجديدة المستقلة، أو شيء بين هذا وذاك؟» أضف إلى ذلك، أن بعض المراقبين السوسيولوجيين، مثلما أوضح ربينغتون ووانبرغ (Rubington and Weinberg, 2003: 3)، يرون المجتمع الحديث بوصفه ينتج مشكلات اجتماعية أكثر من المجتمعات السابقة. أضف إلى ذلك، ما يراه بعضهم في عصرنا بوصفه منتجاً لحلول أكثر فأكثر، فيما يرى آخرون أن مجتمعنا فعليّاً مفرطاً في إنتاج ما يسمّى حلولاً.

وفكرة وجود مشكلات اجتماعية يجب اتّخاذ إجراءٍ حيالها هي مسألة حديثة إلى حد كبير؛ لأن أي وعي بالمشكلات الاجتماعية لم يظهر إلا في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر (Green, 1975). وقد ظلّت المشكلات الاجتماعية، ولا تزال، في صميم التحليل السوسيولوجي؛ بل إنّ السوسيولوجيا في الحقيقة سادتها دراسة المشكلات الاجتماعية؛ إذ تطورت الأولى في حقبة من التغير الاجتماعي الراديكالي؛ إضافة إلى أنّ تركيزها المحوري ينصبّ على العلاقات الاجتماعية، مثلما هو تركيز المشكلات الاجتماعية (Rubington and Weinberg, 2003: 3).

ومن ثَم، قد تعرّف المشكلات الاجتماعية بوصفها «وضع يزعم أنه غير متوافق مع قيم عدد مهم من الناس يتّفقون على ضرورة اتخاذ تحرك لتغيير الوضع» (Rubington and Weinberg, 2003: 4). وبالمثل، تعدّ المشكلات الاجتماعية في رأي لوسيك (Loseke, 2003: 7)، «ظرفاً يتم تقييمه بوصفه خطأً منتشراً وقابلاً للتغيير ـ وهو تصنيف للظروف التي نعتقد أنه ينبغي تغييرها».

وتغطي المنظورات المعنية بالمشكلات الاجتماعية المجال الذي يبدأ من «وجهة النظر الموضوعية» (مشكلات حول ظروف قابلة للقياس؛ وهذا هو المنظور الذي تتبعه معظم المراجع في المشكلات الاجتماعية) إلى «القلق الذاتي» (Loseke, 2003).

لقد تطوّرت الدراسة السوسيولوجية للمشكلات الاجتماعية عبر ست مراحل، خاصةً في التقاليد الأمريكية الشمالية ـ حيث ظلت المشكلات الاجتماعية واحدة من موضوعات السوسيولوجيا المحورية ـ ربما أكثر من تطورها في أوروبا (انظر: Rubington and Weinberg, 2003)؛ إذ تطور المجال بداية من منظور علم الأمراض الاجتماعي (كما في دراسة Gillin, 1939) ثم إلى منظور الخلل الاجتماعي (مثل دراسة Cooley, 1927)، تبعه منظور صراع القيم الذي ألّف بين النظريات الكلاسيكية الأوروبية والأمريكية عن الصراع (مثل Fuller and Myers, 1941)، وقد ركزت المراحل اللاحقة على دراسات السلوك المنحرف والوسم وذلك استناداً إلى عمل جي. أتش ميد (G. H. Mead)، وآي. شوتز (A. Schutz). ثم مرت المشكلات الاجتماعية بتجربة بروز المنظور النقدي المتأثر بالماركسية، والموجّه بأفكار مدرسة فرانكفورت. أما عن أحدث التطورات في هذه الرحلة، فتشمل البنائية الاجتماعية (انظر مثلاً: Kitsuse and Spector, 1973)؛ ومثلما صاغها لوسك (Loseke, 2003: 14)، «إنّ أيَّ مشكلة اجتماعية لا وجود لها ما لم تُعرف على أنها مشكلة».

وعلى الرغم من ذلك، ثمة شيء مشترك ـ أو لنقل «عدو مشترك». فأحد المصادر المحورية للمشكلات (المباشرة أو غير المباشرة) يكمن عملياً في جميع وجهات نظر المنظرين حول المشكلات الاجتماعية، سواء أكانوا أكثر ارتباطاً بحركة التصنيع، أم التطوير العمراني، أم أي سردية من السرديات الكبرى في مجالنا، فيما يتعلّق بالشبكات والتآزر الاجتماعي، ولا سيما بإضعاف الترابط والتكاتف. وقد تطورت العلاقات التي تتوسطها علاقات أو أشياء وكذلك العلاقات غير المباشرة في أهميتها، ومن ثم تفتقد المجتمعات البروز والوحدة (Delanty, 2005)، وهذا ما يؤدي إلى طريقة حياة أكثر فردانية. وعلى الرغم من ذلك، فإن هذا الخطاب هو خطاب أحادي الجانب؛ فالأفراد بمنأىً عن أن يكونوا أحراراً تماماً. حيث التغيرات المجتمعية الحديثة لا تعني بالضرورة تحوّلات داخلية حادة (Grow, 2002; Castells, 2004). وذلك في

الوقت الذي نجد فيه السياق المجتمعي الحاضر يشدد بعمق على مسألة كيفية تحول الفرد إلى مزيد من الحرية، ومزيد من الفردية، وأشد ارتباطاً بالمجتمع والشبكات ـ وكذلك التشديد على المشكلات الاجتماعية القديمة والجديدة. هنا نرى الدين متداخلاً بعمق مع هذه العمليات، مثلما سنرى في القسم اللاحق.

الدين ـ سببٌ أم حلٌّ؟

في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته كان هناك علماء (مثل: Hadden, 1980) فهموا بالفعل ما يفهمه معظم سوسيولوجيي الدين اليوم، وهو: أن دور الدين في تحديد المشكلات الاجتماعية وحلها يواصل شغل مكانة محورية بل يصبح أكثر إلحاحاً (انظر: Beckford, 1990)؛ إذ يؤدي الدين أدواراً متنوّعة في تعريف المشكلات الاجتماعية وحلّها ـ والتسبّب فيها في واقع الأمر. فكثير من هذه الإسهامات المتنوّعة الإيجابية منها والسلبية تعكس أيضاً قضايا وجدالات أوسع؛ على سبيل المثال، قضايا حول القسيسات والأساقفة النساء فيما يتعلق بالقضايا الأوسع المرتبطة بأدوار الجندر.

ومن ناحية أخرى، يطالب الدين بردود أفعال على المشكلات الاجتماعية، وكذلك تشريعها. وعلى الطريقة المسيحية في فهم الحياة، نجد أن «العيشة الرضية» و«الحياة الصالحة» لا تنفصل إحداهما عن الأخرى؛ فلا يمكن أن يكون الشخص سعيداً ولا يعيش حياة جيدة من دون أفعال صالحة أخلاقياً (Hallamaa, 1999a; 1999b; Kuula, 2004) مثل المشاركة في أنشطة الإيثار أو العناية بالآخر. حتى لو ظلت دراسات كثيرة (معظمها أجراها لاهوتيون) تقدم المسيحية بوصفها «المصدر الرئيس لمفهوم الإيثار الحديث» (Grant, 2000: 167)، فإن الرؤى التي تركز على الإيثار ليست مرتبطة بالعقيدة المسيحية فحسب؛ فهناك التزام قوي بالعطاء والمساعدة في التقاليد اليهودية، والإسلام، وفي الديانات الشرقية المختلفة (انظر مثلاً: Neusner and Chilton, 2005).

على الرغم من أن هذه الصلة بين الديانات والإيثار واضحة في حد ذاتها وضوحاً بدهياً، فإنها أيضاً تمثل إشكالية (Monroe, 1996: 122-123; Post [et al.], 2003; Yeung, 2004a; Oord, 2003; Johnson [et al.], 2003). ودعوني هنا

أوضح واحدة فقط من المعضلات ذات الصلة. فقد أشارت بلاكمور (Blackmore, 1999) في كتابها **آلة الميم** (*The Meme Machine*)، استناداً إلى كتاب دوكينز (Dawkins, 1976) **الجين الأناني** (*The Selfish Gene*)، إلى أن المؤسسات الدينية قد تستخدم أنشطة الإيثار والرعاية الاجتماعية كوسيلة للتحايل (gimmick)؛ فالناس يحترمون الأفراد والمؤسسات الذين يقدمون المساعدة، وهم في الوقت نفسه ينشرون «ميماتهم» الثقافية؛ فالناس يؤمنون بعقائدهم وينشرون تعاليمها. وترى بلاكمور المسيحية بوصفها منتفعة بالميل الوراثي الثقافي الإنساني إلى الأعمال الإيثارية وما يرتبط به من اتجاهات. فالمسيحية هي إحدى «فيروسات العقل» التي تنتشر مثل «طفيل» تحمله العملية الإيثارية التي تمارسها المجتمعات الدينية (Blackmore, 1999; Goodenough, 1995). وقد يكون العاملون في الكنيسة فعلياً على وعي بهذه المعضلة؛ فقد أظهر أحد الكهنة ممن أجريت مقابلات معهم تعجّبه، ملمحاً إلى بعض المفاهيم التوراتية: «يجب أن لا تعرف يدك اليمنى ما تقدمه يدك اليسرى من مساعدة».

لقد أصبح دور الدين فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية أكثر أهمية لأسباب عديدة، سنتعرض لاثنين منها. **الأول**، العلمنة، فبدلاً من تقليل دور الدين والكنائس فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية، جاءت العلمنة بمردود عكسي؛ إذ بالنظر إلى الكنائس والدول في مختلف المجتمعات الغربية، نجد أن هناك على الأقل توتراً خفياً بين الطرفين. فالمؤسسات الدينية لا تلتزم بالحفاظ على الوضع الراهن، والكنائس باستقلالها تتمتع بفرص جديدة فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية وحرية نقد الدولة (Hadden, 1980: 100). وقد لاحظ بيكفورد (Beckford) في إطار ما قدمه سيميل (Simmel)، أن المؤسسات المتباينة يمكن أن تحتفظ بالسلطة عبر «التحول إلى حالة الاستقلالية» بمعنى الانجراف بعيداً عن مصفوفة الممارسات، والاهتمامات، والمؤسسات التي كانت مغطاة في الأصل» (Beckford, 1990: 11). فالكنائس اليوم تتمتع بقوة وتمكين؛ إذ كان لهذا الوضع أن يجعلها منفتحة على أدوار جديدة مختلفة، عبر أنشطة الرعاية الاجتماعية على سبيل المثال (Casanova, 1994; Yeung, 2003).

السبب **الثاني**، هو سعي المجتمع المعاصر، بصرف النظر عن مدى

تباينه وتفتته، لتحقيق الشمولية والخبرة الشاملة. فقضايا مثل السعادة، والرعاية الاجتماعية، والحياة الصالحة، تحتل مركز الصدارة على أجندة الجميع. على سبيل المثال، في تميزها عن القضايا التي كانت سائدة قبل الحرب العالمية الثانية مثل حركة العمال والأحزاب السياسية، تدور الحركات الاجتماعية المعاصرة بصورة متزايدة حول القضايا الشمولية من خُلُق، ورزق، وتحقيق ذات، وكرامة (Beckford, 1990). والنتيجة أن أصبح هناك مجال أوسع للإسهامات الدينية في هذه الحركات، مثلما نرى في الحقيقة الواقعة من أنّ حركات حقوق الإنسان والسلام قد أصبحت «عنصراً دائماً في مجتمعات صناعية كثيرة، وأصبح وجودها يفوق نظيراتها من حركات ليس لها أصول أو إيحاءات دينية» (Beckford, 1990: 7-8).

وعلى الرغم من ذلك ـ وربما للمفارقة ـ فإن العوامل التي تفسر صلة الدين المتزايدة بالمشكلات الاجتماعية هي الأسباب نفسها التي جعلت الديانات تصبح أكثر فأكثر إشكالية. أضف إلى ذلك، أنّ الأشكال الدينية في ساحاتها الجديدة هي أيضاً أكثر إتاحة للتعاون مع القوى والجماعات العلمانية وحتى السيطرة عليها من قبلها (Beckford, 1990: 12)؛ إذ يتمتع الدين بالقدرة على ترويج العنف والرعاية الاجتماعية في آن واحد، والشيء نفسه مع التكافل والصراع. وقد تشجّع كذلك المؤسسات الدينية على عدم الأنانية، والكرم، والإيثار، بل وما يمت إلى العداوة والعنف بصلة من أفعال واتجاهات. وقد تعمقت هذه المعضلة بحقيقة أن الدين يستأثر بمنظورات واسعة، تشمل العالمي منها؛ وتتراوح الأمثلة هنا من حركات السلام إلى الحركة الكاثوليكية أوبوس داي (Opus Dei)(*)، ومن لاهوت الفقراء إلى أشكال مختلفة من الطوباوية، والجماعات المتطرفة، والأصولية. ومن ثَم يتحول الدين في أكثر نماذجه تطرفاً إلى مشكلة اجتماعية في حد ذاته.

المشكلات الدينية والاجتماعية من الممكن ـ وطالما كان من الممكن ـ مقاربتها من اتجاهين: حل الدين (أو على الأقل استهداف أو زعم الحل)

(*) منظمة كاثوليكية من العلمانيين ورجال الدين تأسست في إسبانيا عام ١٩٢٨، بهدف إعادة إرساء المثل المسيحية في المجتمع. تعرف باسم حبرية الصليب المقدس وعمل الله، واللفظ (Opus Dei) يعني باللاتينية «عمل الرب». لمزيد من التفاصيل التاريخية وعملها الحالي، انظر موسوعة ويكيبيديا باستخدام الاسم اللاتيني (المترجم).

للمشكلات الاجتماعية (للدراسات في هذا الصدد، انظر: Jules-Rosette, 1989; McBride [et al.], 1994; Bäckström, 2005) وبناء الدين بوصفه مشكلة اجتماعية و/أو سبباً للمشكلات الاجتماعية (للدراسات في هذا الجانب، انظر مثلاً: Kramer, 1983; Moxon-Browne, 1983; Smith, 1996). وعلى الرغم من ذلك، يظل إقناع سوسيولوجيي الدين ضعيفاً للغاية، مثلما يوضّح بيكفورد (Beckford, 1990: 3) بالنظر في المشكلات الاجتماعية بوصفها ذات أولوية مرتفعة على جدول أعمالهم. مثال على ذلك، لدينا بحوثٌ أجريت على الرعاية الاجتماعية في أوروبا وحول التدين الأوروبي، وعلى الرغم من ذلك تبقى البحوث التي من شأنها الدمج بين الاثنين قليلة جداً. وهذا المرجع الذي بين أيديكم يعرض لرؤى مهمة عن الدين والمشكلات الاجتماعية في موضوعات ذات صلة، مثل الانحراف (الفصل السابع والأربعون)، وحقوق الإنسان (الفصل الرابع والعشرون)، والأصولية (الفصل السادس والعشرون) والعنف (الفصل التاسع والأربعون؛ انظر أيضاً الفصل الحادي والخمسين).

مثلما أشرنا سابقاً، يهدف هذا الفصل إلى تقديم وجهة النظر السوسيولوجية فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية وثيمة الدين ضمن حالة حوار، مع تفسير بعض المفاهيم النظرية الأكثر محورية عبر مواد إمبريقية حديثة[١]. وقد انصبّ التركيز في كثير من البحوث الاجتماعية ـ العلمية في المشكلات الاجتماعية على قضايا يفترض أن تكون إشكالية. وبالمثل، في قليل من النصوص التي اختبرت فيها العلاقة بين المشكلات الدينية والاجتماعية، اتضح أن هناك ميلاً إلى التركيز على جوانب الدين الإشكالية فحسب (Beckford, 1990: 3).

---

(١) تأتي المادة الإمبريقية الأولية المشار إليها هنا من فنلندا، وهو بلدٌ يمثل نموذجاً مرجعياً تماماً لبلد شمالي لا تزال فيه العضوية في الكنيسة اللوثرية الأغلبية مرتفعة نسبياً (٨٣ في المئة من الفنلنديين أعضاء فيها)، وعلى الرغم من ذلك، فإن المشهد الديني يبدو شديد الخصوصية (على سبيل المثال توجد مؤشرات مرتفعة في الصلاة ومؤشرات منخفضة جداً في المشاركة في الخدمات الكنسية). ومن المنظور الدولي، فإن نظام الخدمة الاجتماعية الكنسية المحفلية في فنلندا تمثل موضوعاً مثيراً للاهتمام، بسبب تفردها؛ إذ تشمل الخدمة الاجتماعية جماعة كبيرة من المختصين مدفوعي الأجر علاوة على شغلها مكانة محورية في القانون الكنسي وتنظيم الكنيسة عموماً. وتتراوح أشكال النشاط في الخدمة الاجتماعية الكنسية في فنلندا اليوم من بنوك الطعام إلى تقديم الاستشارات، ومن الزيارات المنزلية إلى أنواع المعسكرات المختلفة، ومن المساعدة المالية إلى دعم الجماعات. . .إلخ.

على الرغم من ذلك إن سبيكتور وكيتسوس في عملهم الكلاسيكي حول المشكلات الاجتماعية، عرّفا هذه المشكلات بوصفها «أنشطة لأفراد أو جماعات تشدّد على المظالم والادعاءات فيما يتعلق ببعض الظروف المزعومة» (Spector and Kitsuse, 1977: 75)، ومن ثَم يرتبط الجوهر هنا بالاستجابات. وهذه هي وجهة النظر التي تحكم هذا الفصل فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية والدين: الاستجابات، سواء على المستوى الفردي أو في ضوء المؤسسات الدينية. **ثانياً**، إن البحث عن الشمولية، ومجال الدين الذي أُشِير إليه سابقاً في هذا البحث، يرتبط بحقيقة أن معظم الاستجابات تحمل المعنى المتأصل لاستهداف حياة أفضل ورفاهية. ولكن ومع ما وقع متأخراً من انخراط الكنائس والأديان بفعالية في صحة الفرد والكوكب وكمالهما، فإن التركيز على الشمولية هنا لا يرتبط إلا بالبحث عن الحياة الصالحة من منظور حالة بعينها من حالات السعادة.

عموماً، يركز هذا الفصل بالأحرى على الدين بوصفه مشكلة اجتماعية، **مصوراً مفاهيم الدين النظرية والمشكلات الاجتماعية بمادة إمبريقية تتعامل مع الزاويتين: استجابات للمشكلات الاجتماعية والبحث عن حياة شمولية أسعد**. وسوف أبدأ بالأخيرة.

السعي للشمولية: حالة السعادة

تشكّل دراسات السعادة محاولة تحدٍّ من نوع خاص؛ إذ توجد دراسات لا حصر لها تشير إلى أنّ الناس يفيدون بأن سعادتهم مرتفعة نسبياً (أي أكثر من ٥ على مدرج من ١ إلى ١٠) (انظر هنا: Diener and Diener, 1996; Hirvonen and Mangeloja, 2006). غير أن الناس يميلون إلى المبالغة في تقدير سعادتهم الشخصية؛ فالثقافة ذات التوجّه الفردي في حاضرنا قد تزيد ضغطاً على ضغط فيما يتعلّق بتقديم مثل هذه الإجابات. فما الذي يجعلنا إذاً سعداء؟ لا يوجد عامل واحد سائد. فمعظم الأبحاث الدولية (مثل: Layard, 2005) تشير إلى أن أكثر العناصر أهمية هي الصحة والأسرة والعلاقات الإنسانية، وكذلك الروحانية. وقد خلص كلٌّ من فراي وستوتزر (Frey and Stutzer, 2002) إلى أن السعادة تكمن في ثلاث مجموعات من العوامل: العوامل السياقية (صحة، وأسرة، وعلاقات، وعمل)، وشخصية (تقدير

مرتفع للذات، وسيطرة على الذات، وتفاؤل، وانبساط نفسي)، عوامل مؤسسية (الدين، وفرصة ممارسة التأثير، والحرية).

وحقيقة الأمر أن التدين، مقاساً (كما ورد في Hirvonen and Mangeloja, 2006) بوصفه نشاطاً دينياً، وإيماناً بتعاليم دينية، وأهمية الاعتقاد، يتمتّع بعلاقة إيجابية بالسعادة المجربة. فتأثير الدين في السعادة نجده واقعاً حتى بعد ضبط متغيّرات مثل التعليم والسنّ والمهنة (Argyle, 2001: 164; Witter [et al.], 1985; Francis [et al.], 2000). فقد أشار هليويل Helliwell, 2002; 2005 على سبيل المثال إلى وجود ارتباط قوي بين الرفاهية الشخصية والتدين، راصداً ذلك في سبع وخمسين دولة. في حين أفادت دراسة أنغلهارت (Inglehart, 1990) التي أجريت حول أربع عشرة دولة أوروبية وجود علاقة ارتباط قوية بين ارتياد الكنيسة والشعور بالرضى عن الحياة. وبالمثل، كشفت بيانات المسح الفنلندي[٢] التي تنظر في الترابط بين السعادة (مثال الأسئلة الموجهة: «إلى أي مدى تشعر بالرضى عن حياتك عموماً؟») والتدين («أنا شخص متدين») بوضوح بأنه كلما ازداد المرء تديناً زاد شعوره بالسعادة والرضى في حياته كاملة. ولا تنحسر هذه الصورة إلا مع الأشخاص الأكثر بعداً عن التدين، ممّن هم تقريباً على الدرجة نفسها من السعادة التي يعيشها المعتدلون في التدين. وعلى الرغم من ذلك، عند سؤالهم عن أسباب السعادة، نجد الفنلنديين يشدّدون على دور الأسرة، والصحة، والحب، مع تشديد أقلّ على دور الأنشطة المجتمعية والتدين. ومن ثَم، حتى لو كان التحليل الإحصائي يشير بوضوح إلى العلاقة المضطردة بين تدين الفرد وسعادته، فإن الأفراد أنفسهم لا يبدو أنهم يمرون بهذا الرابط (أو يعترفون به، أو يعتبرونه) (Yeung, 2007a; Torvi and Kiljunen, 2005). وفي هذا الصدد نجد معضلة أخرى مرتبطة تتعلق بمسألة حقيقة وجود هذا الرابط من عدمه، لأنه من الوارد أن يسأل ناقد ما إذا كانت المسألة لا تخرج عن تنشئة

---

(٢) مسح يستند إلى عينة عشوائية من الفنلنديين حول تجاربهم مع الإيثار، والحياة الصالحة، والتديّن، عددها = ١٠٤٠، جمعت في عام ٢٠٠٦. جاءت البيانات ممثلة للمواطنين الفنلنديين؛ ولم يتضمن هذا الفصل إلا البيانات ذات الدلالة الإحصائية. وقد عزّزت مادة المسح بمقابلات عددها خمس وعشرون مقابلة مع مستجيبين اختيروا ليمثّلوا فئات عمرية، ومواقع، وعلاقات بالدين مختلفة، وكذلك من كلا الجنسين. وقد استخدمنا البيانات نفسها (سواء الكمية أو الكيفية) في عدة أجزاء من هذا الفصل.

أعضاء المؤسسات تنشئة قوية على تكرار قصة «كم يجعلني الدين سعيداً».

وعلى الرغم من ذلك، فحتى إذا كان من واجب النقاد طرح السؤال: مع ما يبدو عليه الدين من تيسير الأمور على الأفراد ودعمهم في مواجهة المشكلات الاجتماعية المختلفة، كيف يمكن تفسير هذه الصلة؟ هنا أشار آرغايل (Argyle, 2001 [1986]: 165-168) إلى أربعة احتمالات: **الأول**، أن المجتمع الكنسي المترابط الداعم يؤدي دوراً محورياً عبر توفير شبكات اجتماعية. **والثاني**، الإيمان بقوى أعلى، ولا سيما تجربة القرب من الرب، يجعل الفرد مرتاحاً (انظر أيضاً: Pollner, 1989; Ellison [et al.], 1989). **الثالث**، إن المعتقدات الثابتة والإيمان التي تدعم الهوية الشخصية تؤدي أيضاً دوراً واضحاً. فتأثير ارتياد الكنيسة والعبادات الخاصة في الرفاهية ورد في تقرير الناس أنه يحدث عبر المعتقدات (انظر في هذا: Ellison, 1991; Ellison, [et al.] 1989). الاحتمال **الرابع**، ما يمكن تسميته «الرفاهية الروحانية» (spiritual well-being) (Paloutzian and Ellison, 1982) لها أيضاً تأثيرها الإيجابي: وهذا ما يشمل علاقة مرضية مع الربّ («رفاهية دينية»)؛ الاقتراب من الاعتقاد في قوى عليا مثلما أشرنا أعلاه) والرضى عن الحياة والهدف منها («رفاهية وجودية»)[٣].

وفضلاً عن هذه التأثيرات المباشرة، قد يكون للدين تأثيرٌ أكبر على نحو غير مباشر؛ إذ قد تحمي المعايير الدينية الأفراد؛ فتصبح القيم أكثر توجّهاً إلى الأسرة والصحة؛ وقد تكون الحياة أكثر معنى وهادفة؛ وما إلى غير ذلك. أضف إلى ذلك ما قد تقدمه الأنشطة الدينية من انفعالات إيجابية وتجارب مجتمعية. كذلك قد يعلي الإيمان من تقدير الذات، ويخفض من المشقة، ويقدم عازلاً للخبرات السلبية (Hirvonen and Mangeloja, 2006; Yeung, 2007a).

إضافة إلى ما تقدم، فإن حقيقة أن المعايير الدينية قد تحوّل انتباه الفرد أكثر باتجاه أقرانه من البشر قد تكون مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالصلة بين السعادة

---

(٣) بالإضافة إلى هذه الصلات الأربع بين السعادة والتدين، أفادت دراسات أخرى مثل (Poloma and Pendleton, 1991; Maltby [et al.], 1999) أيضاً وجود تأثير قوي لتجارب الذروة، خاصة الصلاة، في الرفاهية.

والتدين. وقد خرجت النتائج الأولية التي تحصلتُ عليها جنباً إلى جنب البيانات النوعية (Yeung, 2007a؛ حول البيانات تحديداً، انظر البند الثاني) لتشدّد على دور الإيثار في توسط رابطة السعادة ـ التدين. بمعنى آخر، إن مسألة الكيفية التي يصبح بها الأفراد منخرطين في مشكلات الآخرين الاجتماعية بل وسبب انخراطهم على الأخصّ قد يفسّر هذا الارتباط، على الأقلّ في بعض نواحيه. وفي هذا الصدد أسفرت المادة التي خرجت بها من المقابلات عن خمسة عناصر: **أولها**، وضع الإيمان والقيم في عمل ملموس يسفر عن «نتائج» من قبيل الفرح. وهذا ما يعزّزه، العنصر **الثاني**، وهو العلاقة الشخصية مع الربّ، وكذلك، **ثالثاً** دور المؤسسات (المنزل، والمحافل. . .إلخ) والتي تمدّ الأفراد بمفاهيم حول كيفية العيش وكيفية معاملة الآخرين. والعنصر **الرابع** هو الدعم المجتمعي في المحافل والشبكات الاجتماعية في الكنيسة الذي يكون له أثر متبادل في دعم الإيثار، ومن ثم السعادة أيضاً. أما العنصر **الخامس** حتى الأفراد الذين يصفون أنفسهم أعضاء خاملين إلى درجة كبيرة في الكنيسة، وغير منتمين، نجدهم يشدّدون على دور النصوص الدينية مثل الكتاب المقدّس في قيمهم الأساسية، ولا سيما التعاليم الدينية حول طرق معاملة أقرانهم من البشر. وباستعارة كلمات امرأة من غير الأعضاء في أواخر العقد الثالث من عمرها: «أعتبر مذاهب الكنيسة نوعاً من معايير وقواعد السلوك العامة ـ مبادئ مثل: عامل الآخرين كما تحب أن يعاملوك، وما شابه، هي مبادئ من الخير ما يدفعني أنا أيضاً إلى الرغبة في اتباعها ـ كإرشادات خيرة» (Yeung, 2007a).

لقد أصبح الدين مؤخّراً يتبوّأ مكانة أكثر بروزاً؛ فالروحانية مثلما أشار بيكفورد (Beckford, 1990: 8-9) «التي ترجّح المنظورات الإجمالية، والشمولية، والعالمية حول القضايا التي تتجاوز الذات المستغرقة في الخصوصية والحالة الفردية، أصبحت يوماً بعد آخر وثيقة الصلة بما يجري من أمور. ومن ثم، فنحن محاطون بشبكات وحملات وحركات مختلفة تتصف بتوجهها نحو المشكلات، والبراغماتية والنظرة العامة العالمية والتي غالباً ما تبنى على رموز من مصادر دينية مختلفة. وحقيقة الأمر أنّ الدين قد يؤدي دوراً منتجاً هنا: دوراً قد يستخدم ويساء استخدامه بواسطة الأفراد والمؤسسات كليهما.

تصدي الأفراد للمشكلات الاجتماعية

سنلقي نظرة في هذا الجزء على كيفية مواجهة الأفراد للمشكلات الاجتماعية. وثمة أسئلة ثلاثة تشكّل جوهر هذا الجزء. هل لدى الأفراد اتجاهات إيثارية؟ إذا كانت الإجابة نعم، هل هي مرتبطة بتدينهم؟ من أي المؤسسات تحدو الأفراد توقّعات معينة؟ وما توقّعاتهم من الكنيسة؟

وعلى الرغم من ظهور القيم الفردية، فإنّ قيم التضامن والإيثار لا تزال تؤدي دوراً مهمّاً في مشهد القيم الأوروبية. وهذا ما يتردّد أصداؤه في البلد الذي تولّينا فحص الأمر فيه على خلفية هذه المقالة، وهو فنلندا، حيث الأغلبية (٦٧ في المئة) يعتبرون مساعدة الآخرين أمراً مهماً بل مهماً جداً على المستوى الشخصي، وفقط الثلث يوافقون على الزعم بأنه «ينبغي للجميع في الأساس العناية بأنفسهم». وهذه القيم نجدها أيضاً منعكسة على أعمال الناس (أو على الأقل، فيما أفادوا به عن أفعالهم)، لأن الإجابات عن سؤال: «هل ساعدت الفئات التالية في السنتين الأخيرتين؟»، أظهرت أن هناك أغلبية واضحة قد ساعدوا أقاربهم (٨٤,٨ في المئة) وأصدقاءهم (٩١,١ في المئة) وكذلك شخص ما أو أفراد غير معروفين لهم (٨٥,٧ في المئة) (Yeung, 2007a). هل يؤدي الدين دوراً هنا؟ تشير الأرقام في واقع الأمر أنه كلما زاد تقدير الشخص للقيم المسيحية وزاد وجود الدين جزءاً من هويته المعلن عنها، كان أكثر ميلاً لاعتبار مساعدة الآخرين أمراً مهماً. هل يمكن العثور على صلة مماثلة فيما يتعلق بالأعمال؟ وجدنا أن القيم المسيحية لا تشكّل فارقاً عندما يتعلق الأمر بمساعدة أعضاء الأسرة والأصدقاء، لكن الفارق يبدأ مع مساعدة الجيران. أضف إلى ذلك، بل والأكثر إلحاحاً أن أعمال التوعية بمساعدة الغير تكشف بصورة أوضح عن فروق إحصائية في أنه كلما كانت مجموعة قيم الفرد مسيحية، زاد احتمال تبرّعه بالمال أو التزامه بمشروع إعانة طويل الأمد (Yeung, 2007a).

وهذا الارتباط ليس مستغرباً، وذلك وفق ما تقدّمه أبحاث كثيرة من دليل على الصلة بين التدين والتطوع (انظر: Bernt, 1989; Greeley, 1997; Lam, 2002; Uslaner, 1997; Yeung, 2004b). وعلى الرغم من ذلك، فإنّ هذه الصلة هي صلة معقّدة إذا أردنا تفسير هذه النتيجة. ومثلما صاغها مونرو فإن

«التأثير العام للدين [في الإيثار] كان أكثر تعقيداً بكثير، وأكثر دقة أيضاً عمّا ساد من اعتقاد» (Monroe, 1996: 122-123). وقد تأمّلت بالفعل في القسم السابق في الصلات الممكنة بين الإيثار والسعادة والتدين. فكيف يفسّر الأفراد أنفسهم ما يمارسونه من إيثار؟ في هذا المسح (Yeung, 2007a; on data, see n. 2)، قدّمنا بديلاً: «أودّ أن أعبر عن الحبّ المسيحي تجاه أحد الجيران في صورة فعل». وهذا الموضوع يقسم المستجيبين إلى اثنين من خمسة يفكّرون بأن هذا الزعم لا يمثلهم، واثنين من ثلاثة - في الحقيقة مجموعة كبيرة شكلت مفاجأة - يعتبرونها ملائمة لهم على الأقل إلى حد ما. وإسهاباً في هذه المعضلة، قد أسفرت البحوث السابقة حول الدوافع التي تحضّ على التطوع (Yeung, 2004a) عن الصياغة المفاهيمية لكل من «الإيثار الديني» (الذي تتمثل قاعدته في الأنشطة والمساعدة مع الإيمان كجانب إضافي) و«التدين الإيثاري» (تكون قاعدته الإيمان، وتكون المساعدة مظهره). فضلاً عن ذلك، فقد خلصت الدراسة السابقة إلى أنّ الهياكل المحفلية المختلفة تعزّز الروح المجتمعية والإيثار بصور شتّى: دعم الجماعات الصغرى ذات الأقليات الدينية، مع احتمال المطالبة بروابط اجتماعية وثيقة، وصلات إيثارية أكثر حميمية، وساعات أكثر من التطوّع في دوائرهم الخاصة. وعلى الرغم من أن الدراسة نفسها أشارت أيضاً عبر مادة المسح إلى أنّ التدين (بخاصة ارتياد الكنيسة وأهمية الربّ) لا يتضمن ارتباطاً إيجابياً مع التطوع الكنسي فحسب، بل كذلك مع التطوع غير الكنسي. بمعنى آخر، تعتبر الكنيسة مؤسسة قد تدعم الدوافع الإيثارية عند الفرد حتى تلك الأفعال التي لا تكون دائماً موجهة إلى أنشطة كنسية بل جزء من المعركة ضد مشكلات اجتماعية أوسع، في ساحات أكبر.

وثمة قضايا عديدة تظهر مرتبطة بالأعماق الدافعية لمثلث الإيثار والتدين والمشكلات الاجتماعية. سأشير إلى واحدة فقط: هل الدين بالفعل يدعم الإيثار عموماً أم لا، أم تراه يدعم الاهتمام بالذات. بمعنى آخر، هل المؤسسات الدينية و/أو الأفراد يشكّلون تحدّياً خاصّاً في علاقتهم بـ«نقاء الهبة»؟ في جميع الديانات الرئيسة، يسفر الفعل المتنزّه عن الأنانية من أجل الآخرين عن فوائد لمن يفعله؛ على سبيل المثال في المسيحية تراه يحظى بمكان في الفردوس، وفي الهندوسية مكافآت في النظام الكارمي (karmic).

من الذي ينبغي للكنائس مساعدته ومن بالأخص ينبغي أن يساعدهم؟ في مسحنا الحديث (Yeung, 2007a)، اختبرنا حالات مختلفة من العوز والحاجة: من يعانون ألماً، ووحدة، وفقراً وسقماً جسدياً وعقليّاً، وكذلك «من هم في حاجة إلى دعم اقتصادي ويريدون في الوقت نفسه التحدث عمّا يقلقهم». وقد كانت التوقّعات القوية عموماً موجّهة في جميع الحالات صوب القطاع العام من الناس. وهذا ما ينطبق تماماً على أوروبا الغربية، ويختلف على سبيل المثال عن الولايات المتحدة. وفي جميع أحوال الأشخاص الذين يعانون مرضاً جسدياً أو عقلياً، وكذلك الفقراء، يوجّه الناس أيضاً أقوى التوقّعات إلى دوائر الشخص المباشرة مثل الأسرة. وفي حالة المرض العقلي ومن يمرون بألم، ترتفع توقّعات الكنيسة. وهنا يثبت من يعانون الوحدة حالة مثيرة وخاصة: توقّعات القطاع العام، جنباً إلى جنب القطاع الثالث (على سبيل المثال، جماعات الرعاية الاجتماعية)، هي الأقل، أما توقّعات دوائر الشخص المباشرة والكنيسة فتسير مرتفعة. علاوة على ذلك، في حالة «الأشخاص المحتاجين إلى دعم اقتصادي الراغبين في الوقت نفسه في التحدث عمَّا يقلقهم» فإن توقّعات الناس من الكنيسة تأتي أيضاً مرتفعة. كذلك تتطلّب الأغلبية من «الكنيسة أن تقوم بعمل روحاني وفي الوقت نفسه تساعد المحتاجين، وأحياناً تأتي المساعدة حتى على درجة أهم (٨٠,٧ في المئة من الفنلنديين يتفقون على ذلك)، و«ينبغي للكنيسة المشاركة بقوة في النقاشات العامة الدائرة حول أشياء مثل النزاهة» (٨٩,٩ في المئة (Yeung, 2007a).

وإن النظر إلى توقعات الناس عبر البيانات النوعية (Yeung, 2006a; 2006b)، يكشف، على الرغم من ذلك، بعض التباينات[٤]. فهناك من ناحية

---

(٤) فيما يتعلّق بمشروع البحث الدولي حول الرفاهية والدين (WREP) لعام ٢٠٠٣، أجريت مسحاً صغيراً (عدد العينة ١٠٠)، وتسعاً وعشرين مقابلة مع ممثلي الكنيسة (أربعة موظفين منتخبين وخمسة وعشرين موظفاً من المستخدمين، أغلبهم قساوسة وعمال كنسيين)، وعشر مقابلات مع هيئات بلدية، وست مقابلات جماعية مع مواطنين محليين في بلدة لاهتي (Lahti)، وهي بلدة متوسطة الحجم في جنوب فنلندا. كان الهدف من جمع البيانات هو توثيق الطريقة التي ترى بها الكنيسة المحلية تنظيم الرفاهية وتطويرها وكذلك دور الكنائس فيها. وللاطلاع على النتائج الكلية في فنلندا، انظر: (Yeung 2006a; 2006b)، وحول المنظور الأوروبي الأوسع في مشروع البحث عن الرفاهية والدين، انظر: (Yeung [et al.], 2006; Pettersson, 2006; 2007).

من يعتبرون أنشطة الرعاية الاجتماعية جزءاً لا يتجزّأ من حياة الكنيسة مثل رجل مسنّ في البيانات التي جمعتها (انظر الملاحظة الرابعة في المرجع السابق) الذي عبّر عن ذلك بقوله: «من دون أعمال الرعاية الاجتماعية لكانت الكنيسة أشبه بالبقرة العاقر. عذراً على هذه الابتسامة! ولكن من دون العمل الاجتماعي قد لا تستطيع الكنيسة إنتاج فوائد روحانية». ومن ناحية أخرى، شعر آخرون أن دور الكنيسة ليس ـ أو ينبغي أن لا يكون ـ في العمل الاجتماعي الفعلي. وعلى الرغم من ذلك، هناك أغلبية واضحة تعتبر أن الدور المثالي للكنيسة هو فعليّاً في الحفاظ على المبادئ الأخلاقية الفردية، والأخلاق، وتحديداً روح العناية بالجيران. فالإسهام في جدال الرعاية الاجتماعية العام يعتبر في صميم مسؤولية الكنيسة عن المشكلات الاجتماعية. ومثلما يفكّر رجل في منتصف العمر في البيانات نفسها: «يجب على الكنيسة أن تكون ضمير مجتمعنا. ولا بد من أن تجرؤ على أن تتخذ موقع المعارضة. فتسير إلى الجبهة وترفع الراية ـ ينبغي أن تجرؤ على معارضة الكليشيهات المحفوظة في كلمات وبيانات السلطات المحلية» (Yeung, 2006a: 183). والكنيسة لا تتبرّأ بسهولة، فهي من المتوقّع أن تكون صوت الحب والرعاية وطليعتهما.

تصدي المؤسسات للمشكلات الاجتماعية

سأناقش هنا متى يفترض أن تكون المؤسسات الدينية منخرطة في المشكلات الاجتماعية، ولماذا وكيف، إذا انخرطت من الأساس. وعلى مستوى أكثر تحديداً، هل توجد متغيّرات خاصة وفريدة في المؤسسات الدينية؟ مثل هذه المؤسسات قد تجلب موارد مختلفة لمواجهة المشكلات الاجتماعية: موارد اقتصادية، وقيادة، وعمالة، وسلطات تمنح شرعية. وأهمّ من هذا وذاك أنّ هذه القدرة تخصّ كلاً من الأنشطة التي يزاولها الناس، وتعريف ظواهر معينة بوصفها مشكلات، وظواهر أخرى على أنها غير ذلك (Hadden, 1980: 103-5). وتؤثر كذلك كل من القوة التنظيمية (أي المكانة فيما يتعلق بالمؤسسات الأخرى والمجتمع) والبنية، والإجماع على قيمة مذهبية في مسألة ما إذا كانت مؤسسة دينية ما ستصبح منخرطة في المشكلات

الاجتماعية أم لا، وكيف. ولا شك في أن ربط القيم الاجتماعية والمذهبية يزيد من حرية الانخراط في المشكلات الاجتماعية (Hadden, 1980: 105; Wood, 1975). كل هذا يحدّد دور الكنيسة فيما يتعلق بنظام الرعاية الاجتماعية؛ فقد يشبه دور الطليعة، أو المطوّر، أو حامي القيم، أو مقدّم الخدمات، باستعارة مفهوم كرايمر (Kramer, 1981).

ولا تؤثّر المؤسسات الدينية في المشكلات الاجتماعية بوصفها مؤسسات فحسب، بل تؤثر أساساً في تأسيس البنى الاجتماعية الأكبر وتطورها، مثل مؤسسات السياسة الاجتماعية. على سبيل المثال، إنّ المؤسسات الدينية السائدة كان لها أثر في بناء منظمة الرعاية الاجتماعية في صورتها الحاضرة (Bäckström, 2005)، مثل النسق الأوروبي لدولة الرفاهية. وفي المقابل، لم يكن في الولايات المتحدة قط مثل هذه الصورة من دولة الرفاهية الشاملة، (ربما بسبب ذلك ولو جزئياً) احتفظت المنظمات الدينية المحلية بقوة وحيوية لا تظهر في كثير من السياقات الأوروبية (Ammerman, 2005b: 21-22). فالمنظمات الدينية في الولايات المتحدة تنخرط في كثير من أعمال الرعاية بطرائق جوهرية، سواء عبر الشراكات غير الرسمية أو برامجها الخاصة. ومنذ عام ١٩٩٦، ظلت الكنائس ومبادراتها المستندة إلى العقيدة تتلقى أكثر فأكثر من الدولة أموالاً مقابل هذه الخدمات، وذلك وفق ما جاء في «الخيار الخيري» (Ammerman, 2005a; 2005c; Chaves, 2004; Cnaan [et al.], 2002; Sherman, 2000). ويبدو أن هذا التطور محلّ ترحيب من المواطنين: فنصف الأمريكيين يجيزون منح أموال عامة لجماعات ذات أساس عقائدي، فيما يعترض ثلثهم على ذلك (American Religious Landscapes, 2004).

وعلى الرغم مما ذكر، أخذت الكنائس الأوروبية والأمريكية، على مدى العقود الأخيرة، في التحوّل أكثر من أي وقت مضى إلى جهات فاعلة في مجال الرعاية الاجتماعية. وهذا ما ينطبق أيضاً على البيانات المرتبطة بالسياسة الاجتماعية التي تتعامل مع المشكلات الاجتماعية. لكن هذا لم يمنع من تنوّع الأدوار. ففي أوروبا الغربية، تحتل ألمانيا طرف المدرج المتصل، حيث الوظائف الاجتماعية للكنائس الأغلبية (البروتستانتية والكاثوليكية) تشكّل جزءاً من المنظمة الأساسية لنسق الرعاية الاجتماعية (Leis, 2006) وعلى الطرف الآخر تأتي إنكلترا؛ حيث معظم الفاعلين

المتطوعين النشطين في الرعاية الاجتماعية يغلب عليهم شكل الكنائس الصغرى وليس كنيسة إنكلترا (Middlemiss, 2006). أما البلدان الشمالية، حيث تبدو الكنيسة مصدر خدمات مكملة للقطاع العام، فإنها تقع في المنطقة الوسط على المدرج نفسه (Pettersson, 2006; 2007; Yeung [et al.], 2006)، غير أن هذه الأنشطة، عموماً، تحظى بتقدير من المجتمع: فالمواطنون على مستوى أوروبا كلها يدعمون فكرة الجهات الدينية الفاعلة في مكافحة المشكلات الاجتماعية. وهذا ما يصدق على نحو خاص في أوقات الأزمات (انظر على سبيل المثال: Pettersson, 2003)، وتعد الكنائس المكان المثالي لمعظم الناس، مادياً ومجازياً، للحداد على المستويين الجماعي والفردي.

يتعقد الواقع أكثر على مستوى عامة الناس والمستويات الوطنية. فالبحوث التجريبية التي أجريت على العاملين في الكنيسة الفنلندية تكشف عن تنوّع من المثاليات المتناقضة حول الكنيسة والمشكلات الاجتماعية (Yeung, 2006a). فتظهر أسئلة من قبيل: هل تعتبر المساعدة في مواجهة المشكلات الاجتماعية أهم بدرجة أو بأخرى من التبشير الإنجيلي؟ بمعنى آخر، ما الرسالة الفعلية التي تمارسها المؤسسة الكنسية؟ هل هي مرتبطة أساساً أو تماماً بعقيدة الوعظ والتبشير بالإنجيل، أم تراها بالأحرى تركز على تطبيق العقيدة على أرض الواقع؟ فضلاً عن ذلك، إلى أي مدى ينبغي أن تكون الكنيسة حاضرة في الإعلام عند الجدال حول القضايا الاجتماعية؟ وهذا ما يمثّل الحالة المثالية فيما يتعلّق ببروز أو حضور الكنيسة مجتمعياً - أي أن تكون في وسط الفعل الاجتماعي، متصرّفة ومعلقة بصوت مسموع وواضح، أو التصرف بوصفها فاعلاً صامتاً ذا خلفية موثوقة؟

وفيما يتعلق بهذه الأسئلة، بالإجمال، يقودنا تحليل هذه البيانات الفنلندية النوعية (Yeung, 2006a; 2006b; on data, see no. 4) إلى محصّلة مفادها أن بعض العاملين في الكنيسة يشددون على التبشير بالإنجيل والروحانية، معتقدين على نحو مثالي، أنه ينبغي للكنيسة أن تقلل من الاشتراك في أنشطة الرعاية الاجتماعية. في حين يتسم كثير منهم - بل معظمهم في الواقع - بتوجهات أكثر إيجابية نحو أنشطة الرعاية الاجتماعية، لكنهم في الوقت نفسه يعتبرون أن أنشطة العمل الاجتماعي العملي التي تتولاها الكنيسة ينبغي أن تكون مؤقتة. ولكن يظل هناك آخرون يرون أن الكنيسة لا بد من أن تضمّ

كلاً من العمل الروحاني والاجتماعي على حد سواء؛ وقليلون أشاروا إلى أنه في بعض الحالات ينبغي أن يأخذ العمل الجماعي أسبقية أو أولوية على الأنشطة الروحانية. وبالمثل، خلص غريغ سميث (Smith, 2004)، استناداً إلى دراسة للمملكة المتحدة، أنّ التنظيمات العقائدية تتضمن قيماً وتعاليم لاهوتية تتناقض مع قيم العمل الاجتماعي والإدماج الاجتماعي، وهي ازدواجية ضمنية تفصل بين العالمين الروحاني والمادي. كذلك أشارت البحوث التجريبية الأمريكية الحديثة التي أجريت على ثماني دول أوروبية أن هناك توتراً بين الهوية الروحانية ودور الكنائس الاجتماعي العام: فينبغي المحافظة على الطبيعة الروحانية مخفية عند القيام بدور فاعل اجتماعي في تقديم خدمات الرعاية الاجتماعية (Pettersson, 2007; 2006). ومثل هذه الازدواجية تنبئنا أيضاً طبيعياً بالعلاقة بين المؤسسات الدينية والمجتمع الأكبر؛ وعلى حد تعبير هادن (Hadden, 1980: 104)، كلما زادت الهوة بين مفاهيم التعالي التي تروج لها المؤسسة الدينية وقيم المجتمع ومُثله (التي صارت في الألفية الثالثة متنوعة تنوعاً هائلاً)، زادت الموارد التي لا بدّ من استثمارها في حماية التعالي ـ الحماية بمعناها الدفاعي أو الهجومي.

ولكن ماذا عن القطاع العام ودور الكنيسة في المشكلات الاجتماعية؟ وجدنا من المقابلات مع السلطات المحلية في فنلندا أنهم يعتبرون بوضوح أن للكنيسة دوراً في بناء الرعاية الاجتماعية ومكافحة المشكلات الاجتماعية، سواء في توفير الخدمات أو في تذكير الناس بمسؤولياتهم تجاه رفاهية الآخرين. فينبغي للكنيسة أن ترفع من صوت الضعفاء وكذلك الروح المشتركة المتمثلة في عدم التخلي عن رفيقك وقت الحاجة (Yeung, 2006a). ويمكن سماع أصوات شبيهة على امتداد أوروبا (Pettersson, 2007; 2006) ـ تعد فيما يتعلق بتاريخ دولة الرفاهية مدهشة وحديثة جداً؛ إذ نجد في هذا السياق تشديداً على دور الكنائس، ولا سيما في الخدمات النفسية ـ الاجتماعية، والمساعدة وقت الشدة، والعمل مع ذوي الاحتياجات الخاصة والفئات الأكثر ضعفاً. ويشترك ممثلو الكنائس في هذه الرؤية، ويشير عدد كبير منهم إلى أنّ البؤس الخفي الذي لا تصله قنوات الإعانة المجتمعية والبلدية، هو ما يمثّل مجال تحركنا (Yeung [et al.], 2006). وهذا في مجمله ما يعكس توقّعات سمّاها هاريس (Harris, 1998: 156, 159) الوظائف الكنسية

«المحفزة على الرعاية»: القدرة على تعيين هوية الناس المحتاجين إلى رعاية ونشر هذه المعلومات.

لماذا تحديداً هذه المجالات من الرعاية المجتمعية؟ تعتبر السلطات العامة في فنلندا أنّ ممثلي الكنيسة لديهم مهارات خاصة في الرعاية الاجتماعية ترتبط **أولاً** بالروحانية والقيم، ولا سيما (قيم العناية والتآزر المجتمعي) **وثانياً** بالقدرة على مواجهة الناس بصورة أفضل ممّا تفعله منظّمات أخرى فاعلة. ويبدو واضحاً أنّ هناك معنى للمثالية حتى في الطريقة التي يتم بها تصوير خدمات الكنائس في الرعاية الاجتماعية؛ فالأنشطة المتعلقة بالمشكلة الاجتماعية تراها الكنيسة مدفوعة بـ«الروحانية والحب والتطوع». كما أن ممثلي الكنائس أنفسهم يشتركون في هذه الرؤية، فقد أدركت رعايتهم الاجتماعية بأنها مختلفة نوعياً ـ أي أفضل بصفتها تواجه الأفراد بمعدل أكبر ـ حتى مع تقديمهم أشكالاً من العمل مماثلة لما تقدمه منظمات أخرى فاعلة[٥].

تثير هذه النوعية من المثالية سؤالاً عمّا إذا كانت المساعدة من الكنيسة أسهل في تقبّلها أم أصعب؟ فجميع العطايا وفقاً لدراسات سوسيولوجية كلاسيكية أجريت على الإيثار والعطاء تنطوي على حالة من الإلزام. وعلى هذا المنوال، خلصت دراسة في الولايات المتحدة إلى أنّ خدمات الرعاية الاجتماعية التي تقدّمها هيئة عامة قد تكون أسهل في تقبّلها من تلك التي تقدّمها هيئات ذات أساس عقائدي؛ فهي تقدّم تحت رعاية احترافية ولا يتحتّم على الناس الشعور بأنهم مضطرون أو مجبرون. وقد ترسل المحافل وفقاً لهذه الدراسة الأمريكية رسالة: «نرجو إصلاح طرقكم وإظهار قيماً واتجاهات تتماشى مع المسؤولية الاجتماعية» عبر خدمتهم الاجتماعية (Cnaan [et al.], 2002: 292-293). ولكن النتائج فيما يتعلّق بفنلندا تتعارض جزئياً مع هذه الرؤية؛ إذ يرى الناس عمل الكنيسة مستنداً إلى الإرادة الحرة؛ مثلما تعبّر امرأة في منتصف العمر قمت بإجراء مقابلة معها: «من السهل جدّاً تقبل المساعدة ـ فهم يساعدونني لأنهم يريدون، ببساطة، أن يساعدوا، وهم ليسوا مضطرين».

---

(٥) هنا أيضاً، تظهر صورة مماثلة من دراسات الحالة الأوروبية المختلفة (انظر: Pettersson, 2007)، فيما يتعلق بممثلي الكنيسة وكذلك السلطات العامة التي تبحث في دور الكنيسة.

وسط هذا الخطاب السوسيولوجي كله حول ما بعد الحداثة، وجدنا في معظم الأحيان أن مراقبة التغيرات وتحديدها بدقّة ربما يكون أسهل من تتبّع الاستمرارية. ولنعد إلى نص كلاسيكي حول دور القيم في المشكلات الاجتماعية للسوسيولوجي الأمريكي والر (Waller, 1936) الذي اعتبر أن هناك توتراً أساسيّاً بين العادات التنظيمية (العادات الأساسية التي يتأسس عليها النظام الاجتماعي، مثل الملكية الخاصة) والعادات الإنسانية، وأنّ الناس يصلون إلى أحكام قيّمة على أساس العادات الإنسانية. لكن الناس في الغالب مقيدون بالرغبة في القضاء على المشكلات الاجتماعية لأن هذا يستلزم تغيّراً في العادات التنظيمية. فالمشكلات الاجتماعية لا تُحلّ لأنّ الناس لا يريدون بالفعل حلّها أو فعل أيّ شيء حيالها، ووصف هذا بأنه «كلام كثير بلا فعل» يتلاءم مع روح مجتمع المخاطر الفردية في الوقت الحاضر.

ومن ثم، عند التفكير في مستقبل المشكلات الاجتماعية، يظهر لنا موضوعان شديدا الصلة. **الأول** هو حسّ التكافل؛ إذ إننا سواء أكنا نقوم بتحليل سوسيولوجي فيما يتعلق بمفاهيم رأس المال الاجتماعي والإيثار، أم نضع جهودنا في تحليل أمور مثل الهجرة، أو الهوية، أو التماسك، أو التغير الثقافي أو مستقبل السياسة الأوروبية، يظل مفهوم التكافل في صميم الجدال؛ حيث إن مظاهره تتغير في ضوء الممارسات والتحليل. وإذا أخذنا مثالاً واحداً، سنجد الرعاية غير الرسمية التي تقدّمها الأسر والمجتمعات المترابطة أصبحت الهدف من التفكير السياسي (Julkunen, 2006: 259)، إلا أنّ هذا السيناريو يعد هشاً، لأنه لا يوجد يقين بأنّ شبكات الأفراد والمجتمعات سوف تحمل على عاتقها مهمة زيادة الرعاية. كذلك قد تزداد مصادر الصراع وانعدام المساواة والإقصاء المحتملة.

الموضوع **الثاني** هو آفاق المعنى (horizons of significance)؛ إذ يناقش تايلور في تحليله الذي يتميز ببصيرة ورؤية ثاقبة لعصرنا (Taylor, 1992) «الوعكات الثلاث» التي اعترت الحداثة، وهي: الفردانية، وأولية «العقل الأداتي» (متضمناً ذلك التركيز على الكفاءة) وظهور البيروقراطية الصناعية ـ

التكنولوجية. وكان لهذا كله، مجتمِعاً، تبعات مثل الذاتية الأخلاقية والتشديد المتطرف على الذاتية الساعية للموثوقية. وهنا يجدر بنا القول إن تايلور ليس من داعمي الفردانية أو مؤيديها، بل تتمثل وجهة نظره في أن جميع الخيارات، بعد الحرية المطلقة، تظل نسبية؛ فنحن نفتقد الآفاق الأخلاقية الهادفة التي دائماً ما نحتاج إليها في الاختيار الذاتي، والمُثل لا يمكن أن تصمد وحدها(٦). فأين يمكننا أن نجد مثل هذه الآفاق؟ آفاق يمكن «استخدامها» كمنظور نضع فيه خياراتنا الخاصة (أو نقارن، أو نربط، أو حتى مجرد أن ننفصل عنها)؟ قد أحاجج بقوة في أن المؤسسات الدينية، ولا سيما عبر دورها في محاربة المشكلات الاجتماعية، قد تكون هي تلك «المؤسسات الموثوقة». وهي بأقوالها وأفعالها قد تقدّم آفاقاً موثوقاً بها من المعنى، تتحدث فيها الكلمات والأعمال اللغة نفسها، حتى في سياق العقيدة والأطر الأيديولوجية الخاصة. وهذا لا يعني القول إنّ بعض الفاعلين الآخرين (مثل حركة حقوق الإنسان) قد لا ينجزون الدور نفسه. فواقع الأمر أنّ هناك أمثلة عديدة من السلوك الإيثاري أيضاً في أوروبا ـ على مستوى الأفراد والمؤسسات ـ كانت الكنائس فيه ضعيفة عددياً. فضلاً عن ذلك، هناك بالتأكيد أمثلة في كلّ حيز من مجال المشكلات الاجتماعية أخذ فيه العالم العلماني زمام المبادرة في هذه الأمور وما زال يفعل.

لا شك في أنّ المؤسسات الدينية دائماً تمتلك ما يخصها من مقومات للروحانية، لكنها تقدّم أفقاً من التعالي. وثمة مؤشرات إمبريقية قوية بأن المؤسسات الدينية قد تؤدي في الحقيقة دوراً معزّزاً في الترويج لقيم التكافل عبر أنشطة الرعاية الاجتماعية والحضور الإعلامي فيما يتعلق بقضايا العناية والمساواة، على مستوى أوروبا ـ على الأقل عندما يتعلق الأمر بتوقّعات المواطنين(٧). وهذا ما يجب على الرغم من ذلك أن يستكمل ويدرس في المستقبل. لكن تكافل أي طرف هذا هو ما تهدف الكنائس إلى الإسهام فيه؟

---

(٦) يصوغ تايلور هذه النقطة بطريقة لا تخلو من جمال: «فقط في حالة وجودي في عالم يعد فيه التاريخ أو مقتضيات الطبيعة، أو حاجات أقراني من البشر، أو واجبات المواطنة، أو دعوة الله، أو شيء آخر من هذا النوع أمراً مهماً، يمكنني أن أحدّد هوية لنفسي ليست تافهة» (Taylor, 1992: 40-41).

(٧) للاطلاع على الأمثلة الإمبريقية والتحليل لأوروبا الغربية، انظر: (Pettersson, 2007; 2006; Yeung [et al.], 2006).

هل هم الفاعلون من ممثلي التكافل المجتمعي المشترك، أم تكافل من جماعة أصغر (ومن ثَم فاعل مساعد لصراع محتمل، أو لإحداث انقسام)؟

يدلّ هذا وبصورة متزايدة على وجود دورة إيجابية من المؤسسات الدينية، أي إنهم كلما تحدثوا حول المشكلات الاجتماعية وعملوا على تخفيفها، أصبحوا محلّ ثقة وحظوا بمكانة إيجابية. وهي ثقة تحسن أكثر فأكثر من صورتهم؛ إذ دائماً ما تكون ثقافة الثقة في حاجة إلى ما يلزمها من إطار/أطر مؤسساتية أخلاقية. مثل هذا الإطار يمكن بناؤه بالتكافل، وهو حسّ بالولاء، وكذلك عبر مبادئ الإنصاف، ومحافظة المرء على وعوده، وعقيدته (Offe, 1999; Ilmonen and Jokinen, 2002). فضلاً عن ذلك، تحتاج الثقة إلى «نقاط اتصال» ـ وهذا ما يمكن لأنشطة الرعاية الاجتماعية الكنسية أن تقدّمه. ومع تفتّت المؤسسات الرسمية وغيرها شيئاً فشيئاً، وتحوّلها إلى حالة سيولة ومسامية، يمكن لثقل أنشطة الرعاية الاجتماعية التي تمارسها المؤسسات الدينية أن يزداد فعليّاً على المستوى المجتمعي.

وعلى هذه الخلفية، يمكن المحاججة في أنه في التحرّك صوب المشكلات الاجتماعية والرعاية الاجتماعية، قد تبعد المؤسسات الدينية عن وظيفتها «التواصلية الخالصة» لتستخدم المصطلحات اللومانية (Luhmannian terminology). فهل تتعلمن داخلياً؟ تتوقف الإجابة على منظور المرء ـ سواء المحلل أو من منظور المؤسسات الدينية نفسها. هل الأنشطة التي تواجه مشكلات اجتماعية يزداد ارتباطها بالمواقف اللاهوتية وأنشطة كنسية أخرى؟[8] عموماً تعدّ الطريقة التي تواجه بها المؤسسة الدينية المشكلات الاجتماعية المعاصرة هي تحديداً التي تتجسّد فيها تعاليم المؤسسة بوصفها واقعاً حيّاً. تلك هي الطريقة التي قد تصبح بها تعاليم المؤسسة مألوفة، حتى لمن لا يشاركون في أنشطة كنسية ـ وهي الفئة التي تمتد في عصر الدين المتحول إلى شأن خاص.

على الرغم من ذلك، يظل الوضع القائم مصدر تحدٍّ للمؤسسات

---

(٨) يرى معظم المراقبين أنها بالتأكيد تبدو: على سبيل المثال اكتفاءً بمثال واحد، يتمثل السبب الأهم عند الفنلنديين في الانتماء إلى الكنيسة اللوثرية في احتفالات الكنيسة وأنشطتها في الرعاية الاجتماعية.

الدينية. فهي على مفترق طرق فيما يتعلق بجدول أعمالها، وفي الوقت نفسه تقف رؤاها على «الخط الفاصل» للبنية المجتمعية؛ فلم تعد تلك المؤسسات تشكل أغلبية يشترك فيها معظم الناس، ولم تعد أيضاً مجرد مؤسسة ضمن مؤسسات كثيرة. فمعظم كنائس الأغلبية في أوروبا ما زالت تجد مكانها كما يبدو بين القطاعات العام والخاص و/أو الثالث (انظر: Casanova, 1994)، وكذلك فيما يتعلق بتوقعات الناس والسلطات العامة؛ إذ لا تزال الكنائس الأوروبية تواصل العمل بوصفها بنية متوسطة بين الفرد والمستويات الجماعية في المجتمع، خاصة عبر أنشطة الرعاية الاجتماعية. ومن ثَم قد ينظر إلى الدين بوصفه «صالحاً عاماً» حتى في أوروبا اليوم. والمجتمع المدني الصالح هو المجتمع الذي ينطوي على تنوّع. وعلى الرغم من ذلك تظل الأسئلة الحرجة: على سبيل المثال، هل أنشطة الرعاية الاجتماعية الكنسية تستخدم في تخفيض الضرائب وفوائدها؟ علاوة على ذلك، إذا كان مستوى المشاركة في الحياة الكنسية يستمر في الانخفاض، هل يمكن لمستوى الثقة في أنشطة الكنائس (وحدها) من الرعاية الاجتماعية وتقديرها أن يحافظ على التراث الديني لأوروبا؟

عموماً، نحن نشهد تطور دور اجتماعي معزز لأغلبية الكنائس في الحيز العام يتزامن مع انخفاض دورهم في الحيز الخاص (Pettersson, 2007; Yeung, 2006b; 2007b). فهل يمكن لهذه العمليات أن تعزز بعضها بعضاً على نحو متبادل؟ وبالعودة إلى النقطة التي أشار إليها بلاكمور، هل تستخدم الكنائس الرعاية الاجتماعية «وسيلة للتحايل» للحفاظ على السلطة والشعبية؟ هناك مسائل أخرى يظل من الواجب البحث فيها. هل سيكون دور المؤسسات الدينية فيما يتعلق بالمشكلات الاجتماعية في المستقبل دوراً داعماً أو مساعداً أو أكثر منافسة في دورها التنبئي لفاعل راديكالي يستهدف تغيراً بنيوياً؟ هل تجرؤ المؤسسات الدينية على معارضة القطاع العام؟ وماذا يحدث لو اتخذت مواقف بعيدة عن الآراء السياسية السائدة؟ لا شك في أن المشاهد الدينية التي تزداد تنوعاً يوماً بعد آخر على مستوى العالم كله، هو ما يجعل هذه المسائل أكثر جاذبية.

المراجع

American Religious Landscapes and Political Attitudes (2004). The Pew Forum on Religion and Public Life, Surveys, September, <http://pewforum.org/>.

Ammerman, Nancy T. (2005a), *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ (2005b). "Religion, the State and the Common Good: Shifting Boundaries in Europe and the United States." in: Anders Bäckström (ed.). *Welfare and Religion*. Uppsala: Diakoniavetenskapliga Institutet, pp. 21-34.

________ (2005c). "Religious Identities and Religious Institutions." in: Michele Dillon (ed.). *Handbook of the Sociology of Religion*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 207-224.

Argyle, Michael (2001 [1986]). *The Psychology of Happiness*. 2nd ed. London: Routledge.

Bäckström, Anders (ed.) (2005). *Welfare and Religion*. Uppsala: Diakoniavetenskapliga Institutet.

Becker, Howard S. (1963). *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*. New York: Free Press.

Beckford, James A. (1990). "The Sociology of Religion and Social Problems." Presidential Address, 1989. *Sociological Analysis*: vol. 51, no. 1, pp. 1-14.

Bernt, Frank M. (1989). "Being Religious and Being Altruistic: A Study of College Service Volunteers." *Personality and Individual Differences*: vol. 10, no. 6, pp. 663-669.

Blackmore, Susan (1999). *The Meme Machine*. Oxford: Oxford University Press.

Casanova, José (1994). *Public Religions in the Modern World*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Castells, Manuel (2004). *The Power of Identity*. 2nd ed. Oxford: Blackwell.

Chaves, Mark (2004). *Congregations in America*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Cnaan, Ram A. [et al.] (2002). *The Invisible Caring Hand: American Congregations and the Provision of Welfare*. New York: New York University Press.

Cohen, Albert K. (1955). *Delinquent Boys: The Culture of the Gang*. Glencoe, Ill.: Free Press.

Cooley, Charles Horton (1927). *Social Organization: A Study of the Larger Mind*. New York: Scribner.

Dawkins, Richard (1976). *The Selfish Gene*. Oxford: Oxford University Press.

Delanty, Gerard (2005). *Community*. London: Routledge.

Diener, Ed and Carol Diener (1996). "Most People Are Happy." *Psychological Science*: vol. 7, no. 3, pp. 181-185.

Ellison, Christopher G. (1991). "Religious Involvement and Subjective Well-Being." *Journal of Health and Social Behavior*: vol. 32, pp. 80-99.

________ , David A. Gay, and Thomas A. Glass (1989). "Does Religious Commitment Contribute to Individual Life Satisfaction?." *Social Forces*: vol. 68, pp. 100-123.

Francis, Leslie J., Susan H. Jones and Carolyn Wilcox (2000). "Religiosity and Happiness: During Adolescence, Young Adulthood and Later Life." *Journal of Psychology and Christianity*: vol. 19, pp. 245-257.

Frey, Bruno and Alois Stutzer (2002). *Happiness and Economics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Fuller, Richard C., and Richard Myers (1941). "Some Aspects of a Theory of Social Problems." *American Sociological Review*: vol. 6, no. 3, pp. 320-328.

Gillin, John (1939). *Social Pathology*. New York: Appleton-Century.

Goodenough, Oliver R. (1995). "Mind Viruses-Culture, Evolution, and the Puzzle of Altruism." *Social Science Information* : vol. 34, no. 2, pp. 287-320.

Grant, Colin (2000). *Altruism and Christian Ethics*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Greeley, Andrew (1997). "The Other Civic America: Religion and Social Capital." *American Prospect*: vol. 32, pp. 68-73.

Green, Arnold (1975). *Social Problems: Arena of Conflict*. New York: McGraw-Hill.

Grow, Graham (2002). *Social Solidarities*. Buckingham: Open University Press.

Hadden, Jeffrey K. (1980). "Religion and the Construction of Social Problems." *Sociological Analysis*: vol. 41, no. 2, pp. 99-108.

Hallamaa, Jaana (1999a). "Ihmisen elämän tarkoitus ja Jumalan valtakunta [Purpose of life and God's Kingdom]. in: Jaana Hallamaa (ed.). *Rahan teologia ja Euroopan kirkot [Theology of Money and the Churches of Europe]*. Jyväskylä: Atena, pp. 155-178.

________ (1999b). "Tarvitaanko Euroopan ymmärtämiseksi Kristinuskoa?' [Do we Need Christianity in Order to Understand Europe?]. in: Jaana Hallamaa (ed.), *Rahan teologia ja Euroopan kirkot [Theology of Money and the Churches of Europe]*. Jyväskylä: Atena, pp. 140-54.

Harris, Margaret (1998). *Organizing God's Work: Challenges for Churches and Synagogues*. London: Macmillan.

Helliwell, John (2002). *How's Life? Combining Individual and National Variables to Explain Subjective Well-being*. Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research. (National Bureau of Economic Research, Working Paper Series, WP no. 10896)

________ (2005). *Well-being, Social Capital and Public Policy: What's New?*. Cambridge, MA: National Bureau of Economic Research. (National Bureau of Economic Research, Working Paper Series, WP no. 11807)

Hirvonen, Tatu, and Esa Mangeloja (2006). *Miksi kolmas hampurilainen ei tee onnelliseksi? [Why a Third Hamburger Does Not Make One Happy?]*. Jyväskylä: Atena.

Ilmonen, Kaj, and Kimmo Jokinen (2002). *Luottamus modernissa maailmassa [Trust in the Modern World]*. Jyväksylä: Sophi.

Inglehart, Ronald (1990). *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Johnson, Byron [et al.] (2003). "Social Science Research on Altruism, Spirituality, and Unlimited Love." in: Stephen G. Post [et al.] (eds.). *Research on Altruism and Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology and Theology*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, 62-116.

Jules-Rosette, B. (1989). "The Sacred in African New Religions." in: James A. Beckford and Thomas Luckmann (eds.). *The Changing Face of Religion*. London: Sage, pp. 147-62.

Julkunen, Raija (2006). *Kuka vastaa? Hyvinvointivaltion rajat ja julkinen vastuu [Who Takes Responsibility? The Limits of the Welfare State and the Public Responsibility]*. Helsinki: Gummerus.

Kitsuse, John I., and Malcolm Spector (1973). "Toward a Sociology of Social Problems: Social Conditions, Value Judgments, and Social Problems." *Social Problems*: vol. 20, no. 4, pp. 407-419.

Kramer, Fred (1983). "Cult Members as Victimizers and Victims." in: Donald MacNamara and Andrew Karmer (eds.). Deviants: *Victims and Victimizers, Annual Review of Studies of Deviance*, vol. 2, pp. 163-182.

Kramer, Ralph M. (1981). *Voluntary Agencies in the Welfare State*. Berkeley, CA: University of California Press.

Kuula, Kari (2004). *Hyvä, paha ja synti: Johdatus Raamatun etiikkaan [Good, Bad and Sin: Introduction to the Ethics of the Bible]* . Helsinki: Kirjapaja.

Lam, Pui-Yan (2002). "As the Flocks Gather: How Religion Affects Voluntary Association Participation." *Journal for the Scientific Study of Religion*: vol. 41, pp. 405-422.

Layard, Richard (2005). *Happiness: Lessons from a New Science*. New York: Penguin.

Leis-Peters, Annette (2006). "Protestant Agents of Welfare in Germany." in: Anne Birgitta Yeung [et al.]. *Churches in Europe as Agents of Welfare. Working* papers 2:1 and 2:2 from the Project Welfare and Religion in a European Perspective. Uppsala: Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies, pp. 56-122.

Loseke, Donileen R. (2003 [1999]). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructionist Perspectives*. 2nd ed. New York: Aldine DeGruyter.

Maltby, John, Christopher A. Lewis and Liza Day (1999). "Religious Orientation and Psychological Well-being: The Role of the Frequency of Personal Prayer." *British Journal of Health Psychology*: vol. 4, pp. 363-378.

McBride, Duane C. [et al.]. (1994). "Religious Institutions as Sources of AIDs Information for Street Injection Drug Users." *Review of Religious Research*: vol. 35, no. 4, pp. 324-334.

Middlemiss, Martha (2006). "The Anglican Church as an Agent of Welfare." in: Anne Birgitta Yeung [et al.]. *Churches in Europe as Agents of Welfare. Working* papers 2:1 and 2:2 from the Project Welfare and Religion in a European Perspective. Uppsala: Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies, pp. 1-55.

Monroe, Kristen Renwick (1996). *The Heart of Altruism-Perceptions of a Common Humanity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Moxon-Browne, Edward (1983). *Nation, Class and Creed in Northern Ireland*. Aldershot: Gower.

Neusner, Jacob, and Bruce D. Chilton (eds.) (2005). *Altruism in World Religions*. Washington, DC: Georgetown University Press.

Offe, Claus (1999). "How Can We Trust Our Fellow Citizens?." in: M. Warren (ed.). *Democracy and Trust*. Cambridge, MA: Cambridge University Press, pp. 42-87.

Oord, Thomas Jay (2003). "Religious Love at the Interface with Science." in: Stephen G. Post [et al.] (eds.). *Research on Altruism and Love: An Annotated Bibliography of Major Studies in Psychology, Sociology, Evolutionary Biology and Theology*. Philadelphia: Templeton Foundation Press, pp. 215-287.

Paloutzian, R. F., and C. W. Ellison (1982). "Loneliness, Spiritual Well-being, and the Quality of Life." in: Letitia Anne Peplau and Daniel Perlman (eds.). *Loneliness: A Sourcebook of Current Theory*. New York: Wiley, pp. 224-237.

Pettersson, Per (2003). "The Estonia Disaster: The Church of Sweden as Public Service Provider of Rituals." in: Paul Post [et al.] (eds.). *Disaster Ritual: Explorations of an Emerging Ritual Repertoire*. Leuven: Peeters, 187-99. (Liturgia condenda; 15)

________ (2006). "The Role of Religion as an Agent of Welfare in Modern Europe: A Sociological Analysis." Presentation in XVI ISA World Congress of Sociology, Durban, July.

________ (2007). "Welfare and Religion in Europe: Sociological Analysis at Three Levels." (Manuscript).

Pollner, Melvin (1989). "Divine Relations, Social Relations, and Well-being." *Journal of Health and Social Behavior*: vol. 30, no. 1, pp. 92-104.

Poloma, Margaret M. and B. F. Pendleton (1991). *Exploring Neglected Dimensions of Religion in Quality of Life Research*. Lewiston, NY: Edwin Mellen.

Post, Stephen G. [et al.] (eds.) (2003). *Altruism and Altruistic Love: Science, Philosophy and Religion in Dialogue*. Oxford: Oxford University Press.

Rubington, Earl, and Martin S. Weinberg (2003). "Social Problems and Sociology." in: Earl Rubington and Martin S. Weinberg (eds.). *The Study of Social Problems: Seven Perspectives*. 6th ed. New York: Oxford University Press, pp. 3-15.

Sherman, Amy (2000). "Churches as Government Partners: Navigating "Charitable Choice"." *Christian Century*: vol. 117, pp. 716-721.

Smith, Christian (1996). *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social Movement Activism*. New York: Routledge.

Smith, Greg (2004). "Implicit Religion and Faith-Based Urban Regeneration." *Implicit Religion*: vol. 7, no. 2, pp. 152-182.

Spector, Malcolm, and John I. Kitsuse (1977). *Constructing Social Problems*. Menlo Park, CA: Cummings.

Taylor, Charles (1992). *The Ethics of Authenticity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Torvi, Kai, and Kiljunen, Pentti (2005). *Onnellisuuden vaikea yhtälä* [*Difficult Formula of happiness*]. Helsinki: EVA.

Uslaner, Eric (1997). "Faith, Hope and Charity: Social Capital, Trust and Collective Action." (MS, Department of Government and Politics, University of Maryland).

Waller, Willard (1936). "Social Problems and the Mores." *American Sociological Review*: vol. 1, no. 6, pp. 922-933.

Witter, Robert A. [et al.] (eds.) (1985). "Religion and Subjective Well-being in Adulthood: A Quantitative Synthesis." *Review of Religious Research*: vol. 26, no. 4, pp. 332-342.

Welfare and Religion (2003). *Welfare and Religion in European Perspective, Project Description*. Uppsala: Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies.

Wood, James R. (1975). "Legitimate Control and "Organisational Transcendence"." *Social Forces*: vol. 54, pp. 199-211.

Yeung, Anne Birgitta (2003). "The Re-emergence of the Church in Finnish Public Life? Christian Social Work as an Indicator of the Public Status of the Church." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 18, no. 2, pp. 197-211.

________ (2004a). *Individually Together. Volunteering in Late Modernity: Social Work in the Finnish Church*. Helsinki: Finnish Federation for Social Welfare and Health.

________ (2004b). "An Intricate Triangle: Religiosity, Volunteering, Social Capital. European Perspective-the Case of Finland." *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*: vol. 33, no. 3, pp. 401-23.

________ (2006a). "The Finnish Lutheran Church as a Welfare Agent: The Case of Lahti." in: Anne Birgitta Yeung [et al.]. *Churches in Europe as Agents of Welfare. Working* papers 2:1 and 2:2 from the Project Welfare and Religion in a European Perspective. Uppsala: Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies, pp. 142-203.

________ (2006b). "A Trusted Institution of Altruism: The Social Engagement of the Scandinavian Churches." in: Ruben L. F. Habito and Keishin Inaba (eds.). *The Practice of Altruism: Caring and Religion in Global Perspective*. Cambridge, MA: Cambridge Scholars Press, pp. 99-124.

_______ (2007a). "The Circle of Good Life? Research on the Inter-relations between Happiness, Altruism, and Spirituality."

_______ (2007b). "Servant of Solidarity, Institution of Authenticity: The Dilemma of Welfare in the Church of Finland." *Nordic Journal of Religion and Society*: vol. 2.

_______ [et al.] (eds.) (2006). *Churches in Europe as Agents of Welfare. Working* papers 2:1 and 2:2 from the Project Welfare and Religion in a European Perspective. Uppsala: Uppsala Institute for Diaconal and Social Studies.

قراءات مقترحة

Ammerman, Nancy T. (2005a), *Pillars of Faith: American Congregations and their Partners*. Berkeley, CA: University of California Press.

Beckford, James A. (1990). "The Sociology of Religion and Social Problems." Presidential Address, 1989. *Sociological Analysis*: vol. 51, no. 1.

Cole, William E. (1965). *Social Problems: A Sociological Interpretation*. New York: David McKay.

Etzioni, Amitai (1976). *Social Problems*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.

Hadden, Jeffrey K. (1980). "Religion and the Construction of Social Problems." *Sociological Analysis*: vol. 41, no. 2.

Harris, Margaret (1998). *Organizing God's Work: Challenges for Churches and Synagogues*. London: Macmillan.

Knudsen, Dean D. (1978). "Virtues, Values and Victims: Toward a Theory of Social Problems." *Sociological Focus*: vol. 11, no. 3, pp. 173-184.

Loseke, Donileen R. (2003 [1999]). *Thinking about Social Problems: An Introduction to Constructionist Perspectives*. 2nd ed. New York: Aldine De Gruyter.

Miller, Gale, and James A. Holstein (1997). *Social Problems in Everyday Life: Studies of Social Problems Work*. Greenwich, Conn.: KAI Press.

القسم العاشر

تدريس
سوسيولوجيا الدين

الفصل الثالث والخمسون

مدرّس الدين
بوصفه إثنوغرافياً

إليانور نسبت

مقدمة

يشير لقب «مدرّس الدين» إلى ممارسين من خلفيّاتٍ ومقاصد كثيرة؛ تشمل أفراداً ملتزمين بتفسيرات معينة لعقائد بعينها، وباحثين مختصين منخرطين احترافياً في علم اللاهوت، والعلوم الاجتماعية. وقد يكون تدريس الدين طائفياً (confessional) (سواء في المنزل، أو المعبد اليهودي، أو المدرسة الإسلامية، أو معهد التعليم اللاهوتي)، أو يكون غير طائفي (non-confessional). أما الطلاب، فقد يكونون أطفالاً، أو بالغين؛ في سياق منازل خاصة، أو مراكز عقائدية، مثل الكنائس، أو مؤسسات تربوية تموّلها الدولة. وفي هذا الفصل تشمل فئةُ الطالبِ «التلاميذَ»، وهو المصطلح الأكثر تحديداً، عند استخدامه مع الطلاب في سنّ المدرسة.

وفي رأي مَن ينظرون من داخل أي مجتمع عقائدي، فإن فئة مدرّسي الدين تشمل ـ في الغالب ـ الآباءَ، وغيرَهم من كبار السن الذين ينقلون التقاليد؛ سواء بوعي أو من دون وعي، بوصفها مثلاً عليا (Furseth and Repstad, 2006: 114-117). فالتنشئة الاجتماعية تشمل «تنشئة رسمية» من المدرسين المتطوّعين في مدارس الأحد، والصفوف التكميلية المقارنة، مثل صفوف الهندوس التي درسها كلٌّ من جوانا دوير (Joanna Dwyer) (Brear, 1992)، وجاكسون ونسبت (Jackson and Nesbitt, 1993: 147-165)، وبوكوك (Pocock, 1976). وبالإضافة إلى الموظفين المحليين؛ مثل الأئمة والحاخامات، والقساوسة الكاثوليك الرومان أو الأورثوذكس، والكهنة

البروتستانت، شهد القرن العشرون في نزْعِهِ الأخير، ظهور المبشرين المتجوّلين بين القارات والإنجيليين، ومن بينهم المعلمون (sants) السيخ (معلمون روحانيون يتمتعون بكاريزما) (Tatla, 1992)، والغورو (gurus) الهندوس (Nesbitt, 1999).

وقد شهد القرن العشرون داخل مؤسسات التعليم العالي، في كثير من البلدان، ظهور دراسات دينية، ومجالاً متعدّدَ التخصصات المعرفية، ملتزماً ـ مثل العلوم الاجتماعية بصورة أكثر عمومية ـ بتتبع الحقيقة المستقلة عن أي منظور ديني (انظر في هذا: Capp, 1995; Corrywright and Morgan, 2006; Ford, Quash, and Soskice, 2005; Nicholson, 2003). ومن وجهة نظر العلماء المتخصصين في الدراسات الدينية، ظلّت علاقة هذه الدراسات الدينية مع اللاهوت (المسيحي عادة)، هذا التخصّص المعرفي الراسخ منذ زمن، علاقة غير متوازنة وصعبة (Cunningham, 1990). وهنا يرى عالم اللاهوت الإنجيلي ديفيد فورد (Ford, 2006)، أنّ العلاقات القائمة بين الدراسات الدينية واللاهوت، تلك الناتجة من حجة وتفاوض، وتحدّيات جديدة (من ديانات جديدة، وأصحاب مصالح سياسية ومالية)، قد تزيد من تغيّر العلاقة عموماً بينهما، أضف إلى ذلك أن ما وقع من دمج الدراسات الدينية واللاهوت، والجمع بينهما، في المملكة المتحدة بلغ درجةً غير مسبوقة. وفي المقابل نجد في الولايات المتحدة تقسيماً أكثر حدة بين المؤسسات الخاصة، التي غالباً ما تنطوي على جذور دينية؛ حيث يمكن تعليم اللاهوت، وبين المؤسسات التي تدعمها الدولة، تلك التي تضمّ أقساماً للدارسات الدينية؛ تُستبعد منها دراسة اللاهوت (Ford, 2006).

لم تتطوّر حجّة هذا الفصل الذي بين أيديكم في مجال الجدال البحثي المختص، فيما يتعلّق أساساً بالتدريس الديني (أيّاً كان العملاء)، ولا الدين في التعليم العالي، بل بالتعليم الديني، موضوع المنهج الدراسي المقرر في المدارس الممولة من العامة في إنكلترا وويلز؛ حيث تعدّ التربية الدينية (والوضع هنا أشبه بما في السويد، والنرويج، والدنمارك، وهولندا، وبعض الأراضي الألمانية، وجنوب أفريقيا أيضاً) «موضوعاً غير طائفي (ينبغي فيه عدم محاولة هداية التلاميذ، أو تحويلهم إلى أية ديانة ما)، ومتعدّدة العقائد (أي تتضمن تعليم التلاميذ شيئاً حول عدد من الأديان)، ومحتَرِمةً لطرائق

الحياة غير الدينية (أي أنّ الأمر لا يتعلّق بالدين فحسب) (Stern, 2006: 3).

وتُميّز دينيس كوش (Cush, 1999) النهجَ غيرَ الطائفي في التربية الدينية (مثلما هو حال مدارس الدولة في المملكة المتحدة)، عن فهمها في ضوء المفاهيم الدينية في الولايات المتحدة؛ إذ تستمر الباحثةُ في المحاججة في أن التربية الدينية، هي تقطير لموضوع الدراسات الدينية في التعليم العالي، أكثر من كونها نسخة مخففة منه وتوضح هنا أنّ التعلُّم من الديانات في التربية الدينية ـ على خلاف الدراسات الدينية ـ يعدّ جزءاً مكمّلاً، على نحو لا يقلّ أهمية عن التعلّم حول الديانات (انظر أيضاً: Corrywright and Morgan, 2006).

ويعود الفضل في تشكّل هذه الأهداف (سواء التعلم حول الدين أم منه) إلى مايكل غريميت (Michael Grimmitt)، وجي. تي. ريد (G. T. Read) (Grimmitt, 2000: 34-37)، وتوصيفِ النّهج «الأداتي» الذي بمقتضاه يتم تدريس التربية الدينية بالطريقة التي «تجعل التلاميذ على علم بالمعتقدات والقيم الدينية، وقادرين على استخدامها كأدوات للتقييم النقدي لمعتقداتهم، وقيمهم الخاصة» (Grimmitt, 1987: 141).

وثمة نهج إثنوغرافي أيضاً، نناقشه في هذا الفصل، يشجّع نوعاً مميزاً من «التعلّم من»؛ يتضمن ـ بالإضافة إلى ما سبق ـ رفع وعي التلاميذ بافتراضاتهم الدينية، والثقافية، والأخلاقية، وجذورها، على سبيل المثال، في التصوير الإعلامي للمجتمعات والأفكار. وشحذ التفكير النقدي على هذا النحو، ينسجم مع التحول الحاصل في الإثنوغرافيا خلال القرن العشرين (من مجرد) نقل ملامح المجتمعات إلى تفكير أكثر نقداً حول المناهج والبيانات. والحقيقة، أن الدراسات الإثنوغرافية المتلاحقة التي أجريت على مدى عقدين في معهد التربية في جامعة وارويك (Institute of Education at the University of Warwick) (Nesbitt, 2001; 2004) عن تنشئة الشباب الدينية في المجتمعات العقائدية، فضلاً عما كان من تفكير نقدي متزايد حول هذه الدراسات، هو ما شكّل أساس الحجة في هذا الفصل.

وثمة تقاربٌ تاريخيٌّ خاصٌّ، بين الإثنوغرافيا والدراسات الدينية (بقدر كونها مجالاً متعدد التخصصات، يضمّ أنثروبولوجيا وسوسيولوجيا الدين). وقد برزت العلاقة بين الإثنوغرافيا والتربية الدينية، في خطاب التربية الدينية.

والفضل في ذلك يعود إلى «المقاربة التفسيرية للتربية الدينية»، التي دافعت عنها «مدرسة وارويك» (ولا سيما عمل روبرت جاكسون (Robert Jackson) وعملي) (انظر مثلاً: Jackson, 1997; Cush, 2001: 5; Nesbitt, 2004). وفضلاً عمّا تقدّم، يبقى النزاع في هذا الفصل قائماً على أنّ الإثنوغرافيا أيضاً، لديها ما تقدّمه من إسهام في البيئات الأكثر طائفية لعلم اللاهوت، والإرشادات والتنشئة الدينية. والمهم هنا لكل مَن يعنيه الأمر، أنّي سأقترح أن المقاربات الإثنوغرافية تحلّ معضلة التمييز بين التدريس (teaching) والتعلم (learning)، وبين المدرّس والمعلم؛ حيث يكمن تحدٍّ خاصّ لبعض أشكال الفهم الديني السلطوي للمعرفة والتدريس.

في هذا الفصل، نجد إشارة موجزة وضرورية، إلى الاهتمامات ذات الصلة بالدراسة الإثنوغرافية (بوصفها سياقاً منهجياً) يمهد لنظرة اهتمام بالمجتمع المتعدّد في زمننا الحاضر (بوصفه سياقاً اجتماعياً). وستتحول المناقشة إلى قيمة مدرسي وتلاميذ التربية الدينية، والدراسات الدينية، فيما يتعلّق بـ: (أ) مدى انخراطهم في الدراسات الإثنوغرافية، المنشورة عن مجتمعات عقائدية معينة على سبيل المثال، و(ب) ملاءمة منظور إثنوغرافي معين (وتجريب مناهج إثنوغرافية)، فيما يتعلق بـ«موضوعها» (أي الدين)، وكذلك صفة الحدَث التدريسي. ومن ثم، فقد أولينا قدراً من الانتباه لحث الطلاب على الدور الإثنوغرافي، وأخيراً تطبيق الإثنوغرافيا في الدورات الدراسية للتعليم العالي؛ القائم على العقيدة.

وفي كل مرحلةٍ مما سبق، ستكون الإشارة إلى التراث المختار ذي الصلة، جزءاً لا يتجزّأ من النقاش. ويبقى إسهام روبرت جاكسون في **التربية الدينية: مقاربة تفسيرية** (*Religious Education: An Interpretive Approach*) (Jackson, 1997)، هو أكثر الإسهامات تأثيراً في الحجّة المطروحة حول تطوير مُدرّسي الأديان للوعي الإثنوغرافي، فضلاً عن الكفاءة. لقد ظلّت أفكار جاكسون يعاد تفعيلها بإبداعٍ، ويتم تطبيقها في سياقات وطنية متنوعة بشكل متزايد (انظر في المراجع: Jackson, forthcoming). فهو يستعين بأفكار منهجية من الأنثروبولوجيا الاجتماعية، وغيرها من المصادر؛ لمناقشة «ما يميز التقاليد الدينية من تنوّع داخلي وحدّية غامضة، وطبيعة مختلَف عليها، فضلاً عن تعقيد التعبير الثقافي، والتغير من المنظورات الاجتماعية والفردية»

(Jackson and O'Grady, 2007). «فالأفراد يُنظَر إليهم بوصفهم متفردين، أمّا طبيعة الدين المقيدة بالجماعة، فواضحة، ومحل اعتراف، تماماً مثل دور التقاليد الدينية الأوسع، في تقديم علامات مميزة للهوية ونقاط مرجعية» (Jackson and O'Grady, 2007).

الإثنوغرافيا

يتطلب التفصيل في مسألة الوعي، والمهارات الإثنوغرافية، أن نضع في الاعتبار أصول الإثنوغرافيا، والصفة غير الكمية، ودور المقياس الزمني، والموقع الطبيعي، وأدوات الإثنوغرافي، ولا سيما ملاحظة المشارِك. ويستدعي هذا بدوره الانتباه إلى قضايا الانخراط أو المشاركة: الجدال الداخلي/ الخارجي، واختلال توازنات القوة بين الباحث و«الموضوع»، أو «المشارِك»، وبين الانعكاسية والشفافية.

في مقدمته لدراساته عن العبادة في أربعة محافل دينية مسيحية في المملكة المتحدة، يميز مارتن سترينغر (Martin Stringer) الإثنوغرافيا في صورتها التي تُمارَس بها حالياً، في تخصصات معرفية؛ مثل: السوسيولوجيا، وعلم النفس الاجتماعي، والدراسات الإعلامية، والدراسات الثقافية (وقد نضيف الدراسات الدينية)، عن المناهج الإثنوغرافية «النموذجية»، في الإثنوغرافيا (Stringer, 1999: 42-43). ويحدد ثلاثة توقعات للإثنوغرافيا، في عمل من يزعم أنه أبو الإثنوغرافيا برونيسلاو مالينوفسكي (Bronisław Malinowski). وهذه التوقعات هي: أن الإثنوغرافيا تتطلب غوصاً فيها على مدى سنوات لا أشهر (ناهيك بأسابيع أو أيام)؛ وأنها شمولية بقدر اهتمامها بكل ما يحدث في مجتمع معين وتقديم فهم شموليّ له؛ وأخيراً، أن المختص الإثنوغرافي يحاول فهم ما يحدث من «وجهة نظر المواطن الأصلي».

لا يقتصر جدال هذا الفصل على أنّ مدرسي الدين ينبغي لهم جميعاً الانخراط في عمل دراسة إثنوغرافية وفق هذا المقياس فحسب، بل على المشاركة باستمرار في مشروع الإثنوغرافيا الأكثر إتاحة حالياً؛ إذ تكرار هذه المشاركة يعزّز من كفاءتهم. ولسبب من الأسباب، فإن بعض الجدالات التي تتخلل دراسة الإثنوغرافيا، ومنها على سبيل المثال ما يتعلق بالانعكاسية،

تبرز قضايا ذات أهمية رئيسة بالنسبة إلى مدرّسي الدين وتلاميذه، من قبيل تَشكُّل الهوية.

وقد اتجه العلماء الاجتماعيون إلى تعريف الإثنوغرافيا، بالتمييز بينها وبين المناهج الكمية والتجريبية، التي هيمنت على العلوم الاجتماعية في القرن العشرين (Hammersley and Atkinson, 1983: 1)؛ إذ تُجسّد الإثنوغرافيا نزوعاً إلى الطبيعة، مقارنة بنزوع المناهج الأخرى إلى الوضعية (Hammersley and Atkinson, 1983: 10)، كما أنها تعدّ استقرائية في استنادها إلى الفروض المستقاة دائماً من تحليل البيانات، بدلاً من نقطة انطلاق بحثية ما (Glaser and Strauss, 1967). وتوافقاً مع ما تتميز به من خصائص، فإن الإثنوغرافيا تقوم بالوصف (وبعمق) بدلاً من اللجوء إلى التعريف المسبق، مقارنة بالمقاربات الكمية التي ينتهجها كثيرٌ من السوسيولوجيين. واعتماداً على مؤشر مثل ارتياد الكنيسة، يوضّح العالم الإثنوغرافي واللاهوتي تيموثي جنكينز (Timothy Jenkins) أن تسجيل أرقام مرتادي الكنيسة وتحليلها، «لا يفيدنا بشيء عن كيفية تفكير مرتادي الكنيسة المسجلين» (Jenkins, 1999: 31) على العكس من الاستكشاف الإثنوغرافي. ويستشهد جنكينز هنا، بسوسيولوجي الدين ستيف بروس (Steve Bruce)، في تحديده نقصين يتعلقان بمنهج المسح؛ هما: أنه «نادراً ما يمكن التعبير بحساسية، عن الرؤى حول موضوعات معقدة ولكنها مهمة، عبر انتقاء واحدٍ من أربعة خياراتٍ، في الإجابة عن سؤال يُطرح علينا، من شخص غريبٍ تماماً عنا»، وأن المسوح «تعامل جميع المستجيبين، كما لو كانوا على درجة متساوية من الأهمية» (Bruce, 1999: 33-34).

وعلى الرغم من الاتفاق العام، على العمق النوعي المحتمل للإثنوغرافيا، يوجد فيها أيضاً «تنوع في الوصف والممارسة» (Hammersley and Atkinson, 1983: 1). فهي، أي الإثنوغرافيا ـ عند هامرسلي (Hammersley) وأتكينسون (Atkinson) ـ مرادفة لملاحظةِ المشارِك. أما فترمان (Fetterman, 1989: 11) فيرى أن «الإثنوغرافيا هي فنّ وعلم وصفِ جماعةٍ أو ثقافة معينة»، باحثة فيما هو معتاد وما هو قابل للتنبؤ. وحقيقة أن صياغة التعريف الأول للمنهج، والتعريف الثاني للمحصلة، ينبغي لها أن لا تُضفي غموضاً على حقيقة أن الكتّاب يتفقون جوهرياً على طبيعة المشروع. فإلمام

المدرس الابتدائي جون سواين (Jon Swain) بالإثنوغرافيا، يتألف من عنصرين: «التفسير الكيفي، والتفسير الإمبريقي لممارساتِ ثقافةٍ معينة، في محيطها «الطبيعي»، على مدار فترة زمنية مستمرة» (Swain, 2006: 206). وما نسعى إلى معرفته في هذا الفصل، هو أن الغرض من الإثنوغرافيا «فهم السلوك الإنساني على نحو أكثر عمقاً، من وجهة نظر من درسوه، وتوصيل هذا الفهم العميق بدقةٍ إلى الآخرين» (Nesbitt, cited by Stern, 2006: 96).

فالباحث الإثنوغرافي يرى أن التقدم التكنولوجي دائم التأثير في وسائل التسجيل ووضع التقارير، لكنّ المناهج الداعمة له، تظل هي مناهج الملاحظة ـ بما فيها القراءة و«الاستماع» (Nesbitt, 2000b) ـ والمقابلات. وترتبط المقابلة المكتوبة، التي تتضمن الاستبيان (أياً كانت درجة بنائه، أو صياغته) بالمقابلة (الشفهية)، بطرائق مختلفة. كذلك فإن تبادل الرسائل عبر البريد الإلكتروني، يوفر دوماً الوسط، مع ما يسفر عنه من تغشية بين الاستبيان والمقابلة (Markham, 2005). وتعد المذكرات أيضاً مصدراً محتملاً من مصادر جمع البيانات، سواء في الممارسة الصحافية من قِبل المشاركين؛ بناء على طلب من الباحث نفسه، أو من سجلّاته الخاصة بالتفكير المنهجي، فضلاً عن تتابع الملاحظات الميدانية والمذكرات التحليلية. وتكتمل هذه الأنواع المختلفة من البيانات الأساسية بالمصادر الوثائقية، بما فيها من مصادر عابرة، مثل برامج المناسبات الاحتفالية، ونشرات الأخبار الخاصة بالمحافل الدينية. وقد أصبحت شبكة الإنترنت كذلك ـ يوماً بعد آخر ـ مصدراً لموضوع البحث الإثنوغرافي وأدوات تواصل، عبر دمج الإثنوغرافيا مع الإثنوعرافيا الإلكترونية، وتركيز البحث على الوطن والعالم في آن واحد (مثل التدقيق في استخدام مجتمع عقائدي معيّن للفضاء الإلكتروني) (Markham, 2005; Bunt, 2006).

وعلى نهج سترينغر، يذكر سواين بدوره المقياس الزمني، على اعتبار أن الفارق المميِّز بين أمثلة الإثنوغرافيا المتنوّعة وتعريفاتها، هو الامتداد الزمني من دون شك. فالعمل الميداني عند الأنثروبولوجيين المعاصرين، غالباً ما يكون أقصر مُدةً (في حالة التفرغ الكامل)، أو أكثر تقطُّعاً (في حال تنفيذه إلى جانب مهمات أخرى)، مقارنة بما كان عليه الحال عند الرواد؛ ممّن قضوا سنوات في المهجر، وفي مواقع استعمرتها القوى الأوروبية

عادةً. حتى وإن قمنا بتنحية الجانب الافتراضي الإلكتروني للمجتمعات العقائدية، فإن الدراسات الإثنوغرافية اليوم، وفي معظم الحالات، تتم بالقرب من أرض الوطن؛ إما في موقع الباحث نفسه غالباً، أو ضمن سياقه الاجتماعي الخاص (مثل مكان العمل، أو جماعة المصلحة). وقد أسفر هذا الاقتراب من الوطن عن حتمية «تحويل المألوف إلى غريب»، على الأقل بقدر أهمية «تحويل الغريب إلى مألوف»، تكراراً لعبارة مفضلة في الإثنوغرافيا بقدر لا يقلّ عن تفضيلها في السيميائية (Chandler, 2001)، وزادت من مخاطر «عمى المراقب»، ولكنها تجعل من المشاركة المباشرة في العمل الميداني أمراً محتملاً بالنسبة إلى المدرّس.

وقد شملت الأماكن المتاحة بالقرب من الباحث الإثنوغرافي مدارسَ (انظر مثلاً: Bullivant, 1978; Burgess, 1983; Bhatti, 1999; Scholefield, 2004)، بالإضافة إلى محافلَ (راجع: Heilman, 1976 on a US synagogue; Stringer, 1999 on four UK churches)، ومجتمعاتٍ عقائديةً في سياقات أخرى (انظر أيضاً: Meyerhoff, 1978, on Jewish elderly in southern California)، فضلاً عن دراسات الشباب (Gillespie, 1995; Hall, 2002). ومن بين هذه الدراسات؛ تأتي دراسات التنشئة الدينية (مثل دراسة Jackson and Nesbitt, 1993، حول الشباب الهندوسي في مدينة كوفنتري (Coventry)، ودراسة Nesbitt, 2000a حول نُظرائهم من السيخ). وغالباً ما تركز دراسات التنشئة الدينية على «التنشئة الرسمية» التي تحدث في صفوف دراسية تكميلية (مثل: Brear, 1992; Gent, 2006; Pocock, 1976). وهنا يوضح كيفين أوغرادي (O'Grady, 2007)، بصفته مدير مدرسة ثانوية للتربية الدينية، مدى ندرة الدراسة الإثنوغرافية للتربية الدينية في أماكن المدارس. فحتى يومنا هذا، فإن من قام بها هم تربويّون دينيون، ولا سيما إيبغريف (Ipgrave, 1998; 2005)، وأوغرادي (O'Grady, 2003) في إنكلترا، وكذلك التربويون الدينيون النرويجيون، مثل هايد ليغانغر كروغشتاد (Heid Leganger-Krogstad) الذي «جمع بين الدراسات الإثنوغرافية الميدانية والبحوث الإجرائية، من خلال تجارب بحثية مع تلاميذه» (Jackson, 2004: 112). وسنعاود لاحقاً مسألة اضطلاع مدرّس الدين بدور الباحث الإجرائي.

أمّا «مراقبة المشارِك» التي عرّفها هامرسلي وأتكينسون باعتبارها متطابقة مع الإثنوغرافيا، فتصنف طيفاً من التوازنات الممكنة، التي قد يعمل عليها

الباحث، فلدينا من ناحية المشاركة الكاملة ـ مثال، المدرس أو الطالب في محاضرة دينية، يقوم بدراستها أيضاً بعين الإثنوغرافي، ـ ومن ناحية أخرى المراقبة الكاملة، مثل «ذبابة على الحائط»، أي لا يحدث أي تدخل من المراقب فيما يحدث من وقائع.

والواضح أنه عندما تشكّل الديانات والمؤسسات حقل البحث وبؤرة التركيز، فإنّ اتخاذ القرار التكتيكي يتأثر بمدى انتماء الباحث إليها، أي كونه «من الداخل» (مثل حال هايلمان في محفله الديني اليهودي) أو «من الخارج» مثل حال جاكسون ونسبت (Jackson and Nesbitt, 1993)، ومالوري ناي (Nye, 1995)، في علاقتهم بمجتمعاتهم المحلية. وتشمل الجدالات الحيوية، المحيطة بإمكانية إجراء البحث من قِبَل باحثين من داخل المجتمع المعني، أو من خارجه (انظر: Arweck and Stringer, 2002)، حججاً مؤيِّدة، وأخرى معارضة (McCutcheon, 1999; Stringer, 2002: 2). ومن ثَم، فإنّ الباحثين المختصين المعنيين، يدرجون قائمة من مزايا ومثالب الدراسات الإثنوغرافية الناتجة. المهم أيضاً، أنّ المدارس تضفي يوماً بعد يوم، حالة إشكالية على أي إجراء يستسهل التقسيم الثنائي للباحثين إلى داخلي وخارجي (Stringer, 2002). وهنا تجمع هويات الأفراد المتعددة، والموقفية، أطراف هذا التعقيد. وفي هذا السياق؛ يشير راج (Raj, 2003)، وتشودري (Chaudhry, 1997) إلى أن الأعضاء الآخرين في جماعة الباحث الإثنوغرافي الدينية ـ العرقية، لا يشكلون «الأمة التي ولد فيها» الباحث ومن ثم لا يخلو الأمر من إشكاليات. كذلك يوضح بلال سَمبور (Bilal Sambur) أن «هناك مسلمين كثيرين يقاربون الإسلام بأعين النظرية العلمية الاجتماعية الغربية، التي تعتبر منظوراً خارجاً عن مجتمع المسلمين الواسع» (Sambur, 2002: 27). فضلاً عن أن جميع الإثنوغرافيين يمكن تصنيفهم من الخارج (بوصفهم باحثين)، على الرغم من أنهم في الوقت نفسه «من الداخل» بطريقة أو بأخرى (بوصفهم بشراً يحملون طيفاً من الصفات). كذلك درجة كون الشخص داخليّاً أو خارجياً، سوف تتغير بطبيعة الحال أثناء عمله الميداني، ولا سيما إذا شرع في انتماء طقوسي (انظر: Brown, 1991: 11)، أو تزوج من داخل مجتمع البحث. ويقدّم بينك داندليون (Pink Dandelion) ـ وهو سوسيولوجي ينتمي إلى جماعة الكويكر ـ تصنيفاً رباعيّاً مفيداً: (أ) نوع يتميز

فيه الباحث الداخلي الخفي عن الباحث الداخلي المعلن، و(ب) يتميز الباحث من داخل جماعة معينة (مثل محفل كنيسةٍ بعينها) عمّن هو عضو في سياق أوسع (على سبيل المثال، الانتماء إلى الطائفة المسيحية نفسها) (Dandelion, 1996: 37-50).

وحقيقة الأمر، أن الخطاب حول تموضع الباحث، ووعي جميع الأطراف المعنية (الباحث بحد ذاته والمشاركون والقراء)، وثيق الصلة بمدرّس الدين. فضلاً عن ذلك، فإنّ التأمل فيما إذا كان «الموقف» (المدرَك) و«تحديد الموضع»؛ هي صور مجازية لرحلات الأفراد الشخصية أم لا، تعد مسألة أساسية لدارسي الإثنوغرافيا (Nesbitt, 2002: 146-148)، ووثيقة الصلة بتلاميذ الدين ومدرّسيه على حد سواء، وفي حال تجنب ثنائية «هم ونحن». والواقع أن أوغرادي، بوصفه تربوياً دينياً، في بحثه الإجرائي، القائم على فصل دراسيّ؛ قوامه الدرس الإثنوغرافي، يذكّرنا في دراسته (O'Grady, 2006: 109) بما فعله الإثنوغرافي جيمس كليفورد (James Clifford) من تعيين «مجال البحث» باعتباره المسار المخطط للرحلة، وليس موقعاً محدوداً ـ أي مجرد سلسلات من المواجهات والترجمات» (Clifford, 1997: 11)؛ إذ يرى كليفورد أن حركة الباحث داخل الميدان وخارجه، هي حركة بنّاءة ومكوّنة لمجال الدراسة» (Clifford, 1997: 66-68; cited in: O'Grady, 2006: 119). ولا شك في أن زعزعة هذا التثبيت الذي عادة ما يفترض بكل سهولة وأريحية عند المدرسين والتلاميذ، على حد سواء، يمكن أن تكون محفزاً لإدراك المجتمع العالمي المتفاعل، والمستمر، الذي لا يمكن أن يكون فيه الفرد، أو الجماعة، في موقع «الآخر» تماماً، فضلاً عن إدراك تطوّر الاتجاهات والأفكار عبر تفاعلات إنسانية. والتحدي الذي تطرحه حجرة الدرس، أو قاعة المحاضرات، متعددة العقائد، أمام تثبيت المدرس، من المرجّح أن تجعل بعض الممارسين عرضة لتلك الجدالات الإثنوغرافية.

لقد دعا جاكسون (ولا سيما في دراسته: Jackson, 1997) التربويين الدينيين إلى تطبيق المنهج الأنثروبولوجي التفسيري، في تدريس موضوعاتهم. وفضلاً عن الوعي الانعكاسي (الذي تعقبه صلات بين تجربة المرء الخاصة وتجربة المجتمع محل الدراسة)؛ فإنّ هذا يعني أنه يجب على التربوي الديني، خلق روابط بين «الأجزاء» المكوّنة للعقيدة التي يتولّى

دراستها، وتدريسها. ومثال لذلك، قد يقترح المدرس وجود صلات مقصودة، بين فقرة ما من نص مقدّس، أو بين «جماعة عضوية» (طائفة مسيحية، أو سامبرادايا/طريقة (sampradaya) هندوسية) وبين «الكل» (أي «التقاليد» المسيحية، أو الهندوسية، «المتراكمة» في هكذا سياق)، وسوف يشجّع التلاميذ على سبر تلك الصلات. وهذا المنهج يصدق على الوصف «السميك» متعدد الطبقات، الذي دافع عنه الأنثروبولوجي كليفورد غيرتز (Geertz, 1973). ذلك النوع من الوصف الذي يتم في سياقه تفسير الحدث، والذي يسعى في الوقت نفسه إلى الوقوف على «القواعد» الناظمة لتقاليد عقائدية معينة ـ بنيتها ونمطها ـ بدلاً من عزل ظاهرة معينة بغية اختبارها.

وكان النصف الأخير من القرن العشرين قد شهد، تحت تأثير إدوارد سعيد (انظر: Said, 1989) وآخرين، باحثين مختصين ودارسين يزدادون وعياً باختلال توازن القوة، بين من يمثلون (في الكتابة أو الفيلم)، وبين من هم (الآخرون) الممثلون ـ وكذلك بين مَن هم مبعدون بمسافة ـ من الناحية العملية ـ أو موضوعون في خانة الغرباء أو الرومانسيين أو المستشرقين. كذلك أسفر الاعتراف بوجود ميل إلى الانحياز عموماً لدى الإثنوغرافي عن دعوة إلى تحقيق الشفافية في صياغة التقارير. واعترافاً بطبيعة البحث الإثنوغرافي التفاعلية، فقد دعا الباحثون المختصون أيضاً، إلى الاهتمام بحالة الانعكاسية: أي الانتباه إلى «حقيقة كون [البحث الاجتماعي] جزءاً من العالَم الاجتماعي محل البحث» (Hammersley and Atkinson, 1983: 10). والحقيقة أن التشديد على أهمية الانعكاسية والشفافية هنا، يشكل تحدّياً أمام الافتراضات الوضعية، حول جاذبية ـ واحتمال ـ تحقيق معرفة موضوعية، وانفصال حاسم مع ما ساد في القرن العشرين من محاولة السوسيولوجيين تسيير وحماية شهاداتهم العلمية، عبر المناهج الكمية. فعندما يفكر مدرس دين، في الطرائق التي يؤثر بموجبها محتوى الاعتقاد بتقليد عقدي واحد فيمن ينسجمون مع عقيدة أخرى مختلفة أو لا ينسجمون مع أي عقيدة، وفي الطرائق التي تؤثّر بموجبها أسئلة الباحث في التفكير، وتقديم المناصرين لأنفسهم، فمن المرجّح أن يمثل هذا المدرس «ديانات عالمية» بوصفها أقل ارتباطاً، وانسجاماً، وسكوناً وأن يكون واعياً بأن تدريسه يسهم في تطوير التلاميذ لقيمٍ، ومعتقدات، وهويات.

إن الحساسية تجاه مشاعر الجماعات والأفراد (في إطار تقاليد العقائد، وحجرة الدرس)، أمرٌ أساسيٌّ لتطبيق الرؤية الإثنوغرافية (Nesbitt, 2000b)؛ وهو الأمر الأكثر إثارة، عندما تتقاطع تجمعات التلاميذ بطرائق متعددة، مع كوكبة من الجماعات الدينية، والافتراضات الفلسفية قيد الدرس في الصف.

السياق الاجتماعي

يتمثّل سياق النقاش حول «مدرس الدين بوصفه إثنوغرافياً» في مجتمع أوائل القرن الحادي والعشرين: أي، الجموع البشرية عالمياً، في تنوّعها الوطني، والعرقي، والديني. والآن، إنّ ما يمكن الجدال فيه إلى درجة غير مسبوقة، هو مدى اعتماد فهم «المدرسين والتلاميذ» للمجتمع، على الانتباه إلى الجوانب التي يعوّل على الإثنوغرافيا في اكتشافها: الصورة الدقيقة لجماعات معقدة، وديناميات العمل. وقد تطورت هذه الأفكار محلّ النقاش، في سياق اجتماعي غربي خاص، وبالأساس في المملكة المتحدة؛ أي محيط وطني يجسّد كلاً من «التعددية التقليدية» و«التعددية الحديثة». فعندما تصف عالمةُ أنثروبولوجيا الدينِ في جامعةِ هارفارد ديانا إيك (Diana Eck)، تنوع (marbling) المجتمع المعاصرِ (Eck, 2000)، فهي تثيرُ ما يصطلح التربوي الديني النرويجي غير سكاي (Skeie, 2002) والتربوي الديني البريطاني روبرت جاكسون على تسميته «التعددية الحديثة» التي تُعين «المناخ الفكري المتنوّع للتاريخ الحديث، أو ما بعد الحديث (Jackson, 2004: 8) الذي يتأثر في إطاره الأفراد بالتعرض لأفكار من مصادر متنوعة ثقافياً، أياً كانت خلفياتهم العقائدية، أو العرقية، أو فيما يتعلّق بتقاليد أسلافهم.

لو أخذنا بعض الأمثلة للدلالة على هذه التعددية الحديثة، فسنجد كثيراً من الأوروبيين على وعي بافتراضات تتعلّق بإعادة تجسّد «الروح» البشرية بعد الموت أو متقبلين لها (انظر مثلاً: Waterhouse, 1999). وهم يواجهون هذه الفكرة، من خلال الأفلام، ووسائل إعلامية أخرى عديدة، وعبر دروس التربية الدينية (عن الهندوسية، مثلاً) في مدارسهم، وبطرائق أخرى كثيرة. وفي مثال آخر لهذه التعددية الحديثة، سنجد أن اتجاهات الهندوس ـ تحديداً أولئك الذين يعيشون في المملكة المتحدة ـ فيما يتعلق بالأطعمة والصيام، تُظهر تعددية التأثيرات المتعارضة، والداعم بعضُها بعضاً (Nesbitt, 2004: 21-34).

وفي المقابل، تُعيّن «التعددية التقليدية» التنوّع الاجتماعي، المنبثق عن التعايش في بيئة محلية خاصة للمجتمعات ذات الأسلاف المختلفة. وهذا اللغز المتقطع للجماعات المتنوعة ثقافياً، عادة ما ينبثق عن هجرات متعاقبة، تسيّرها عمليات الدفع والجذب الاقتصادية. والحقيقة إن العوامل الاقتصادية غالباً ما تتورّط في هذا العامل المسرّع الآخر للهجرة؛ ألا وهو العدوان ـ ولا سيما الحرب. لأنّ الحرب تتضمن إعادة توطين، واستيطان للمنتصرين، فضلاً عن تبديل الدين القسري بطريقة أو بأخرى، والتزاوج من المهزومين، وتدفّق اللاجئين من مناطق صراع أخرى. وبمرور الوقت؛ تندمج التعددية التقليدية في التعددية الحديثة، مع زيادة الاتصال والتفاعل، بما في ذلك الزواجات بين مجتمعات أكثر تميزاً، وتداعي معوّقات اللغة.

هناك عمليات أخرى، غير تعدديات المجتمع، تقوي ـ بصورة غير مباشرة ـ الحجّة التي يقدّمها هذا الفصل، فيما يتعلق بدور الإثنوغرافيا في مدّ تدريس الدين بالمعلومات. ويتمثل الأمر المهم للغاية في سبيل التمسك بطبيعة الدين، في فهم معين لعدة أمور: (١) التوازن المتغير بين العلمنة والتدين، فيما يتعلق بـ(٢) مدرج متسلسل يبدأ من الزهد وينتهي بـ«التطرف» و«الأصولية» والعنف، أو يتصور بوصفه (٣) التراجع المتزامن للدين (تجسّده حالة انحسار عضوية المنظمات الدينية وارتيادها) و(٤) صعود ديانات «جديدة»، وإحياء التقاليد والحركات القديمة. ولا يقلّ عمّا سبق أهمية؛ وجودُ وعي مهم للغاية بـ(٥) العلاقة الخادعة بين «الروحانية» (بتعريفاتها ومظاهرها المختلفة) والدين. ومن هنا، فإن المغالطة التي انطوت عليها المساواة (مثلما فعل سوسيولوجيون كثيرون) بين الحداثة والعلمنة، أصبحت معترفاً بها عند معظم العلماء (Berger, 2002: 292). وكما قال فورد (Ford, 2006)، فإن مجتمع المملكة المتحدة «متدين وعلماني في الوقت نفسه، على نحو لا يخلو من التعقيد؛ مع جدالات شديدة حول كيفية تعريف مثل هذا الواقع المزدوج، ووصفه، وتفسيره، والاستجابة له» على النحو الصحيح (Ford, 2006).

إن التنوّع الاجتماعي لا يمثل خلفية الدين وتدريسه فحسب، بل يعد أيضاً محركاً للتعددية (الاستجابة التوكيدية للتنوع، يصاحبها التزامٌ بالانسجام الاجتماعي)، وهو يوفّر دافعية ومنطقاً لتدريس الدين. والحقيقة، إن

المقابلات الإثنوغرافية التي أجراها مدرسان مدرِّبان مع مدرسيْن متدربيْن في مجال التربية الدينية في إنكلترا، كشفت لنا أن الترويج لإحداث تفاهم بين المجتمعات العقائدية هو السبب الأكثر تكراراً في اختيار مدرسي الدين المتدربين لهذا المسار المهني (Everington and Sikes, 2001). وترتبط الأهمية القصوى لهذا الإلهام بالإدراك المتزايد بأن التعاليم الدينية وتفسيراتها، يمكن أن تشعل الصراع (Bowker, 1997: xxii-xxiii)، ويمكنها أيضاً أن تعزز الفصل الاجتماعي. وبناء على أن «التقاليد الأنثروبولوجية، وخبرة العمل الميداني، دائماً ما كانت تمثّل بوصفها جهداً لمقابلة أناس آخرين، واستكشاف حيوات شديدة التباين وتوثيقها وتفسيرها (Gobbo, 2004: 3)، فإن التربويين الدينيين، يمكنهم منطقياً الالتفات إلى الإثنوغرافيا؛ بغية الاستعانة بمناهج مجرَّبة ومختبَرة. وقد حدث في السبعينيات تحوّل في التركيز ـ ضمن التربية الدينية ـ من العنصرية بوصفها قضية أخلاقية، إلى التشديد على «الترويج لفهم الثقافات والشعوب المختلفة، عبر الدراسة الفينومينولوجية للـ«ديانات العالمية» (Everington and Sikes, 2001: 181, citing earlier authors). وقد أفاد أستلي وآخرون (Astley [et al.], 1997: 183) بأن المدرسين يقدرون عالياً «احترام حقوق الآخرين في اعتناق معتقدات مختلفة عن معتقداتهم»، و«أن يصبحوا أكثر تسامحاً مع الديانات والرؤى العالمية الأخرى»؛ بوصفها محصلات/ أهداف للتربية الدينية (ورد الاقتباس في: Everington and Sikes, 2001: 183).

ومن هنا كان همّ التربوي الديني أندرو رايت (Wright, 1993) الترويجَ لمهنة التربية الدينية عند «المهندسين الاجتماعيين»؛ بغية تبرير مكانتها في المنهج الدراسي. وأكّد رايت أن الترويج لها بوصفها أداة أساسية، في بناء مجتمع متعدد الثقافات يتمتّع بالانسجام، قد تحقق على حساب سوء تمثيل الديانات ـ بوصفها محلَّ اتفاق متساوٍ وصالحة، وفاعلة اجتماعياً ـ وحرمان التلاميذ من فرصة التعرف إلى مزاعم الحقيقة المنافسة، وتقييمها (Everington and Sikes, 2001: 182). وواقع الأمر، أن حجّة التربوي مايكل هاند (Hand, 2006: 12) فيما يتعلق بـ«الرابط بين دراسة الدين واكتساب القيم الملائمة لمجتمع متعدد الثقافات»، تتوافق مع رؤية رايت عن أن التربية الدينية تسلّح التلاميذ بـ«المعرفة الدينية الأساسية» النقدية القائمة على المعلومات. وفي رؤية هاند، فإن التربية الدينية، على الرغم مما تنطوي عليه من قدرة على

تطوير «الاحترام الإيجابي لدى التلاميذ للتقاليد الدينية المختلفة عن تقاليدهم الخاصة بهم»، والعمل بقوة في مصلحة الصداقة المدنية عبر التقسيمات الدينية، فإن هذا الاحترام الإيجابي، يقوم على حقيقة مؤداها أن الديانات تستحق الاحترام؛ لأنها تعالج بجديةٍ مسائل مهمة، وليس لأن المجتمع المتماسك يعتمد على وجود هذا الاحترام المتبادل، ولا على أساس فهم أنثروبولوجي للمجتمعات الدينية (Hand, 2006: 14).

ويكتب رايت وهاند وسايكس وإيفرينغتون، في سياق ما بعد الحداثة (أو أواخر عهدها)، تلك الفترة التي شهدت عولمة سريعة، وما نتج منها أحياناً من تمركز حول العرق (انظر Hargreaves, 1994، ورد الاقتباس في: O'Grady, 2007). ومن ثم يعيد أوغرادي صياغة هدفيّ التربية الدينية المزدوجيْن؛ من تعلم الدين والتعلّم منه، في التدريس من أجل المواطنة، والتدريس من أجل الهوية. ومثلما أشرنا فعلياً، فإن الإثنوغرافيا توفّر أدواتٍ لفهم التنوّع، وهو ما يمثل بدوره أساساً لكلٍّ من المواطنة المسؤولة، وتشكُّل الهوية المستنيرة. ومن ثم، فتحليل عالمة الأنثروبولوجيا الاجتماعية جيسيكا جاكوبسون (Jacobson, 1998) لمستويات تحديد الهوية عند شباب المسلمين البريطانيين، ومناقشة عالمة التربية الدينية سيسيل أوستبرغ (Østberg, 2003) لـ«هوية التعددية المركبة» عند الشباب الباكستانيين النرويجيين؛ لا يقدّمان نماذج للمدرسين في عرض ديناميات مجتمع المسلمين في الشتات، بل في التفاعل مع التلاميذ الذين يتطّور شعورهم بهويتهم أيضاً. وهذه الأبعاد الإثنوغرافية، تتمتع بمكانة في تمثيل الإسلام، وتكمّل المداخل التاريخية والفقهية له.

وفي انفتاحه على تنوع الأفراد في أية جماعة، يمكن للتدريب الإثنوغرافي أن يسهم في تربية التلاميذ على المواطنة. والحقيقة، أنّ أوستبرغ (Østberg, 2003: 107) ترى «دوراً مهمّاً للتربية الدينية فيما توفّره من اعترافٍ بالتنوع ما بين الثقافات، بوصفه الأساسَ للمواطنة الهادفة»، تماشياً مع بيان مارتن سترينغر عن الهدف من الإثنوغرافيا المتمثل في «تسليط الضوء على تنوع الحياة الواقعية، وتعقيدها، حيث لم تعد النظريات التبسيطية منطبقة» (Stringer, 1999: 49). وحقيقة أن التربية على المواطنة هي تكميل، وعلى نحو متزايد، لدور مدرس التربية الدينية (مثلما هو الحال في كثير من مدارس

المملكة المتحدة الثانوية، منذ أن أصبحت المواطنة دستورية في عام ٢٠٠٢) هي حقيقة تقوي فرصة تطوير المدرسين والتلاميذ للمهارات الإثنوغرافية.

تخيّل الدين والثقافة

في رأي جميع المنخرطين في دراسة الدين وتدريسه، سواء أكانوا إثنوغرافيين في مقاربتهم عن قصد أم لا، فإن إحدى طرائق فهم مدى الدين وجوانبه، تتمثل في الانتباه إلى «أبعاده». تلك الأبعاد السبعة التي افترضها عالم الفينومينولوجيا البارز نينيان سمارت (Smart, 1996)، وظلت تأسيسية بشكل خاص لأجيال من تلاميذ الدراسات الدينية؛ وتتمثل في: البعد «العملي والطقوسي»، و«التجريبي والانفعالي»، و«السردي أو الأسطوري»، و«المذهبي والفلسفي»، و«الاجتماعي والمؤسسي»، و«الأخلاقي والقانوني»، وأخيراً البعد «المادي» الذي أدرج تحته الفن، والعمارة، والأماكن المقدسة. أما الأبعاد التي رصدها الأنثروبولوجي روجر بالارد (Ballard, 1994)؛ المأخوذة من دراسته عن الخبرة والتعبير عن الدين في البنجاب (Punjab)، وهي تميز كتلةَ الناس ذوي الالتزام الديني المشترك؛ والدين بوصفه تفسيراً لمأزق إنساني متعذّر تفسيره ومصدراً لعلاجه؛ فضلاً عن الأخلاق، والقوم، أو الشعب الذي يتمتع بشعور قوي بالتضامن، لإحراز التقدم لنواياه الجماعية التي غالباً ما تكون سياسية.

ويتضمن الوعي الإثنوغرافي مدى إظهار المدرس للصورة التي يكون عليها دينه (وصورة أي دين). ومن ثَم يستتبع الأمر تحدّي معادلة الدين بـ«المعتقد» و«الممارسة» التي غالباً ما تأخذ قضية مسلم بها، وهما فئتان طالما ميّزتا تفسيرات المسيحية. ومن دون تمحيص، فإن التقاليد العقائدية الأخرى، طالما اختُزلت إلى الفئتين نفسيهما، على الرغم من حقيقة أن «هناك شيئاً ما متميزاً في فكرة المسيحية عن المعتقد، ليس موجوداً في ديانات أخرى» (Pouillon, in Stringer, 2002: 12)، وأن ذلك «المعتقد» قد لا يتمتع بالدرجة نفسها من الأهمية (على سبيل المثال، اختبار «الاستقامة» المخيف تاريخياً) داخل بعض المجتمعات غير المسيحية. ولا بدّ من أن يكون مدرّسو التربية الدينية النقدية، والدراسات الدينية، قادرين على منافسة هذين التصنيفين الراسخين، في الكتب المرجعية والمناهج الدراسية. وهنا

تزودنا الرؤى الإثنوغرافية بدعمٍ لتحدي هذه التصنيفات، حتى عند إعداد التلاميذ لتلبية متطلبات المختبِرِينَ.

كذلك يُعد تمييز سترينغر بين «الثقافة» و«الإيمان» تمييزاً ناجعاً، تكون في إطاره «الثقافة جزءاً من خطاب؛ تتبنّاه جماعات مهيمنة ضمن وسائل سيطرتها على الآخر»، ويكون الإيمان «جزءاً من خطاب؛ تتبنّاه جماعة واقعة تحت السيطرة والتهديد، بغرض المحافظة على مساحتها وهويتها وتميزها» (Stringer, 2002: 14). وهنا يخدم الوعي بالنقاش الإثنوغرافي مجدداً، في شحذ تحليل افتراضات المرء كمدرس دين. والأهم في هذا، أن الوعي الإثنوغرافي يربك الاعتقاد الراسخ، في التربية الدينية في المملكة المتحدة، عن «الديانات العالمية» بوصفها كيانات متميزة ومتجانسة نسبياً، من دون أية إشكاليات (Geaves, 1998)؛ وهو ما ينبّه الممارسين المهنيين إلى مخاطر السذاجة السياسية (Searle-Chatterjee, 2000).

مدرس الدين بوصفه إثنوغرافياً

ترتبط الاحتمالات اللاحقة فيما يخص الممارسة المهنية بالدراسات الإثنوغرافية للمجتمعات العقائدية، وبالعلاقة مع التلاميذ، وعلوم التربية، والصفوف باعتباره ـ هو نفسه ـ حقلاً دراسياً إثنوغرافياً.

فانتباه مدرس الدين إلى دراسات الآخرين الإثنوغرافية حول المجتمعات العقائدية، داخل بلادهم وخارجها؛ يُكمِل (من دون أن يحل محله) التحقيقَ النصيّ واللاهوتيّ، أطروحات الإيمان، من خلال الأنصار وغيرهم. كما أن انخراط المدرّس في عمل ميداني (كالذي يقوم به طالب ما بعد التخرج)؛ يثير مزيداً من التمثيلات (representation) وما تبرزه من تنوع داخلي، تنطوي عليه التقاليد العقائدية، والفجوةُ ما بين تمثيلات المناهج الدراسية حول «الإيمانِ»، وبين تجربةِ الأفراد (من بينهم التلاميذ) الذين يربطون هويتهم بالتقاليد المعنية بالدراسة (Nesbitt, 1998). فالتجربة، سواء أكانت أولية أم بالإنابة، تدعم تبنّي علم التربية التفسيري، وتؤثّر على الأقل في استخدام المرء للغة. كما أن التعميمات حول نظام «المعتقد الهندوسي...»، تفسح المجال أمام «بعض الهندوس...»، و«كثير من المسيحيين الأورثوذكس»، و«بعضِ شباب المسلمين في أوروبا...». وهذا العزوف من المدرّس عن رد

الديانات إلى الجوهر الأساس، والانتباه إلى أنماطِ وخطابِ «القادة» والمتحدّثين، يُترجمان إلى تمكين الطلاب من تسجيل ملاحظات حول التنوّع في المجتمعات المفترَضة، وتمييز المبادئ عن الممارسة. كما أن قراءة تقارير، مثل تقرير رون غيفز (Geaves, 1998) عن الممارسات العبادية في المجتمعات الهندية الشمالية، والاستماعُ إلى الجماعات المحلية وإطاعتها؛ من المرجّح أن يولّدا إدراكاً للطبيعة المختلَفِ عليها، فيما يتعلق بالحدود بين الهندوسية والسيخية، على سبيل المثال. ومن ثَم تعزّز الشكّ في التعريفات، والافتراضات المسبقة التبسيطية، في مناهج قائمة على «ديانات عالمية» وفي مادة المناهج الدراسية.

يتنبه المدرس ذو البصيرة الإثنوغرافية، إلى الذين يباعدون بين الحدود العقائدية المتميزة، بشكل افتراضي، وبين الانتباه إلى وجود حركات وتجمعات دينية جديدة، داخل «الديانات العالمية» وخارجها، فضلاً عن تفهّمه لديناميات التغيير والاستمرارية على مستوى الأفرادِ، و«جماعاتِ العضويةِ» (Jackson, 1997: 65-69)، والتقاليدِ الأوسع. وكذلك، فهو يقظ في ملاحظة دور الجندر، ومعرفة ما إذا كانت الأصوات المسموعة هي أصوات القادة أم عامة الناس.

وفي الوقت نفسه، فإن أدوار المدرّس ومواقفه المتعددة (Swain, 2006)، تظهر من كتابة الإثنوغرافيين المدرسين، سواء ماري جيلسبي (Gillespie, 1995)، وسط عائلات تلاميذها البنجاب في المرحلة الثانوية في ساوثهول (Southall)؛ حيث سهّلت لها إبيغريف (Ipgrave, 2005) حوارات تلاميذ مدرستها الابتدائية لايسستر (Leicester)، بين بعضهم بعضاً (أغلبهم مسلمون)، أم كما في بحث أوغرادي (O'Grady, 2007) عن جذور الدافعية في مدرسته الثانوية شيفيلد (Sheffield)، ذلك البحث الإجرائي الذي تضمّن مقابلات أجراها مع تلاميذ التربية الدينية لديه. ويتطلب البحث الإجرائي، مثلما دافع أوغرادي، دوراتٍ من التخطيط، والتدريس والمراقبة، والتفكير التأملي الذي يساعد على تشكيل الدورة التالية. وهو إثنوغرافيّ في اهتمامه بالمراقبة المتعمّقة، وقلة اهتمامه بالمقابلات الجماعية المُرتّبة، والبحث الإجرائي يتماسك بقوةٍ مع الفلسفاتِ التربوية عن التمكين - على سبيل المثال، مبادئ باولو فريري (Paulo Freire) عن إضفاء الطابع الإنساني،

والضمير، والممارسات (O'Grady, 2007: 80) ـ مثلما هو الحال أيضاً مع ثيولوجيا التحرير؛ في انطباقها على المجتمعات المسيحية الأساسية، التي تطورت من أجل تنشئة مسيحية محفِّزة (Reeve, 2006).

تنطوي علاقة المدرس ـ التلميذ، على تبعات أخلاقية أكثر تعقيداً، عندما يُجري المدرس أيضاً دراسة ميدانية لصف ما أو لمجتمعٍ ينتمي إليه أعضاء هذا الفصل، أو عائلاتهم، أو عند إشراك التلاميذ في دورات التدريس، والمراقبة، والتأمل، والتدخل في البحث الإجرائي. وحقيقةُ أنّ الهدف الرئيس قد يكون مقنعاً، من الناحية التربوية ـ مثال زيادة دافعية التلاميذ ـ لا يقلل من أهمية الأسئلة التي يفترض طرحُها؛ فيما يتعلق بخلق المعرفة، خاصة عندما يكون الشخص نفسه مدرساً، ومراقِباً، ومفسِّراً للبيانات، وصانع قرار فيما يتعلق بالتعديلات الناتجة من مضمون التدريس واستراتيجيته.

التلاميذ بوصفهم إثنوغرافيين

«يعرف جميع مدرسي الدين جيداً قيمة المواجهة الأولى مع التقاليد. وقد تكون هذه إحدى نقاط القوى، في مفهوم مشروع وارويك للتربية الدينية (Warwick RE Project)؛ حول الأطفال بوصفهم إثنوغرافيين» (Cush, 1999: 138). وفي الوقت نفسه يساعد الالتزام الإثنوغرافي من جانب المدرسِ، على توعية الشبابِ على التهيئة الثقافية (على سبيل المثال، إعادة العلمانية، ونسبية جميع التعبيرات الثقافية، وأهمية الاستقلالية الفردية)، وهي الهمّ الشاغل عند نوركروس (Norcross, 1989) الذي استشهد به كل من إيفرنغتون وسايكس (Everington and Sikes, 2001: 193). وفي قطيعة مع مبادئ الفينومينولوجيا الكلاسيكية، لا يتم تشجيع التلاميذ على محاولة «إبراز» آرائهم الخاصة فحسب، بل على الانخراط في حوار فعّال؛ فيما يتعلّق بأفكارهم، ومعتقداتهم، وخبراتهم مع ما يتعلق بأفكار الآخرين، ومعتقداتهم، وخبراتهم. وهنا يزودنا جاكسون بإرشادات تفاعلٍ تفسيريّ مع الناس، ومع نصوصٍ، وأحداثٍ دينية. بينما قد يشكّل التلاميذ عند المدرّس ـ الإثنوغرافي «حقلاً دراسياً» (أو يقدمون امتدادات فردية للحقول الدراسية)، فهم أيضاً إثنوغرافيون مشاركون محتملون. وتختلط الأدوار وتندمج؛ لأن علم التربية

الذي يتيح للمدرّس تمثيل حالته الخاصة (بوصفه هندوسيّاً، أو من الطائفة الخمسينية المسيحية، على سبيل المثال) بوصفها دراسةَ حالةٍ، قد يعقد التلاميذ خلالها مقابلات مع بعضهم بعضاً و/أو مع «غرباء»، مثال عضوٍ في فريق عمل، على استعداد للمشاركة في تجربة العيد مع المسلمين، أو عقد قران يهودي، أو الاستجابة للمآزق الأخلاقية؛ بوصفه من طائفة المورمون.

يحتاج التلاميذ إلى تدريبات تُكسِبُهم مهارات الإثنوغرافيين، ولا سيّما في رفع وعيهم بافتراضاتهم السابقة الخاصة. وفي سياق الدراسات الدينية في التعليم العالي، يدعو رام ـ براساد (Ram-Prasad, 2001: 6) إلى جهد توضيح

الخرائط الذهنية «الغربية» المؤكَّدة عند التلاميذ البريطانيين... وأقصد بـ«الغربية الشعبية» أيديولوجية غير مختبَرة؛ تنهج سلوكاً وقيماً، ونماذج تفسيرية معتادة ومعيارية؛ مأخوذة من التوصيف التقليدي لـ«مجتمع غربي» متخيل... وتتشكل مهارة المحاضرين المعنيين، من خلال استخلاص هذه الافتراضات رويداً رويداً.

لقد تم تعديل تمرين مارتيان (Martian) في جعل المألوف غريباً (Jackson, 1989: 5) تعديلاً إبداعياً على يد المدرسين. على سبيل المثال، طلبت جوليا إبيغريف من تلاميذها في المدرسة الابتدائية (أغلبهم مسلمون) مشاهدة فيديو عن الحَج، كما لو كانوا زوّاراً من كوكب آخر، ومن ثم انتقاء عناصر يمكن أن تبدو لهم غريبة، مع إدراج ما يطرأ على أذهانهم من أسئلة (Ipgrave, 2005: 41).

ولتطوير مهارة ما في مقابلة الآخرين وتمثيلهم، قد يُطلب من التلاميذ عقد مقابلة فيما بينهم، حول كيفية تعريف أنفسهم، على سبيل المثال، أو حول حدث مهم في حياتهم، أو مأزق مرّوا به حول موضوع معينٍ، أو خلافٍ حول أمر ما. وبعد هذا، ومن خلال دعوة القائمين بالمقابلات إلى تقديم تقرير، واستخلاص ردود أفعال من أجروا المقابلات معهم، على الطريقة التي تم تصويرهم، أو تمثيلهم بها، يمكن للتلاميذ أن يحذروا من شِراك الأسئلة، والتسجيل، والتفسير.

والاهتمام بتتابع «أصوات متعددة» في «سعي المرء للمعاني»

(Livezey, 2002: 159-160) إنما يشير إلى ممارسة داخل حجرة الدراسة؛ تشجّع التلاميذ على البحث في ثنائيات أو جماعات، والتحقيق كفريق، والتعلم عبر الحوار. وتبين إبيغريف (Ipgrave, 2005) طرائق يتولّى فيها المدرس دوراً ميسِّراً، مطوِّراً مهارات التلاميذ في الحوار، على أساس فهمه الإثنوغرافي. ويمكن تشجيع التلاميذ، بشكل مماثل، على اعتمادهم مصادرَ متنوعة، تشمل ـ مثلاً ـ قصة حياة (ربما من مقابلة شخص محلي). كذلك البحث في تفسيرٍ مرجعيّ لوجبة عيد الفصح، والاستماع إلى ذكريات متحدث يهودي، ومشاهدة طقوس مائدة السدر اليهودية على دي في دي، والمشاركة في إعادة تمثيل جزئية تقدم مصادر للتثليث، مع توجيه المدرس تلاميذه في مقارنات لافتة. وقد زوّد البحث الإثنوغرافي وسط المسلمين، في إيست أنجليا (East Anglia) الإثنوغرافية التربوية الدينية سارة سمالي (Sarah Smalley)، بنصوصٍ عن نساء يتبادلن معاً أسباب اتخاذهم، وأقاربهم، قراراً مؤيداً، أو معارضاً، للحجاب (Stern, 2006: 100). وبالاستماع إلى تجارب، ووجهات نظر متنوعة، تنفكّ تنميطات التلاميذ لجميع المسلمات بوصفهن ضحايا مقموعات. ومع التدريس بمهارة، يطورون مهارات تفسيرية، في ربط صوت الفرد بسياق أوسع متضافر مع الخصوصيات الإسلامية وغير الإسلامية.

ومن ناحية أصول التربية وعِلمها، فإن هذه المقاربة تطوِّر مهارات التفسير، وتقدم فرصاً للتأمل النقدي، الذي يشكل في إطاره التلاميذ نقداً بنّاءً للمادة المدروسة عن بُعد، ويعيدون تقييم فهمهم لطريقتهم الخاصة في الحياة، في ضوء دراساتهم، ومراجعة طرق تعلُّمِهم الخاصة (Jackson and O'Grady, 2007: 182).

ومثلما يحاجج أوغرادي، يمكن للإثنوغرافيا أن «تضفي طابع المساواة»؛ لأنها تتحرك بعيداً عن التربية بوصفها «تخزيناً» للمعلومات عند الأطفال تجاه تمكين أنفسهم. ومن ثَم، فهي مقاربة أكثر ديمقراطية، للمدرس والتلميذ معاً في دوريهما كباحثَيْن (O'Grady, 2006: 87). فضلاً عن ذلك، فإن تطوير الوعي الإثنوغرافي عند الطلاب وما يرتبط به من مهارات، قد يزيد من الوعي النقدي، والتعاطفي لكلٍّ من موضوع البحث (الدين)، وأداء المدرس.

مثلما أشرنا آنفاً، فإن التدريس الطائفي أيضاً، يمكن أن يستند إلى البحث الإثنوغرافي (Reeve, 2006). فعند مدرّسي الدين في الأماكن الطائفية، أصبح «السياق» همّاً رئيساً. وفي العقود التي تلت دفاع بروس مالينا (Malina, 1981) وآخرين، عن التفسير السياقي الأنثروبولوجي للنص، تحوّل الانتباه إلى إدخال التلاميذ في التعليم العالي، المرتبط بعقيدة معينة، إلى مجال الدراسة الإثنوغرافية للسياقات التي تُشكّلها مجتمعاتهم العقائدية (انظر، على سبيل المثال: ما ورد من تأكيد في (إثنوغرافيا اليهود واليهودية) "Ethnography of Jews and Judaism" في معهد الحاخام دونالد تام (Donald A. Tam) للدراسات اليهودية (Institute for Jewish Studies)، الذي توجد نسخة منه على موقع المعهد الإلكتروني، عبر هذه الوصلة: <http://www.jsemory.edu/currentoVerings/F04grad.html>). ومثلما أوضح ريف (Reeve)، فإن «جميع دراسات الكتاب المقدّس منسوبة إلى السياق. ومن ثَم، فإن البحث في القضايا السياقية المحلية، يعدّ مسألة رئيسة في التنشئة القائمة على الكتاب المقدّس» (Reeve, 2006: 4). كذلك مناقشة جويس مرسر (Mercer, 2005) لـ«أصول تربية الدراسات المحفلية للتربية السياقية»، تشكّل حالة قوية لحثّ تلاميذ المعاهد الدينية اللاهوتية، على دراسة محفل بعينه (في هذه الحالة هو محفل كوري في سان فرانسيسكو، وآخر متعدد الثقافات في أوكلاند)، حيث لا يعملون بوصفهم «مدرسين زائرين» فحسب، بل يعقدون المقابلات، ويراقبون، ويشاركون أيضاً؛ بغية تعلم اللاهوت، وممارسات المحفل وديناميّاته، إلى جانب أشياء عمّا يفعله الأعضاء في باقي وقتهم. وقد عمل التلاميذ في إطار دراسات محفلية، وضعت خطوطها العريضة أمرمان وآخرون (Ammerman [et al.], 1998)؛ تأسيساً على خمس «عدسات» للثقافة، والمعالجة، والموارد، وعلم البيئة، واللاهوت. ومن ثَم، فقد أثارت الإثنوغرافيا جهوداً لردم الهوة بين تعليم المعاهد الدينية ومحفل التلاميذ ما بعد التخرج، برؤية قوامها تعزيز التدريس الذي سيقدّمه الخريج (مثلما هو حال ريف مع أبناء القرية في موزمبيق) وتزيد من دافعيتهم.

ولكن احترام التنوع المتأصل في الإثنوغرافيا، والاعتراف بالتغيير، وانهيار الحدود بين رجل الدين والعامة، أو بين التلميذ والمدرّس، تختلف

مع جوانب أورثوذكسية دينية معينة، ومن ثَم يتحتّم على سوسيولوجي الدين أن يبحث في المدى الطائفي للإثنوغرافيا المطبقة في السياقات الدينية. ومن المرجح أن يكون استعداد مدرّسي الدراسات الدينية للانخراط في الإثنوغرافيا، ممتداً إلى أعداد متزايدة من التربويين الدينيين، وفي التدريب المهني لبعض كهنة الدين. ولكن في الوضع الطائفي لن يكون استدعاء الإثنوغرافيا، إلا لدعم مهمة الراعي، في نقل الإيمان الروحاني، وترويج الثقافة الدينية.

ختاماً

تقلل المقاربة الإثنوغرافية لدراسة الديانات، وتدريسها، من مخاطر افتراض أنّ الديانات كيانات مقيِّدة، وثابتة، ومتجانسة وراثياً، وبلا شخصية مميزة، فضلاً عن تمثيلها بهذه الطريقة المادية الجوهرية. وفي المقابل، فإن المدرس والتلميذ كليهما، ينخرطان في ديناميات الأفراد، داخل تجمعاتهم المتداخلة ويتطور فهمهما الذاتي من خلال هذا الانخراط. فالحدود بين الذات والآخرين غير مستقرة، والمدرس والتلميذ يتقدمان معاً عبر مسارات من الاكتشاف المستمر، وإعادة التعلم. ومثل هذه المقاربة لدراسة الدين، تضرب بجذورها في حقل الأنثروبولوجيا المعرفي، ويفضَّل أن تكون متكاملة مع مقاربات تستند معرفياً إلى تخصصات معرفية أخرى، مثل الفلسفة والتاريخ. (والحوار والتفاعل هنا مفيدان، ليس بين الداخليين والخارجيين في المجتمعات الدينية فحسب، بل أيضاً بين المقاربات النظرية والتربوية وأدلتها). كما يمكن لاستكشاف المجتمعات العقائدية، بطريقة العمل الميداني، أن يكون دافعاً بصورة متجددة، بينما يسبب أيضاً خلخلة للأُطر المتصوَّرة عن «الديانات العالمية»، والتعريفات التنميطية التي تفترضها بعض مناهج الفحص، والاختبار. وهنا يكمن التحدي الذي يواجه المدرس في التعليم العالي، وفي المدارس أيضاً.

وبناء على الجذور البحثية المتخصصة للإثنوغرافيا، وقدرة الاستكشاف الإثنوغرافي على وضع «السلطات» في سياق أوسع، وتعريضها للبحث، ليس من المستغرب؛ ألا نجد القادةَ، ولا المتعبدين ـ في معظم الأماكن الطائفية ـ قد واجهوا مناهجها، فما بالك باعتناقهم إياها. وفي السياق الديني لتخليد

عقيدة معينة، من الأرجح استخدام المناهج الإثنوغرافية استخداماً أداتياً؛ مثل تجهيز الكهنة للكهنوت المحفلي. والممارس المتأمل حقيقةً، ذلك الذي يدرس في أماكن أكثر علمانية، سيتأمل النقطة التي يصبح عندها الالتزامُ بمقاربة إثنوغرافية ـ وبتحقيق الليبرالي عموماً ـ طائفياً أو إنجيلياً بحدّ ذاته.

قد تتولّى الأبحاث المستقبلية تطبيقات جوانبِ الإثنوغرافيا في التدريس/التدريب، داخل مؤسسات التعليم العالي والمهني المسيحية، واليهودية. ويجدر البحث في إسهام الإنترنت، ولا سيما الإنثوغرافيا الإلكترونية، في فهم مدرّسي الدين للأديان وتمثيلاتها، وفي فن التربية. وفي الوقت نفسه، مع تصاعد الاهتمام بتعليم التلاميذ بفعالية، من أجل مواطنة فعّالة في مجتمعات متنوعة، يمكن للدراسات الإمبريقية لاستراتيجيات المدرسين ـ بما فيها تطوير مهارات التلاميذ في الاستماع، والمراقبة، والتفسير، والنقاش التأملي ـ أن يمدّ الجدالَ حول التعليم بين الثقافات، بالمعرفة المطلوبة.

المراجع

Ammerman, Nancy T. [et al.] (1998). *Studying Congregations: A New Handbook.* Nashville: Abingdon.

Arweck, Elisabeth and Martin D. Stringer (2002). *Theorizing Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual.* Birmingham: University of Birmingham Press.

Astley, Jeff [et al.] (1997). "Distinguishing between Aims and Methods in RE: A Study among Secondary RE Teachers." *British Journal of Religions Education*: vol. 19, no. 3, pp. 171-185.

Ballard, Roger (1994). "Panth Kismet Dharm te Qaum: Continuity and Change in Four Dimensions of Punjabi Religion." in: Pritam Singh and S. S. Thandi (eds.). *Punjabi Identity in a Global Context.* New Delhi: Oxford University Press, pp. 7-38.

Berger, Peter (2002). "Secularization and De-Secularization." in: Linda Woodhead [et al.] (eds.). *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations.* London, Routledge, pp. 291-298.

Bhatti, Ghazala (1999). *Asian Children at Home and at School: An Ethnographic Study.* London: Routledge.

Bowker, John (ed.) (1997). *The Oxford Dictionary of World Religions.* Oxford: Oxford University Press.

Brear, Douglas (1992). "Transmission of a Swaminarayan Hindu Scripture in the British East Midlands." in: Raymond Brady Williams (ed.). *A Sacred Thread: Modern Transmission of Hindu Traditions in India and Abroad.* Chambersburg: Anima, pp. 209-227.

Brown, Karen McCarthy (1991). *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn.* Berkeley, CA: University of California Press.

Bullivant, B. M. (1978). *The Way of Tradition: Life in an Orthodox Jewish School.* Hawthorn: Australian Council for Educational Research.

Bunt, Gary (2006). "Virtually Islamic: Research and News about Islam in the Digital Age." <http://www.virtuallyislamic.com>.

Burgess, Robert G. (1983). *Experiencing Comprehensive Education: A Study of Bishop McGregor School*. London: Methuen.

Capp, Walter H. (1995). *Religious Studies: The Making of a Discipline*. Minneapolis, MN: Fortress Press.

Chandler, Daniel (2001) "Semiotics for Beginners." <http://www.aber.ac.uk/media/Docments/S4B/sem11.html>, (accessed 28 December 2006).

Chaudhry, Lubna N. (1997). "Researching "My People", Researching Myself: Fragments of a Reflexive Tale." *Qualitative Studies in Education*: vol. 19, no. 4, pp. 441-453.

Clifford, James. (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Corrywright, Dominic and Peggy Morgan (2006). *Get Set for Religious Studies*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Cunningham, A. (1990). "Religious Studies in the Universities: England." in: Ursula King (ed.). *Turning Points in Religious Studies: Essays in Honour of Geoffrey Parrinder*. Edinburgh: T and T Clark, pp. 21-31.

Cush, Denise (1999). "The Relationship between Religious Studies, Religious Education and Theology: Big Brother, Little Sister and the Clerical Uncle?." *British Journal of Religious Education*: vol. 21, no. 5, pp. 137-146.

________ (2001). "The Mutual Influence of Religious Education in Schools and Religious Studies/Theology in Universities in the English Context." *Spotlight on Teaching* (American Academy of Religion): vol. 16, no. 3, pp. 5-6.

Dandelion, Pink (1996). *A Sociological Analysis of the Theology of Quakers*. Lampeter: Edwin Mellen.

Eck, Diana L. (2000). "Dialogue and Method: Reconstructing the Study of Religion." in: Kimberley C. Paten and Benjamin C. Ray (eds.). *A Magic Still Dwells: Comparative Religion in the Postmodern Age*. Berkeley, CA: University of California Press, pp. 131-149.

Everington, Judith and Pat Sikes (2001). ""I Want to Change the World": The Beginning RE Teacher, the Reduction of Prejudice and the Pursuit of Intercultural Understanding and Respect." in: Hans-Günter Heimbrock, Christoph Th. Scheilke and Peter Schreiner (eds.). *Towards Religious Competence: Diversity as a Challenge for Education in Europe*. Münster: Lit Verlag, pp. 180-202.

Fetterman, David M. (1989). *Ethnography Step by Step*. London: Sage.

Ford, David (2006). "Theology and Religious Studies for a Multifaith and Secular Society." paper presented at: conference on Theology *and* Religious Studies or Theology vs Religious Studies, St Anne's College, University of Oxford, July.

________ , Ben Quash, and Janet M. Soskice (eds.) (2005). *Fields of Faith, Theology and Religious Studies for the Twenty-First Century*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Furseth, Inger and Pal Repstad (2006). *An Introduction to Sociology of Religion: Classical and Contemporary Perspectives*. Aldershot: Ashgate.

Geaves, Ron (1998). "The Borders between Religions: A Challenge to the World Religions Approach to Religious Education." *British Journal of Religious Education*: vol. 21, no. 1, pp. 20-31.

Geertz, Clifford (1973). "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture." in: Clifford Geertz. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, pp. 5-6 and 9-10.

Gent, William (2006). "Muslim Supplementary Classes and their Place within the Wider Learning Community: A Redbridge-Based Study." (Unpublished Ed.D. thesis, University of Warwick).

Gillespie, Marie (1995). *Television, Ethnicity and Cultural Change*. London: Routledge.

Glaser, Barney G., and Anselm L. Strauss (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago, IL: Aldine.

Gobbo, Francesca (2004). "Ethnographic Research as a Re/Source of Intercultural Education," <http://www.inst.at/trans/15Nr/08_1/gobbo15.htm>.

Grimmitt, Michael (1987). *Religious Education and Human Development*. Great Wakering: McCrimmons.

________ (ed.) (2000). *Pedagogies of Religious Education: Case Studies in the Research and Development of Good Pedagogic Practice in RE*. Great Wakering: McCrimmons.

Hall, Kathleen D. (2002). *Lives in Translation: Sikh Youth as British Citizens*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hammersley, Martyn and Paul Atkinson (1983). *Ethnography Principles in Practice*. London: Routledge.

Hand, M. (2006). "Answers for a Troubled World." Report, the magazine from the Association of Teachers and Lecturers, January, <http://www.atl.org.uk>.

Hargreaves, Andy (1994). *Changing Teachers, Changing Times: Teachers' Work and Culture in the Postmodern Age*. London: Cassell.

Heilman, Samuel (1976). *Synagogue Life: A Study in Symbolic Interaction*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Ipgrave, Julia (1998). "Issues in the Delivery of Religious Education to Muslim Pupils: Perspectives from the Classroom." *British Journal of Religious Education*: vol. 21, no. 3, pp. 146-157.

_______ (2005). "Pupil-to-Pupil Dialogue in the Classroom as a Tool for Religious Education." in: Robert Jackson and Ursula McKenna (eds.). *Intercultural Education and Religious Plurality*. Oslo: The Oslo Coalition on Freedom of Religion or Belief, pp. 39-42.

Jackson, Robert (1989). *Religions through Festivals: Hinduism*. Harlow: Longman.

_______ (1997). *Religious Education: An Interpretive Approach*. London: Hodder and Stoughton.

_______ (2004). *Rethinking Religious Education and Plurality: Issues in Diversity and Pedagogy*. London: RoutledgeFalmer.

_______ (forthcoming). *Education and Diversity: The Interpretive Approach in an International Context*. Münster: Waxmann.

_______ and Eleanor Nesbitt, E. (1993). *Hindu Children in Britain*. Stoke on Trent: Trentham.

_______ and Kevin O'Grady (2007). "Religions and Education in England: Social Plurality, Civil Religion and Religious Education Pedagogy." in: Robert Jackson [et al.] (eds.). *Religion and Education in Europe: Developments, Contexts and Debates*. Münster: Waxmann, pp. 181-202.

Jacobson, Jessica (1998). *Islam in Transition: Religion and Identity among British Pakistani Youth*. London: Routledge.

Jenkins, Timothy (1999). *Religion in English Everyday Life: An Ethnographic Approach*. New York: Berghahn Books.

Livezey, Lowell W. (2002). "Epilogue: The Ethnographer and the Quest for Meanings." in: Elisabeth Arweck and Martin D. Stringer. *Theorizing Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*. Birmingham: University of Birmingham Press, pp. 155-166.

Malina, Bruce J. (1981). *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. London: SCM Press.

Markham, Annette N. (2005). "The Methods, Politics and Ethics of Online Ethnography." in: Norman K. Denzin and Yovnna S. Lincoln (eds.). *The Sage Handbook of Qualitative Research.* Thousand Oaks, CA: Sage, pp. 793-820.

McCutcheon, Russell T. (ed.) (1999). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion.* London: Cassell.

Mercer, J. A. (2005). "Teaching the Bible in Congregations: A Congregational Studies Pedagogy for Contextual Education." *Religious Education*: vol. 100, no. 3, pp. 280-295.

Meyerhoff, Barbara (1978). *Number our Days.* New York: Simon and Schuster.

Nesbitt, Eleanor (1998). "Bridging the Gap between Young People's Experience of their Religious Tradition at Home and at School: The Contribution of Ethnographic Research." *British Journal of Religious Education*: vol. 20, no. 2, pp. 98-110.

________ (1999). "The Impact of Morari Bapu's Kathas on Britain's Young Hindus." *Scottish Journal of Religious Studies*: vol. 20, no. 2, pp 177-192.

________ (2000a). *The Religious Lives of Sikh Children: A Coventry Based Study.* Leeds: Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.

________ (2000b). "Researching 8-13 Year Olds' Perspectives on their Experience of Religion." in: Ann Lewis and Geoff Lindsay (eds.). *Researching Children's Perspectives.* Buckingham: Open University Press, pp. 135-149.

________ (2001). "Ethnographic Research at Warwick: Some Methodological Issues." *British Journal of Religious Education*: vol. 23, no. 3, pp. 144-155.

________ (2002). "Quaker Ethnographers: A Reflexive Approach." in: Elisabeth Arweck and Martin D. Stringer. *Theorizing Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual.* Birmingham: University of Birmingham Press, pp. 133-154.

________ (2004). *Intercultural Education: Ethnographic and Religious Approaches.* Brighton: Sussex Academic Press.

Nicholson, Ernest (ed.) (2003). *A Century of Theology and Religious Studies in Britain.* Oxford: Oxford University Press.

Norcross, P. (1989). "The Effects of Cultural Conditioning on Multi-Faith Education in a Monocultural Primary School." *British Journal of Religious Education*: vol. 11, no. 2, pp. 87-91.

Nye, Malory (1995). *A Place for our Gods: The Construction of an Edinburgh Hindu Temple Community.* London: Curzon.

O'Grady, Kevin (2003). "Motivation in Religious Education: A Collaborative Investigation with Year Eight Students." *British Journal of Religious Education*: vol. 25, no. 3, pp. 214-225.

________ (2007). "Motivation in Secondary Religious Education." (Unpublished Ph.D. Thesis, University of Warwick).

æstberg, Sissel (2003). *Pakistani Children in Norway: Islamic Nurture in a Secular Context*. Leeds: Department of Theology and Religious Studies, University of Leeds.

Pocock, D. F. (1976). "Preservation of the Religious Life: Hindu Immigrants in England." *Contributions to Indian Sociology*: N.S. vol. 10, no. 2, pp. 341-365.

Raj, Dhooleka S. (2003). *Where Are You From? Middle-Class Migrants in the Modern World*. Berkeley, CA: University of California Press.

Ram-Prasad, Chakravarthi (2001). "Teaching South Asian Religions in Britain." *Spotlight on Teaching* (American Academy of Religion): vol. 16, no. 3, pp. 3 and 6.

Reeve, R. (2006). *Action Research Towards the Provision of Motivational Christian Nurture in Base Communities*, Maputo, Mozambique (unpublished M.A. dissertation in Religious Education, University of Warwick).

Said, Edward (1989). "Representing the Colonised: Anthropology's Interlocutors." *Critical Enquiry*: vol. 15, no. 2, pp. 205-225.

Sambur, Bilal (2002). "From the Dichotomy of Spiritualism/Ritualism to the Dichotomy of Insider/Outsider." in: Elisabeth Arweck and Martin D. Stringer. *Theorizing Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*. Birmingham: University of Birmingham Press, pp. 21-34.

Scholefield, Lynne (2004). "Bagels, Schnitzels and McDonald's: "Fuzzy Frontiers" of Jewish Identity in an English Jewish Secondary School." *British Journal of Religious Education*: 26, no. 3, pp. 237-248.

Searle-Chatterjee, Mary (2000). ""World Religions" and "Ethnic Groups": Do these Paradigms Lend themselves to the Cause of Hindu Nationalism?' *Ethnic and Racial Studies*: vol. 23, no. 3, pp. 497-515.

Skeie, Geir (2002). "The Concept of Plurality and its Meaning for Religious Education." *British Journal of Religious Education*: vol. 25, no. 1, pp. 47-59.

Smart, Ninian (1996). *Dimensions of the Sacred: An Anatomy of the World's Beliefs*. London: HarperCollins.

Stern, Julian (2006). *Teaching Religious Education*. London: Continuum.

Stringer, Martin D. (1999). *On the Perception of Worship: The Ethnography of Worship in Four Christian Congregations in Manchester*. Birmingham: University of Birmingham Press.

_______ (2002). "Introduction: Theorizing Faith." in: Elisabeth Arweck and Martin D. Stringer. *Theorizing Faith: The Insider/Outsider Problem in the Study of Ritual*. Birmingham: University of Birmingham Press, pp. 1-20.

Swain, Jon (2006). "An Ethnographic Approach to Researching Children in Junior School." *International Journal of Social Research Methodology*: vol. 9, no. 3, pp. 199-213.

Tatla, Darshan Singh (1992). "Nurturing the Faithful: The Role of the Sant among Britain's Sikhs." *Religion*: vol. 22, no. 4, pp. 349-374.

Waterhouse, Helen (1999). "Reincarnation Belief in Britain: New Age Orientation or Mainstream Option?." *Journal of Contemporary Religion*: vol. 14, no. 1, pp. 97-109.

Wright, Andrew (1993). *Religious Education in the Secondary School: Prospects for Religious Literacy*. London: David Fulton.

قراءات مقترحة

Gobbo, Francesca (2004). "Ethnographic Research as a Re/Source of Intercultural Education," <http://www.inst.at/trans/15Nr/08_1/gobbo15.htm>.

Jackson, Robert (1997). *Religious Education: An Interpretive Approach*. London: Hodder and Stoughton.

Mercer, J. A. (2005). "Teaching the Bible in Congregations: A Congregational Studies Pedagogy for Contextual Education." *Religious Education*: vol. 100, no. 3, pp. 280-295.

Nesbitt, Eleanor (2004). *Intercultural Education: Ethnographic and Religious Approaches*. Brighton: Sussex Academic Press.

الفصل الرابع والخمسون

الإثنوغرافيا/الدين
استكشافات في الحقل الدراسي وحجرة الدرس

جيمس في. سبيكارد

لا نذيع خبراً، إذا قلنا إن الإثنوغرافيا خضعت لتغييرات تامة في السنوات العشرين الأخيرة. وقد أسفر إدراك الباحثين المختصين المتزايد للحدود الإبستيمولوجية للبحوث من أعلى إلى أسفل ـ مع ما تحمله من احتمال سوء استخدامها من جانب النخب السياسية والاقتصادية ـ عن إعادة النظر الجادة في المشروع الإثنوغرافي. كذلك نجحت ثورة علم التربية وأصولها، على مدى الجيل الأخير، في لفت الانتباه إليها، على الأقل في الولايات المتحدة. وعلى الرغم من ذلك، يظل التدريس المرتكز على مهنة الأستاذ، أقلّ شمولاً عمّا كان عليه سالفاً، ولا سيّما في الدراسات الإنسانية، والعلوم الاجتماعية. حتى طلاب الجامعات ما قبل التخرج، أصبحوا أكثر إقداماً اليوم على إدارة تعلُّمهم بأنفسهم.

والرابط بين هاتين الظاهرتين، ليس ملحوظاً بشكل عام. فعند التحقيق في الأمر، سنجد أن ظهورهما المتوازي في نهاية القرن العشرين، ونموهما في بداية القرن الحادي والعشرين؛ يدلّ على تحول حدث في الثقافة. وليس من المستغرب إذاً أن نجد دليلاً على تحول شبيه في الحيز الديني. وسوف نلخص في هذا الفصل هذه التحولات الثلاثة، مع إيلاء اهتمام خاص لسوسيولوجيا الدين ـ من الناحية المنهجية، ومن منظور علم التربية، وكذلك من الناحية النظرية.

يستخدم الأنثروبولوجيون والسوسيولوجيون الإثنوغرافيا بوصفها منهجاً بحثياً. وهي بخلاف المناهج الكيفية الأخرى، مثل المسوح، أو المقابلات المتعمقة، تدعو إلى مراقبة تشاركية طويلة المدى، في المجتمع المستهدف أو محل الدراسة. فيعيش الباحث الإثنوغرافي مع الأشخاص المستهدفين من دراسته، وفي الغالب على مدى سنواتٍ، مكتسباً حساً مفصلاً ومدققاً، عن حياتهم. ويجب على الباحث/ الباحثة أن يتعلما كيف يتصور هؤلاء أنفسهم ـ المهمة التفسيرية الكلاسيكية ـ لكنهما يجب أيضاً أن يتعلما رؤية أنماط حياة ليسوا على وعي بها. ومن ثم فإن الإثنوغرافيا تعمل عبر اتجاهين؛ من الداخل ومن الخارج. فتسعى الحركة الداخلية إلى فهْم «السكان الأصليين»، على النحو الذي يفهمون به أنفسهم، بينما تسعى الحركة من الخارج إلى فهمهم، كيفما يمكن لأي غريب أن يفهمهم. والاتجاهان كلاهما أساسيان ـ ويستغرقان وقتاً. ومن هنا يمكن القول: إن الإثنوغرافيا، في حال إنجازها بطريقة صحيحة، تصبح واحدة من المناهج الأكثر كثافة في قدر الشغل، بما يفوق معظم أنواع البحوث الاجتماعية الأخرى.

توجد أدلة كثيرة منشورة عن شِق العمل الميداني في الإثنوغرافيا، من بينها عمل فيترمان ولوفلاند وآخرون (Fetterman, 1998; Lofland [et al.], 2005)، وسلسلة **طاقم أدوات الإثنوغرافي** (*Ethnographer's Toolkit*) المكونة من سبعة مجلدات؛ من تأليف سكنسل ولوكومت (Schensul and LeCompte, 1999). ولكن ذلك التغيير التام لم يتطرق إلى التقنية؛ إذ إن التغيير الأكثر دلالة، يكمن في أن الإثنوغرافيين أصبحوا اليوم أكثر حساسية من ذي قبل، فيما يتعلق بدورهم في المواجهات الإثنواغرافية. فبينما اعتاد الإثنوغرافيون تقديم دراساتهم بوصفها تصورات موضوعية للناس موضع الدراسة، فهم يقرّون الآن، بأن رؤاهم محدودة بتلك المعلومات التي يتيح لهم الموقع الاجتماعي فقط رؤيتها. وهذا يتجاوز حقيقة واضحة، مفادها أن الإثنوغرافيين الذكور، غالباً ما يُحرَمون من الوصول إلى عالم النساء، والعكس صحيح. ويتضمن ذلك أيضاً نسبية السلطة الاجتماعية ـ السياسية للإثنوغرافيين، والمستهدَفين موضوعَ بحثهم، وما ينتج منها من اتجاهات (غالباً لاشعورياً).

ولعل قليلاً من التاريخ المرتبط بهذا التخصص، يساعدنا على فهم المشكلة؛ فالإثنوغرافيا الأنثروبولوجية هي نتاج للكولونيالية الأوروبية ـ الأمريكية (Asad, 1973; Hymes, 1969)؛ إذ أولت الحكومتان البريطانية والأمريكية حملاتهما الإثنوغرافية الأولى رعايتهما، وكان ذلك، في بعض من نواحيها، لاكتساب مفاتيح لكيفية حُكم رعاياهما اليائسين في البلاد المستعمَرة. وهو ما فعلته الأجهزة البيروقراطية الفرنسية والألمانية والروسية، فقد كان فهمهم وتصويرهم لرعاياهم مخضّباً بالمصلحة الاستعمارية.

مثالان من هذه النوعية يفيان بالغرض: مكتب الإثنوغرافيا الأمريكية (BAE) الذي اشتهر بإدراج جيمس موني (Mooney, 1896) للتحقيق في رقصة الشبح الهندي في السهول (Plains Indian Ghost Dance) واندلاعات دينية شبيهة، بغية فهم الإحياء الديني وسط الأمريكيين الأصليّين، وتجنّب تكرار مذبحة الركبة الجريحة (Wounded Knee Massacre) (Brown, 1970) في عام ١٨٩٠. وعلى الجانب البريطاني، كان إيفانز ـ بريتشارد (Evans-Pritchard, 1940) قد أُرسل ليتعلم كيف تعمل القيادة في جنوب السودان ـ مجتمع بلا حكومة رسمية ـ وذلك جزئياً؛ لأن النظام البريطاني المشارك في اختيار حكومات السكان الأصليين، فشل هناك. وقد أنتج الباحثان كلاهما عملاً كلاسيكياً؛ لأنهما تجاوزا مهمتهما الأصلية، وسعَيَا إلى فهم مجتمع السكان الأصليين وفقاً لأحكامه. لكنهما أعطيا الجهات الراعية ما سعت إليه، وذلك في حقيقة الأمر، لأن إيفانز ـ بريتشارد توصل إلى فهم طبيعة حكم شعب النوير (Nuer)، بما يكفي لتنظيم شن غاراتهم على الإيطاليين، في بداية الحرب العالمية الثانية (Geertz, 1988).

وبمجرد ترسيخ السيطرة السياسية، تحوّلت الإثنوغرافيا البريطانية والأمريكية كلاهما، مع تصوّر باحثيها أنفسهم، أنهم يسجلون ما يسمّى بطرائق الحياة المتلاشية. وقد مثّل هذا في حدّ ذاته، غروراً استعمارياً، وسوءَ فهم بقدر ما تبيّن لاحقاً. وحسبنا تذكّر قصة «وها» (We'wha) «أميرة» شعب زوني (Zuni)، التي أحضرتها إلى واشنطن العاصمة، ماتيلدا ستيفنسون (Matilda Stevenson) من مكتب الإثنوغرافيا الأمريكية. والحقيقة أن «وها» لم تكن بقايا منقَذَة من نصب تذكاري لأنثى، بل هي ذكر يرتدي لباس أنثى وذكر. والأهم من ذلك إنها إثنوغرافية في الاتجاه المعاكس، جاءت إلى

واشنطن مركز سلطة البيض؛ لتتعلم كيفية مقاومة التعدي الاستعماري (McFeely, 2001). ولم تفهم ستيفنسون قط آثار هذا الحدث، على الرغم من أنّ قبيلة زوني تعلّمت كثيراً حول سادتها الاستعماريين. ولسنا في حاجة هنا إلى وعي إدوارد سعيد (Said, 1978; 1985; 1993) لندرك مدى خواء زعم الإثنوغرافيين معرفة السكان الأصليين، على نحو أفضل ممّا يعرِفون هم أنفسهم.

لم يكن أوائل الإثنوغرافيين السوسيولوجيين الأمريكيين، أقلّ تورطاً سياسياً، على الرغم من أن موقفهم كان أكثر دقة. فعملهم من خلال «مدرسة شيكاغو» الشهيرة (أول قسم أكاديمي في أمريكا للسوسيولوجيا في جامعة شيكاغو)، كانوا متأثرين فيه بعمل جاين آدمز (Jane Addams)، مع سكان الأحياء الفقيرة من المهاجرين (Deegan, 1986). وقد أظهرت دراساتهم[1] أن المشكلات الاجتماعية في هذه الأحياء الفقيرة لم تكن نتيجة العيوب الأخلاقية للسكان؛ بل نتاج الجهل والمرض، وأن الجريمة كانت نتاج اليأس الاقتصادي. وقد حاججوا مع آدمز في أنّ أيّ شخص، في حال توفّرت له مقوّمات تعليم ملائم، وظروف عيش ملائمة، ودخلٌ كافٍ؛ يمكنه أن يصبح عضواً منتجاً في المجتمع.

ويمكننا، بل ربما ينبغي لنا، أن نصوغ هذا بصورة أكثر قسوة، فنقول: إنّ الفقراء يمكنهم أن «يصبحوا مثلنا» ـ نحن الطبقة المتوسطة ـ مع التركيبة السليمة من نظافة وتعليم. وبحكم نشأتهم في طبقة المثقّفين الحضرية، عالج باحثون مختصون من مدرسة شيكاغو وضعَهم الطبقي، بوصفه وضعاً معيارياً. ومن ثَم، قد اعتادت الإثنوغرافيا السوسيولوجية الأمريكية، استكشاف حياة المنحرفين (Whyte, 1943; Liebow, 1967; Spradley, 2000 [1970]) أو الطبقات الدنيا (انظر مثلاً: Komarovsky, 1964; Kotlowitz, 1991) أو الريفيين (Pope, 1958; Vidich and Bensman, 1968) ـ ولو بتعاطف عظيم. ومع بعض الاستثناءات (مثل: Seeley [et al.], 1956)، دقق قليل من الإثنوغرافيين النظر

---

(١) ارتبط أوائل الإثنوغرافيين الحضر بمدرسة شيكاغو، ومن بينهم: روبرت بارك (Park [et al.], 1925)، وجون دولارد (Dollard, 1937)، ووايت (Whyte, 1943)، وسانت كلير درايك (Drake and Cayton, 1945)، ولويد وارنر (سلسلة مدينة اليانكي، خمس مجلدات بداية من وارنر ولونت (Yankee City series, 5 vols. Warner and Lunt, 1941).

في الطبقة المتوسطة المتعلمة، أقل بكثير من تدقيقهم في الطبقة صاحبة النفوذ[٢].

فمن ناحيةٍ، كانت التصورات المتعاطفة مع «الآخرين» ـ لاحتمال أن يكونوا «نحن» ـ هي ما جعلت الغريب مألوفاً، استخداماً للقول المأثور. وهذا ما أضعف تشديد أمريكا المعتاد على العيوب الأخلاقية عند الفقراء، وغرس السوسيولوجيا بقوة في المعسكر السياسي الليبرالي. ومن ناحية أخرى، حتى الإثنوغرافيات الأكثر احتراماً (مثل: Liebow, 1993)، دعمت معيارية حياة الطبقة المتوسطة. ونادراً ما شككت الإثنوغرافيات السوسيولوجية في الأيديولوجية الأمريكية للصعود الاجتماعي، حتى مع تحويل بؤرة تركيزهم من العوامل الأخلاقية إلى البنائية.

ولا تأتي الإثنوغرافيات الدينية استثناءً في هذا النمط، على الأقل في الولايات المتحدة. على الرغم من أن مرتادي الكنائس المِلّية الأمريكيين ـ كل من البروتستانتية والكاثوليكية ـ أكثر عدداً من مرتادي الكنائس الطائفية؛ فقد بذل الإثنوغرافيون جهداً أكبر على الكنائس الطائفية. لأننا، في كل دراسة لمحفل بروتستانتي عام، (Warner, 1988; Davie, 1995)، وجدنا نصف دزينة من الدراسات حول الجماعات الطائفية (Aho, 1990; Ammerman, 1987; Beckford, 1975; Birckhead, 1997; 2002; Brasher, 1998; Ingersoll, 2003)، أو الديانات المهاجرة (Brown, 2001; McAlister, 2002; Levitt, 2001; Tweed, 1997; Warner and Wittner, 1998; Woldemikael, 1989)، أو الديانات الجديدة (Barker, 1984; Chancellor, 2000; Goldman, 1999; Lofland, 1966; Rochford, 1985; Tipton, 1982). وتركزت دراسات أكثر للدين الأمريكي الأفريقي على الخمسينيين السود (Black Pentecostals) مقارنة بكم الدراسات حول مَن هم خارج الخمسينيين («الأسقفية الميثودية الأفريقية» «African Methodist Episcopal»، أو المعمدانيين (Baer, 1984; Kostarelos, 1995; Nelson, 2004). وقد غطّت الإثنوغرافيات أيضاً، بمعدّل أقلّ الأبرشيات العامة (Fichter, 1951) مقارنة

---

(٢) كانت الإثنوغرافيا الأنثروبولوجية الأمريكية في تلك الحقبة أكثر تأثراً بفرانز بواس (Franz Boas) في كولومبيا. فقد أكد مع طلابه انفصال ثقافات مختلفة، وأهمية تسجيل معرفتهم «المتلاشية». وتتضمن ملاحظاته الميدانية من مشاريعه حول الهنود الحمر على الساحل الشمالي الغربي لأمريكا، بعضَ وصفات كعكة التوت البري الشهية.

بتغطية الكاريزميين (Neitz, 1987)، مناصري القديسين (Orsi, 1996)، أو المجتمعات المسيحية القاعدية (Adriance, 1995). والشيء نفسه ينطبق على دراسات الجماعات اليهودية (Davidman, 1991; Feder, 1998; Shaffir, 1974). فهل محافل الطبقة المتوسطة السائدة تبدو عادية جداً لتستحق البحث؟ أو أن مفهوم صعود المنحرفين الاجتماعي، قد تكرّر في الحيز الديني؟

وقد أماطت الثورة الإثنوغرافية، في السنوات العشرين الأخيرة، اللثام عن مثل هذه الافتراضات الأيديولوجية، والطرائق التي أصبحت بفضلها متضمّنةً في النصوص الإثنوغرافية. ومثلما عبّر كليفورد غيرتز (Geertz, 1998: 72)، ترى الأنثروبولوجيا الواعية اجتماعياً اليوم، أن «التدخل في حياة أناس ليسوا في موقع يؤهّلهم للتدخل في حياتك، إنما هو أحد الآثار الاستعمارية». وكان أحد للأنثروبولوجيين التدخل في أصل معتقداتنا حول العالم في مجتمعاتنا الخاصة. وهذا ما قد يجمع بين المزاح والتنوير، مثلما هو الحال مع دراسة فان مانين ولوران (Van Maanen and Laurent, 1993) للمعاني الثقافية المختلفة لديزني لاند عند الأمريكيين واليابانيين[٣]. لكنها أيضاً تتسم بالجدية، فالأنثروبولوجيا المعاصرة تعترف بأن نشاطها الخاص نتاج ثقافي بقدر «عقائد الحمولات»[*] (cargo cults) في البحار الجنوبية. فلماذا نريد «نحن» ـ أبناء الطبقة المتوسطة ـ معرفة حياة هذه الشعوب تحديداً؟ بمَ يفيدنا هذا، فيما يتعلق بمجتمعنا وبأنفسنا؟

والأهم من هذا وذاك في هذا الكتاب الذي بين أيدينا، كيف تمنعنا الافتراضات الثقافية، التي ظلت جزءاً لا يتجزّأ حتى الآن من المشروع

---

(٣) يظهر تحليلهم ـ الذي أجروه عن كثب ـ لبنية حدائق ديزني المتطورة في البلدين؛ كيف يعتقد الأمريكيون أن جميع الناس، في جذورهم، هم مثلهم أنفسهم ـ ولو بـ«عرق» وملابس وأطعمة مختلفة ـ بينما يؤمن اليابانيون بتفردهم الثقافي.

(*) إحدى حركات الألفية، وصفت في البداية في منطقة ميلانيزيا (Melanesia) التي تضم نسقاً من الممارسات، وحدثت في أعقاب الاتصال مع المجتمعات الأكثر تقدماً على الصعيد التكنولوجي. والاسم مشتق من اعتقاد ظهر وسط أبناء ميلانيزيا، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، بأن الأفعال الطقوسية المختلفة؛ مثل بناء مدرج للطائرات سيسفر عن ظهور ثروات مادية، ولا سيما البضائع الغربية الأكثر جاذبية، أي «حمولات الطائرات» عبر الطائرات الغربية. للمزيد من التفاصيل، انظر: موسوعة ويكيبيديا مستخدماً عبارة cargo cult (المترجم).

الإثنوغرافي، من أن نفهم «الآخرين»؛ مَن هم أهدافُ، أو موضوعات بحوثنا، فهماً كاملاً؟ وكيف أن موقف الإثنوغرافيا التاريخي، بوصفه النظرة المثقفة **الغربية إلى البقية** «المتخلفة»، يحُول بيننا وبين فهم تلك **البقية** فهماً صحيحاً؟ لقد زعمت الإثنوغرافيا في نمطها القديم، وجود «موقف تبشيري»: مع تولّي علماءٍ يُفتَرض أنهم عارفون بالبحث في حياة الأتباع[٤] (subalterns) المفترَض أنهم أقلّ معرفة. أمّا الإثنوغرافيون الأنثروبولوجيون المعاصرون، فهم يقلبون الآية؛ إذ يصغون لما تردّده الإمبراطورية على مسامعهم. وكان الأحرى بهم التعامل بجدية مع الأميرة «وها»، والاعتراف بحقيقة نقده/ نقدها الضمني للنظام الاستعماري. وعلى الرغم من معرفتها بحياة قبائل زوني، فقد فاتت ماتيلدا ستيفنسون هذه النقطة، ومن ثم أساءت فهم موضوعات بحثها. والإثنوغرافيون اليوم، لا يريدون تكرار هذا الخطأ مرة أخرى.

التمثيل

ما الذي يستغرقه الأمر للـ«حصول على الصورة صحيحةً» في عصر ما بعد الكولونيالية؟ لقد أولى الأنثروبولوجيون مؤخّراً انتباههم إلى المواجهة الإثنوغرافية. وإذا تمكّنا من فهم ما يحدث هناك، ورؤية كيف يحدّ ذلك من معرفتنا، سنصبح آنذاك قادرين (ربما) على تصحيح هذه الحدود أو القيود. ويمكننا على الأقل أن نكون واضحين؛ فيما يتعلق بما نعرفه وما لا نعرفه.

جزءٌ كبير من هذا التأمل، انصبّ على مشكلة التمثيل (representation). وهذا لا يشمل فحسب كيفية تمثيل الإثنوغرافي نفسه، أو مصادر معلوماته (دوره، ولاءاته. . . إلخ)، وكيف تمثّل مصادر معلوماته نفسها عنده (وهو ما كان دائماً جزءاً من التقرير الإثنوغرافي). بل الأكثر دلالة؛ أنه يشمل أيضاً

---

(٤) يعود المصطلح إلى أنطونيو غرامشي (Gramsci, 1992 [1949])، حين استخدمه في الإشارة إلى جماعات؛ تقع خارج البنى الراسخة للتمثيل السياسي. وقد عممت غاياتري سبيفاك (Gayatri Spivak)، وغيرها من المنظرين ما بعد الكولونياليين المصطلحَ؛ ليشير إلى الجماعات المهمشة، والطبقات الدنيا عموماً، ولا سيما في المجتمعات غير الغربية. ومن دون التطرق إلى حمولتها الفكرية، فإن مقالة سبيفاك (Spivak, 1988) «هل يمكن للتابع التحدث؟» تعد وثيقة الصلة بتيار الإثنوغرافيا الحالي من الاختبار الذاتي.

كيفية تمثيل الإثنوغرافي حياة الأشخاص مصادر معلوماته في نتائج بحثه: في الفيلم أو المطبوعة. فالكتابة وغيرها من أشكال التمثيل مهمة، لأن الإثنوغرافي، باستعارة عبارة غيرتز الشهيرة (Geertz, 1973)، «وصف كثيف»؛ وهي تتضمن تصنيفاً لشبكات الدلالة التي يجدها الباحث في موقعه الميداني؛ ناقلاً هذه الدلالات إلى قرّائه. ومن ثم، يجب على الإثنوغرافي أن لا يعبّر فحسب عن فهمه لحياة الأشخاص مصادر معلوماته، وهو يوصل إنسانيتهم إلى القراء، وهم غير معتادين، بالضرورة، على التعامل مع أصحاب عقائد الحمولات (Bateson, 1958) أو طائفة الخمسينيين (Coleman, 2000) أو الأصوليين (Harding, 2000) على أنهم بشر مكتملون. كذلك على الباحث الإثنوغرافي إيصال وجهة نظره ـ متضمناً ذلك حدودها ـ بما يمكّن القارئ من تقييم ما يقدمه (Clifford and Marcus, 1986; Behar and Gordon, 1995; James [et al.], 1997).

يوسّع شاون لاندرز (Landres, 2002) دائرة هذا النقاش، بالإشارة إلى وجود ـ على الأقل ـ ثمانية مستويات من التمثيل، في أية مواجهة إثنوغرافية، يشكّل كل منها معرفتنا. وعنده، ينشأ المستويان الأول والثاني منها، أثناء أيام العمل الميداني الأولى. ففي قائمته (Landres, 2002: 106) نجد:

١ ـ «أنا عالم الأنثروبولوجيا»؛ أمثّل نفسي ومن يشبهني (أي الأنثروبولوجيون والإثنوغرافيون، والباحثون المختصون الأكاديميون كجماعة) أمام «الآخرين».

٢ ـ يمثّلني «الآخرون» أمام أنفسهم. ويقررون بأنفسهم مَن أكون فعلياً، ولماذا أنا بينهم؟

ويحاول الإثنوغرافيون عادة ضبط **المستوى الأول**؛ فما لا يَقلق الإثنوغرافي بشأنه، هو كيف يمثل نفسه أمام الأشخاص مصادر معلوماته المحتملين؟ أمّا **المستوى الثاني**، فهو أكثر قوة، ولا نملك إلا تأثيراً أقلّ عليه. على سبيل المثال، في أوقات مختلفة من عملي مع النشطاء الاجتماعيين الدينيين، طالما كنت أمثّل صورة أستاذ زميل (مصدر محتمل للمكانة والشرعية)، وبوصفي باحثاً عن الدين (متحوّل محتمل إلى دين آخر)، وناشطاً اجتماعياً مخضرماً (شخص يمكنه المساعدة في بعض

الاستراتيجيات)، أو مراسلاً ذكراً فضولياً (يشكّ لأن «الرجال لا يمكنهم فهم النساء»). وكل ما سبق صحيح بالطبع، ولكن الهدف من الموضوع، هو أن المعلومات التي أتحصل عليها تتشكّل ـ وتقيد ـ من هذه التمثيلات للأشخاص مصادر المعلومات. فالهويات ذات الأصول المختلفة، تنتج بطبيعة الحال معرفة إثنوغرافية مختلفة.

كذلك يأتي المستويان التاليان من التمثيل عند لاندرز، خارج سيطرتنا أو ضبطنا (Landres, 2002: 107):

٣ ـ يمثل «الآخرون» أنفسهم داخل جماعاتهم الخاصة.

٤ ـ يمثل «الآخرون» أنفسهم أمامي، وأمام من يشبهني.

ومثلما يشير لاندرز، فإن المستوى الأول، يدرسه الإثنوغرافي عادة: كيف يتصور الناس أنفسهم ويمثلونها، بطرائقهم هم؟ وهذا جزء مما يفترض بنا أن ننقله إلى القراء. وعلى الرغم من ذلك، فإن كثيراً من الإثنوغرافيين ينسون أنهم أنفسهم جزءٌ من الفعل. فهم لا يشاهدون أفعال الآخرين فحسب؛ بل هم أيضاً جمهور لتلك الأفعال، و«الآخرون» يعرفون ذلك. وبتعبير لاندرز (Landres, 2002: 107) «يصبح الباحث الميداني ما يسمّيه نايل جارمان (Neil Jarman) «مشاهِد يشاهده آخرون»، أي إنه متفرج وهو نفسه موضوع أدائهم، ومن ثم جزءٌ منه... وفي الغالب، فإنّ [الأشخاص مصادر المعلومات] يعرضون بوعي تام... أداءً رائعاً للهوية التي يرغبون في ادعائها لأنفسهم». وإن لم يدرك الإثنوغرافي هذا، فإنه سيأخذ التمثيلات الذاتية عند الأشخاص مصادر المعلومات على أنها «حقيقية» ـ مثلما فعل محاورو الأميرة «وها» وقبيلة زوني. وهو مع عدم رؤيته أفعال الآخرين بوصفها أداءات، سوف يفقد الكثير ممّا يجري فعلياً.

أمّا المستوى الخامس من التمثيل (Landres, 2002: 108)، فيركز على جانب آخر من التفاعل بين الإثنوغرافي والأشخاص مصادر المعلومات: البناء المشترك لهوية الإثنوغرافي.

٥ ـ «الآخرون» يمثلونني أمام نفسي.

وهذا ما يذكرنا بأن هوياتنا أيضاً تتأثر بمن حولنا. وعلى سبيل المثال،

علِمَت سوزان هاردينغ (Harding, 1987) من الأشخاص مصادر معلوماتها الأصوليين، أنها لم تكن، في حقيقة الأمر، باحثة أكاديمية، بل كانت «ساعية» يقودها الله إلى الهداية. وقد تعدّى هذا أكثر من كونه مجرد مسألة؛ تخصّ طريقة تحديد الأشخاص مصادر المعلومات هوية الباحث فيما بينهم (راجع المستوى الثاني)، وإن كانت هذه هي الحال. وينطوي الموضوع أيضاً على محاولة لإقناع هاردينغ بتولّي دورٍ أوجده لها الأشخاص مصادر المعلومات في البحث. وفي الحقيقة، أفادها هذا التصرف، بشيء مهم عن حياتهم، ولكنه حدّ ـ في الوقت نفسه ـ من تنوّع المعلومات التي كان يمكنهم مشاركتها فيها. فهم لن يحجموا عن إخبارها بأي شيء غير ملائم لدورها (المستوى الثاني)، بل أيضاً شجعوها على القيام بدور «الساعي» مكافئين إياها بثقة عندما نفذت ذلك. فهل تشكلت المعلومات التي حصلت عليها بفعل الهوية التي كانوا يحاولون زجّها فيها؟ المؤكّد! أنّ بيت القصيد هنا أنّ الإثنوغرافيين في حاجة إلى ملاحظة هذه المسألة على حساب التقرير غير الدقيق.

أما المستويان التاليان من التمثيل، عند لاندرز (Landres, 2002: 109)؛ فيتضمّنان الكتابة الإثنوغرافية؛ وهما موضوع العمل المستشهَد به سابقاً، وقد أجراه كلفورد وماركوس (Clifford and Marcus, 1986)، وبيهار وغوردون (Behar and Gordon, 1995)، وجيمس وآخرون (James [et al.], 1997).

٦ ـ «أنا الأنثروبولوجي» أمثّل «الآخرين» أمام الزملاء الأنثروبولوجيين، وأمام العامة.

٧ ـ «أنا الأنثروبولوجي» أمثّل «الآخرين» أمام أنفسهم.

لا «توجِد» الكتابة الإثنوغرافية الأشخاص مصادر معلوماتها، بأي معنى من المعاني الميتافيزيقية، لكنها توجِد تمثيلاً عامّاً لهذه المصادر. ومن المعروف أن هناك من الإثنوغرافيين المختلفين، من يخلقون هذه التمثيلات المختلفة. ولعل أشهرها، حالة التناقض بين كتاب روبرت ردفيلد حول بلدة **تيبوزتلان** (*Tepoztlán*) (Redfield, 1930)، وبين كتاب أوسكار لويس (Oscar Lewis) **حياة في القرية المكسيكية** (*Mexican Village Life*) (Lewis, 1951) فقد كُتب كلاهما حول المجتمع نفسه، ولكن بفارق جيل كامل. وبالمثل قدمت

إليزابيث مارشال توماس (Thomas, 1959; 2006)، ومارجوري شوستاك (Shostak, 1983) توصيفاتٍ متفاوتةً لشعب كونغ (Kung!) في كالاهاري (Konner, 2007). ومثل هذه الحالات تذكّرنا بأن الإثنوغرافيين ينتجون في أفضل الحالات تمثيلات جزئية لحياة الأشخاص مصادر معلوماتهم.

فضلاً عن ذلك، وبخلاف ما حدث في الفترة الاستعمارية، فإن «السكان الأصليين» اليوم يقرؤون أعمالنا الإثنوغرافية، وأحياناً ينتقدون الصور التي يجدونها. فيفيدنا أنطوني أبياه (Appiah, 2000)، على سبيل المثال، بأن بعض أفراد الإيك (Ik) أصابهم إحباط شديد من الصورة التي رسمها عنهم كولن تورنبول (Turnbull, 1972) في كتابه **شعب الجبل** *(The Mountain People)*، إلى درجة أنهم حاولوا البحث في كيفية مقاضاته. كما تم عمل مجسمين لكل من من آرثر فيديتش (Arthur Vidich)، وجوزيف بنسمان (Joseph Bensman) والقيام بشنقهما بسبب كتابهما حول بلدة في المنطقة الشمالية من نيويورك. وقد وجد عدد لا بأس به من الإثنوغرافيين أن مواقعهم الميدانية أغلقت في وجوههم، بمجرد قراءة الأشخاص مصادر معلوماتهم لعملهم البحثي. وهذا لا يعني أنهم غير دقيقين في نقلهم؛ بقدر ما يبرز التمثيلات المتصارعة المحتملة.

وأخيراً، يقول لاندرز (Landres, 2002: 110)،

٨ ـ «أنا الانثروبولوجي» أمثل «الإثنوغرافي» ليس أمام العامة فحسب، بل أيضاً أمام زملائي الأنثروبولوجيين.

وهو بهذا يقصد أن الدراسات الإثنوغرافية، لا تمثّل سوى الشعب الذي تتناوله؛ والكاتب أيضاً. فكل دراسة إثنوغرافية تنتج صورة ضمنية لما هو مقصود من ورائها كعمل إثنوغرافي، وكيفية القيام به، وكيف يجب عليهم بناء تقاريرهم حول هذا العمل. ومن ثَم تصبح الدراسات الإثنوغرافية كنصوص، إدراكية ووصفية أيضاً. وربما لهذا السبب، يطلب الخريجُ ـ المُتدرِّب ليكون أنثروبولوجيّاً ـ من الطلاب قراءة المئات من هذه النصوص، بينما يركّز الخريج، المتدرِّب ليكون سوسيولوجيّاً، على التقنيات (دخول الميدان، مهارات المقابلة. . . إلخ). الحالة الأولى، تتيح لنا الانفتاح على الإمكانات التمثيلية، فيما تُفضي بنا الحالة الثانية، إلى تجاهل التمثيل بوصفه جزءاً جوهرياً من العملية الإثنوغرافية.

ما القضية الكامنة وراء كل هذا؟ هي ببساطة أن كل مستوى من مستويات التمثيل هذه، يشكّل المعرفة التي ننتجها نحن الإثنوغرافيين. وفيما يتصل بجانب جمع البيانات، فإن ما نعرفه يعتمد على كيفية تقديم أنفسنا للأشخاص مصادر المعلومات، وكيف يقرؤون بدورهم ما نقدمه عنهم، وعلى كيفية تقديم أنفسهم، سواء لبعضهم بعضاً أو لنا نحن كغرباء، وعلى كيفية تغييرهم لنا، هم كشعب، في تمثيلاتهم أمامنا فيما نقوم به. وفيما يتصل بالكتابة، فنحن نقدم «الآخرين» وأنفسنا إلى جماهير مختلفة، بأكبر قدر ممكن من الدقة، معترفين ضمنيّاً بأن كل هذه التمثيلات، ما هي إلا تمثيلات جزئية. ويمكن لكل مستوى من مستويات التمثيل، أن يتم بصورة مختلفة؛ وقد تكون المحصلة الصافية دراسة إثنوغرافية مختلفة، ومعرفة مختلفة، وهذا ما يجعل من الإثنوغرافيا الجيدة فناً بقدر كونها علماً؛ وهذا لا يصلح عذراً لأي شيء. فلا تزال هنا دراسات إثنوغرافية «أفضل»، وأخرى «أسوأ»، أو ربما بتعبير أدق: دراسات أكثر وأقل استبصاراً. وكلما وضع الإثنوغرافيون مستويات التمثيل المختلفة في اعتبارهم، كانوا أكثر استبصاراً.

يقر الإثنوغرافيون الأنثروبولوجيون عموماً، بأن مستويات التمثيل الثمانية هذه؛ تُشكّل المعرفة. أما السوسيولوجيون، فيتصورون من ناحية أخرى، وبمعدل أكبر، أن المعرفة التي ينتجونها آمنة من الناحية الإبستيمولوجية. وهنا أرى نفسي في صف الأنثروبولوجيين؛ بوصفي إثنوغرافياً انعكاسياً ـ شخص أقرّ بأني جزء من المشهد الاجتماعي الذي يدرسه ـ لا بد من أن أكون على وعي بالأنواع المختلفة من التمثيلات إذا أقررت بحدود عملي. وهذا ما يعنيه «تصحيح الأمور» في عصر ما بعد الكولونيالية: أن نكون على وعي بحدود معرفتنا الخاصة؛ وبالأنماط الاجتماعية والسياسية التي بنت هذه المعرفة، وبالانحيازات التي تفترضها؛ ومن ثَم إبراز هذه الأنماط والانحيازات في كتابة الباحث، بما يمكّن قرّاء هذا الباحث من الاعتبار والتفكر فيها؛ فالكتابة على هذا النحو مثل رؤية مسبقة لما تجلبه حتماً هذه الأنماط والانحيازات من تشوهات.

المسألة هنا ليست في مجرد كون المعرفة منحازة ـ وهو اتجاه إبراء الذمّة، بترك المجال، مع مجرد ظهور أول بادرة على الاختلاف. بل تكمن

المسألة في إبراز هذا الانحياز: معرفة شكله وتكوينه، ثم استخدام ذلك في تعلّم تسليط الضوء على ما لم نره بعد. ومن ثم، يتيح لنا نقدنا الحالي لخدمة الإثنوغرافيين الأوائل للإمبراطوية، أو الطبقات المتوسطة الصاعدة، من دون وعي، أن نقوم بدراسات إثنوغرافية أفضل؛ لأنه يمكننا الدفاع عن الأشياء التي لم يتمكّن الإثنوغرافيون من رؤيتها فيما سبق. فما نتعلّمه حول عمل ماتيلدا ستيفنسون، الحسن منه (ملاحظاتها الميدانية المفصلة)، والسيئ (افتراضاتها السابقة التي انطوت ـ بلا وعي ـ على سمات إمبريالية) تساعدنا على تقليد الحَسن، والتخلّي عن السيئ. وميزة الإثنوغرافيا الانعكاسية أنها دائماً ما تسعى إلى توسيع فهمها الذاتي.

مُثل عليا منظمة

لبلوغ نظرةٍ أكثرَ رسمية على القضايا الإبستيمولوجية الواردة هنا، سيفيدنا الانتقال إلى عمل تشارلز ساندرز بيرس (Peirce, 1877; 1955) الذي يحاجج في أن كل علم ما هو إلا نشاط تواصلي مكرّس للبحث عن «الحقيقة». غير أن الحقيقة هنا؛ لا تدرَك بوصفها شيئاً ما موجوداً سلفاً، كغيرها من الحقائق التي يمكن اكتشافها مرة واحدة وللأبد بل، وباستخدام عبارة بيرس (الأكثر غموضاً):

> الحقيقة هي حدوث انسجام بين بيانٍ مجرّدٍ وبين الحد المثالي، الذي تميل عملية البحث إلى أن تستخدمه كمعيار في تحقيق معتقد علمي، وهو الانسجام الذي قد يمتلكه البيان المجرد، بفضل الاعتراف بعدم دقته وأحاديته. وهذا الاعتراف مكوّنٌ أساسٌ من مكوّنات الحقيقة (Peirce, 1934 [1902]: 565-566).

إذا استخدمنا لغة أكثر عصرية، يمكن القول: إن «الحقيقة» لا تتحقق بتأسيس العمل الذي نقوم به على بعض الأسس النظرية، أو المنهجية، الآمنة، فتلك أسس مؤقتة. وكل جيل من المفكرين يُظهِر الأخطاء في أسس أسلافه، منتجاً بذلك ثورات علمية في خضم هذه العملية (Kuhn, 1970; Feyerabend, 1975). والعلم يتضمن ما هو أكثر من مجرد تراكم للحقائق؛ فهو عملية مستمرة من إعادة التفكير في مفاهيم، وعلاقات أساسية. ومن ثَم، فإن الحقيقة دائماً هي شيء ما، بعيد المنال.

إلا أن نمو المعرفة يعتمد على فكرة «الحقيقة»، حتى لو كانت غير قابلة للتحديد. ومن الممكن أن يكون السبب في ذلك فقط؛ أن مجتمع العلماء يعرف أن كل ما يُعتقَد أنه حقيقي الآن، ليس الحقيقة كلها، بل إنه بدلاً من ذلك يحتاج إلى تصحيح. ومن ثم، فإنّ العلماء يختبرون معتقداتهم الحالية، ضد ما يراه المجتمع العلمي ـ في لحظة تاريخية ما ـ على أنه «واقع»، لتحديد قدرة المعتقدات على الصمود أمام التجربة من عدمها. فالمعتقدات التي تصمد تصبح مؤكدة ـ مؤقتاً، أما التي لا تصمد فتُنبَذ، أو تُنحّى جانباً. وما العلم إلا عملية من النبذ المستمر التدريجي لـ«حقائق» مضت، لصالح أخرى «أفضل» منها، ومع ذلك تظل أيضاً مؤقتة. ونعيش في يقين أننا ـ في حال استمرار هذه العملية بما يكفي ـ سنفهم العالم. ولا يتعين علينا الاختيار بين بلدة تيبوزتلان عند ردفليد أو لويس، ولا بين نموذجي كونغ (kung!) عند توماس وشوستاك؛ إذ في اعترافنا بالتمثيلات المختلفة، التي شكلت كل دراسة، يمكننا تعيين بعض حدودها على الأقل، ومن ثَم يمكننا إعادة تشكيل فهْمٍ يتجاوزها كلها.

وتتمثل نقطة بيرس في أن هذه العلمية برمتها، تعتمد على مفهوم «الحقيقة»، على الرغم من أن الحقيقة ـ كـ واقع لا يمكن أبداً أن تتحقق بأي يقين. ومن ثَم، فهي هنا ـ أي «الحقيقة» ـ لا تمثّل هدفاً؛ بل هي مثال منظم. وعلى الرغم من أنها فكرة غير قابلة للإثبات في حد ذاتها، إلا أنها تجعل البحث ممكناً. فاعتناق «الحقيقة» بوصفها مثالاً يكافح العلماء من أجله؛ يعطيهم هدفاً، وفي الوقت نفسه؛ يذكّرهم بأن جميع المحاولات البشرية، تخفق في أهدافها. ولكنه يظل هدفاً مجتمعياً، يتيح للعلماء، بفضل كونه مشتركاً، البناءَ على عمل بعضهم بعضاً[٥].

وبهذا المعنى، تضرب الإثنوغرافيا جذورها بقوة في العلوم. فهي لا

---

(٥) للاطلاع على مناقشة أكثر تفصيلاً عن مفهوم «المُثُل المنظمة» (Regulative Ideals)، انظر: (Spickard, 2002; 2006b). اختصاراً، مع افتقار العلوم الاجتماعية إلى مفهوم «الحقيقة» بوصفه مثالاً منظماً، سيستحيل على أحد إثبات خطأ جزء معين من البحث؛ إذ توفر «الحقيقة» كمثالٍ إمكانيةَ وجود مثل هذا النقد ـ حتى لو أنها غير معروفة في حدّ ذاتها، إلا في ارتباطها تحديداً بالعالم الآخر. وأي أحد يبين عيوب أو حتى ثغرات، في بحث ما، فإنما يحكم ضمنياً عليه بأنه ليس ملائماً ـ ويجعل فكرة وجود بحث غير ملائم أمراً ممكناً.

تسعى للـ«قيام بالأمور على الوجه الصحيح التام»؛ إذ لا يعترف مجتمع الإثنوغرافيين بأفضلية بعض الرؤى الجزئية عن غيرها. أما الإثنوغرافيون الأنثروبولوجيون المعاصرون، فيقرّون بعيوب الطريقة الإمبريالية القديمة في تنفيذ الأعمال. ومن ثَم، فإن المعايير الحالية تُملي عليهم وضع مستويات التمثيل الثمانية عند لاندرز في اعتبارهم، لأنها تُعلّمنا أن الإخفاق فيها يُنتجُ صورة غير دقيقة عن عوالم الأشخاص مصادر المعلومات الاجتماعية.

ولكن يبقى هناك ما يزيد الطين بِلّة هنا. فضمن اعتبارنا هذه المستويات الثمانية المختلفة من التمثيل، هو زعم بأن الإثنوغرافيين لا يعيشون بمستوى أعلى من الأشخاص موضع الدراسة. ففي مكان يضم إثنوغرافيين ذوي معرفة، يدرسون تابعين أقلّ معرفة، تصبح لدينا مجموعات مختلفة من الناس: إثنوغرافيون، وأشخاص مصادر معلومات، وجمهورٌ قارئ؛ جميعهم يمثلون أمام أنفسهم، وأمام بعضهم بعضاً، ما يفعلونه وما يفعله الآخرون. ولا يوجد تمييز ميتافيزيقي بين تمثيلات الإثنوغرافيين حول أنفسهم أمام الأشخاص مصادر معلوماتهم، وبين تمثيلات الأشخاص مصادر المعلومات لأنفسهم أمام الإثنوغرافي (المستويان الأول والرابع). وبالمثل، لا يوجد تمييز ميتافيزيقي بين تمثيلات الإثنوغرافي للأشخاص مصادر معلوماته أمام الجمهور القارئ، وبين تمثيلات الأشخاص مصادر المعلومات للإثنوغرافيين أمام أصدقائهم، أو شركائهم في العمل (المستويان السادس والثاني). وبعيداً عن صناعة النشر ومنتجاتها، فإن جميع هذه التمثيلات متكافئة ـ ونعلمُ جميعاً أن طباعة أي شيء لا تجعله «حقيقة».

ينطوي ما سبق على مساواة جوهرية بين الإثنوغرافي والشخص مصدر المعلومات، تأسيساً على التكافؤ الميتافيزيقي لتمثيلاتهم. وإدراك هذه المساواة؛ يصب في مصلحة الدراسات الإثنوغرافية، على نحو أفضل من عدم إدراكه. وبوضع التمثيل في إطار سلبي، وعدم فهم ديناميات تمثيله يؤدي بالإثنوغرافيين إلى تصور أن صورتهم عن الحياة «السلبية» تغلب على صورة السكان الأصليين. وعلى الرغم من إمكانية صحة هذا الزعم في بعض الحالات، فإن مصداقيته لا تعتمد على ما يُفتَرض أنه العنصر الأكثر تفوقاً، من خارج موقع المراقبة الذي يتميّز به الدارس المتعلم، بل على مدى الدقة، أو العناية التي تُجمع بها الأدلة، وما يصاحب جمعها من استدلال.

ولا يوجد هنا سبب للافتراض سَلَفاً بأن الإثنوغرافيين أكثر توفيقاً في هذا من السكان الأصليين. ولكن، توجد جميع الأسباب التي تجعلنا نفترض أن كلاً من الإثنوغرافيين والسكان الأصليين، ليس لديهم إلا إمكانية وصول جزئي للواقع الاجتماعي متعدد الأوجه.

وقد استجابت الإثنوغرافيا المعاصرة لهذا الوضع؛ بتأسيس، بحكم الواقع، مثالٍ منظم ثانٍ، يحكم التقارير الإثنوغرافية. وهو المعنى الذي يفيد بأن الإثنوغرافي لا بد له من أن يتعامل مع الأشخاص مصادر معلوماته باعتبارهم متساوين. ولا يعني هذا أن «السكان الأصليين» يعرفون تحديداً الأشياء نفسها التي يعرفها الباحثون المختصون. في حين أنهم يعرفون أشياء لا يعرفها الباحثون المختصون، ويجب منح وجهات نظرهم ما تستحقه من ثِقل؛ إذ لا يمكن أن تكون لديهم رؤى عميقة فيما يتعلق بحياتهم الخاصة فحسب، بل إن رؤاهم وبصائرهم في المواجهة الإثنوغرافية نفسها؛ تستحق أن تؤخذ على محمل الجِد. وهناك سلسلة كاملة من السِّيَر العلمية الإثنوغرافية الحديثة (Brown, 2001; Crapanzano, 1980; Herzfeld, 1998) توثق مثل هذه الرؤى «الأصلية»، في سياق توثيقها الإثنوغرافي لأوساطها الاجتماعية.

لقد اكتشف الإثنوغرافيون المعاصرون أن افتراض مثل هذا التكافؤ، يسفِر عن عمل أفضل. وهو يقدم صورة أكثر واقعية عن الحياة الاجتماعية «الأصلية»، مقارنة بما قامت به الإثنوغرافيا الإمبريالية القديمة. ويعمل هذا الافتراض بصورة أشبه بالمثال المنظم الأساس في العلوم ـ ألا وهو «الحقيقة» ـ من ناحية أن «المساواة» هي أيضاً نقطة انطلاق غير قابلة للإثبات، تجعل إجراء البحث ممكناً. كما أن الاعتراف بأن لتمثيلات الإثنوغرافي مكانة تمثيلات السكان الأصليين الميتافيزيقية نفسها، وأن كلتيهما تؤثر فيما يمكننا معرفته، ينتج عنه إثنوغرافيا على نحو أفضل من قائمة الافتراضات القديمة تلك؛ التي تقول إن الغرباء، أو من هُم من الخارج، يمكنهم معرفة الداخليين أفضل مما يعرفون هم أنفسهم. ومن ثم، فإن «المساواة» كمثال منظم تحرّك البحث في الاتجاه الصحيح.

ويوجد بالطبع إثنوغرافيات دينية، تتعامل مع موضوعات بحثها، أو

الأشخاص مصادر معلوماتها بوصفهم متساوين. فثمة كتابان حديثان قاما بعمل بارع بتمثيل ديانة جديدة للطبقة المتوسطة؛ إذ تقارن ويندي كايدج (Cadge, 2005) بين مجتمعين، يدينان بالبوذية من مذهب الثيرافادا (Theravada Buddhist)، أحدهما يتألف من مهاجرين تايلانديين، والآخر من المتأملين البيض من الطبقة المتوسطة العليا. وتستكشف كورتني بندر (Bender, 2003) الحياة الدينية لمتطوعي برنامج وجبات من أجل مرضى الإيدز في نيويورك. وكلاهما يصوّر الديانات المعيشة وسط فئات سكان نخبوية نسبياً؛ فعلى غرار دراسة جودي دايفي (Davie, 1995) عن نساء الطائفة المشيخية، أو عمل وايد كلارك روف (Roof, 1993; 1999) مع جيل الانفجار السكاني بعد الحرب العالمية الثانية، إن مستوى الأشخاص مصادر المعلومات التعليمي ومكانتهم الاجتماعية تجعل من المستحيل اتخاذ الموقف الإمبريالي.

وعلى الرغم من ذلك، نادرة هي الدراسات الإثنوغرافية التي تتميز بالانعكاسية التامة. وقليل جدّاً منها ما يبدد الجدار الزجاجي الذي يفصل الموضوعات البحثية (من جانب)، عن الإثنوغرافي والجمهور (من الناحية الأخرى). وهذا العمل من الصعب كتابته، والأصعب نشره! فقد لاقت كارين براون (Brown, 2001) نجاحاً مع نشرها كتاب **ماما لولا** (*Mama Lola*)(*) وذلك من بعض النواحي بسبب أنها عالمة أنثروبولوجيا (حيث أصبحت الانعكاسية اليوم هي المتوقعة)، تقوم بالتدريس في قسم الدراسات الدينية (حيث التعامل مع المتدينين معاملة جادة أكثر ارتباطاً بمعيار ثقافي). غير أن موضوع الكتاب، يمثل نقطة جاذبية ترويجية: فنستطيع تقريباً أن نسمع جمهور القراء؛ يقولون «سحر أسود في بروكلين؟ لا بد من أن أقرأ عنه!». وهذا لا يعني الشك في نزاهة براون ـ فهي تتمتع بدرجة كبيرة من النزاهة ـ بل لنسلط الضوء على ميول الجمهور المعاصر الثقافية[٦]. وما من شك في

(*) كاهنة السحر الأسود الشهيرة (المترجم).

(٦) سبق أن كتبت حول هذا الموضوع في أماكن أخرى (Spickard, 2003)، بوصفه مستوىً تاسعاً من التمثيل الإثنوغرافي. والوقوف على ما يجذب القراء إلى كتب معينة، وكيف يتلقونها؛ من شأنه أن يخبرنا الكثير حول روعة ثقافتنا ـ وهو جزء مهم في المشروع الإثنوغرافي الانعكاسي. وهذا المستوى من التمثيل ـ على الرغم من ذلك ـ لا يشكل معرفتنا الإثنوغرافية بالطريقة نفسها تحديداً، مثلما تفعل المستويات الأخرى، باستثناء الدرجة التي عندها تظهر الكتابة حول موضوع جذاب اجتماعيّاً في مادة منشورة من الأساس.

أن الدفع الإثنوغرافي في سبيل المساواة ينتج صورة أصدق عن حياة «السكان الأصليين»، لكن تظل الثقافة الأوسع هي الميل إلى ابتياع الكتب لإشباع ما لديها من تلصص ثقافي. ومعاملة الأشخاص مصادر معلوماتنا بوصفهم غرائبيين جذابين، لم تعد أفضل من معاملتهم على أنهم «آخرون» منحرفون، بل الأفضل هو معاملتهم بوصفهم متساوين.

حجرة الدرس المرتكزة على الطالب

خلال السنوات القليلة الماضية؛ خاض علم أصول التربية بدوره عملية تغيير تامة في مستوى التعليم الجامعي في الولايات المتحدة، على الرغم من كونه تغييراً من السهل تفويته، بسبب ما في طبيعة التعليم العالي الأمريكي من انقسام اجتماعي (pillarized) (Calhoun, 1999)، إضافة إلى البرامج التربوية الجديدة للبالغين العاملين. فالجامعات الأمريكية نوعان: **من ناحية أولى،** هناك جامعات بحثية ضخمة، مكرَّسة لإنتاج معرفة جديدة، ولا تولي تدريس ما قبل التخرج اهتماماً يُذكَر. وبعض هذه الكليات؛ أصبحت، في الحقيقة، تقدر المنح الدراسية أكثر حتى من المنشورات الدراسية. ومن الراجح أن ذلك يعود إلى أن مدفوعات المنح تموِّل نصيباً متزايداً من نفقات الجامعة. **ومن ناحية أخرى** هناك نوع آخر من جامعات وكليات «الفنون الحرة» الأصغر التي تشدد على جودة تعليم الطلاب الجامعيين، وفي الاهتمام الذي يحصلون عليه من الأساتذة المتفرغين. وكثير من أموال هذا النوع من الجامعات والكليات، مصدرها التدريس الخصوصي؛ لذا تتنافس على جذب الطلاب دافعي الفواتير الأكثر جدارة بدخولها، وتبرز صورة جديدة من التدريس.

سبق لي أن وصفت ـ في مقامات أخرى ـ التأثير الذي يمارسه البناءُ التربويّ مزدوجُ النموذج، في نقل المعرفة السوسيولوجية داخل نصوص الكتب المرجعية، ولا سيما الصورة التي تنقلها لسوسيولوجيا الدين (Spickard, 1994). فالطفرة الحديثة في النشر الإلكتروني، والتركيز المتزايد في صناعة النشر، والكفاءة المتنامية لسوق الكتب المرجعية المستخدمة، لم تؤدّ إلا إلى التشديد على توحيد مقياس المقرر التعليمي، على مستوى الجامعات البحثية. كذلك فعلت طبيعة سوق العمل بالكليات، القائمة بصورة

متزايدة على الأعمال بالقطعة: نحو ربع تعيينات الكلية الجديدة فقط هي بدوام كامل ومناصب التعيين الدائم (Finkelstein, 2003)، ويفتقد أصحاب الوظائف المؤقتة، في العادة، حرية الإبداع فيما يتعلق بعلم أصول التربية[٧].

يختلف هذا الوضع في جامعات الفنون الحرة، فلا يتوقف الأمر عند مكافأة التدريس؛ بل يرِدُ الحديث عنه على نحو مختلف. فبدلاً من نقل المعرفة تركز أيديولوجية الفنون الحرة على تدريس التفكير النقدي (Paul, 1999)، وتطوير مجتمعات التعلم (Baker, 1999)، وغرس تعلّم مرتكِز على المسؤولية (Aldrich and Lillijord, 1999)، وتوصيل المعرفة إلى «العالم الواقعي» (Newman, 1999). وتتجاوز الابتكارات ـ من بين أمور أخرى ـ النقاشَ بأسلوب الندوة إلى جماعات التعلّم التعاونية (Rau and Heyl, 1990)، وهشاشة هيئة التدريس الهيكلية (Brookfield, 1999)، والانتباه إلى صور الطلاب الشخصية (Powers, 1999). ويؤكد علم أصول التربية في «أيديولوجيته الجديدة» مفاهيم معيّنة مثل «التعلم الفعال» (Neal, 1996)، و«التعلم المرتكز على الطالب» (Stuart, 1997)، في مقابل المقاربات التقليدية «المرتكزة على المعلم». فقد ولى زمن المحاضرة؛ وصار النقاش هو الأسلوب المتوقع. ومثلما يسجل جيمس رنفيلد (Renfield, [n. d.]) ـ أستاذ في لجنة جامعة شيكاغو المعنية بالفكر الاجتماعي ـ في ملاحظته: «إذا قرأت جملة في مجلة **نيوزويك** *Newsweek* تبدأ بـ«مثل كليات كذا وكذا هي مكان لا يحاضر فيه

(٧) يوجد حتى مصطلح هو «freeway flyers» [أشبه في العربية ـ م] بعابري السبيل لأعضاء بدوام جزئي في مدارس مختلفة (بأجور زهيدة)، يهرولون من مدرسة إلى أخرى كي يتمكنوا من تدريس صفوف كافية للوفاء بالتزاماتهم المادية. وهم يستخدمون الكتب المرجعية بوصفها مسألة بقاء؛ في حين أن الصف الإبداعي يتطلب مزيداً من الساعات تفوق ما يمكنهم تكريسه لأي دورة واحدة.

وهذا لا يعني أن التدريس مهمل تماماً في الجامعات البحثية الأمريكية التي يحتوي كثير منها مراكز تدريس مستقرة لتدريب الطلاب المتخرجين. ولا يعني أنه مهمل من السوسيولوجيا المؤسسية، مثلما يبين وجود صحف مثل *Teaching Sociology* (تدريس السوسيولوجيا) وورش العمل التدريسية المتكررة التي تقوم بها (American Sociological Association) (الجمعية السوسيولوجية الأمريكية) والأدلة التدريسية الهائلة.

على الرغم من ذلك، فإن هيكل المكافأة لترويج هيئة التدريس في الجامعات البحثية ووسط السوسيولوجيين ذوي التوجه المؤسسي يوضح أن التدريس لا يثمن عالياً في مثل هذه الأماكن، بينما النشر الأكاديمي والحصول على المنح يحظى بتقييم مرتفع.

الأساتذة. . .»، فلا يهم ما يأتي بعد التنقيط؛ إذ لك أن تطمئن إلى أنها متجاوزة المحاضرة». ويشير رنفيلد إلى أن مسألة نقاشات حجرة الدرس، ليست محل ترحاب من الطلاب جميعاً. فهو وضع يجعلهم معظم الوقت تحت الأضواء، وهو مكان ليس مريحاً لمن لا ينجز واجباته. والدعوة الحالية إلى التدريس المرتكز على الطالب، هي في الحقيقة مدفوعة من المدرس. وبحسب كلمات رينفيلد:

> أظن أن إيماننا بمدى أفضلية ممارسة طريقة النقاش في حجرة الدرس؛ يتضمن ـ من بين أشياء أخرى ـ اعتراضَنا المتأصل على التراتبية، وهو أحد الأشياء الجيدة عن أنفسنا. وأحد الاكتشافات العظيمة لحضارة ما بعد الكلاسيكية، أن لكل روح قيمتها الثمينة؛ وأن كل شخص لديه شيء ليقوله؛ وأن جميعَ الناسِ يستحقون الإنصات. إننا نتحدث عن هذا، عندما نتحدث عن التعلُّم من طلابنا، وهذه إحدى المقولات التي نقر بها نحن معشر المدرسين، دائماً، بنغمة الرضى عن الذات.

يكشف هذا التعليق عن القيم الكامنة وراء الحركة عموماً. فإذا كانت المحاضرة التقليدية، هي نوع من خبرة الاستماع إلى من يتفوقون عنك؛ يخبرونك عن مهارة العمل، فإن النقاش، والتعلم الفعال. . . إلخ هي أصوات المساواة. والقيمة نفسها التي يزعم الإثنوغرافيون المعاصرون أنها مفتاح التقرير الإثنوغرافي الدقيق، هي أيضاً ما يزعمه المدرسون الذين يركزون على الطلاب باعتبارهم أحد المفاتيح الضرورية للتعلم. صحيح أن المدرسين يعرفون أكثر من الطلاب ـ أو على الأقل يعرفون أكثر حول ما يحاولون الخوض فيه داخل حجرة الدراسة[٨]، لكن الطلاب يتعلمون الأفضل. هكذا تسير القصة، عندما يتولون مسؤولية تعلمهم الخاصة، وعندما يعاملهم المدرسون كشخصيات مساوية لهم، مع فارق وحيد، هو أنهم أصغر سناً. لقد تم نقل «الأندراغوجيا» (andragogy) التي سكها مالكولم نولز (Knowles, 1984) ـ والمتطورة أصلاً كنظرية في تعلم الكبار ـ إلى الحياة الجامعية.

---

(٨) بعد الاستماع إلى جماعة من طلابي؛ يرددون كلمات جميع النغمات التي قام بتشغيلها مسؤول البرنامج الموسيقي في جلسة من خمس ساعات، في أحد البارات الأسترالية النائية، اقتنعت بأن الطلاب الأمريكيين لا يعرفون الكثير، حتى لو لم يكونوا يقرؤون مواد المنهج الدراسي كاملةً.

ومن الناحية السوسيولوجية، يبدو لهذا معنى طبَقيٌّ معين؛ فالتعليم الأمريكي العام، تطور في الأصل لإعداد طبقة العمال المهاجرين للعمل في المصانع. وقد علّمت المدارسُ ـ تحت توجيه المدرسين ـ الطلابَ «الحضور والجلوس والسكوت». وهي تحديداً المهارات التي يحتاجون إليها في مكان العمل التراتبي. واستمر «رجُل المنظمة» من الطبقة المتوسطة (Whyte, 1956)، في تكريس هذه المهارات على المستوى الجامعي، مستخدماً إياها للإبقاء على حياة المؤسسة التعليمية، التي كانت على درجة من التراتبية تماثل المصنع تماماً. ولا يزال المنهج الخفي للجامعات البحثية (Snyder, 1973) يدرّب عامة الطلاب على هذه الحياة؛ ويبدو أن تجنب هذا المنهج الانخراط في التدريس يؤدي دوراً اجتماعياً «مفيداً».

وعلى الرغم من ذلك، كان هناك تغييران رئيسان في النظام الطبقي الأمريكي، منذ الحرب العالمية الثانية. **الأول**؛ كان فيمن شكّلوا طبقة متوسطة جديدة من العمال المتعلمين في الجامعات (Bensman and Vidich, 1971)، وهم من تولّوا وظائف في الشركات الكبرى. **الثاني**؛ أفرغ هذه الطبقة من محتواها، وجعلها في موقع أقل أماناً (Ehrenreich, 1989; 2005). فوظائف الطبقة العاملة، ذات الرواتب الجيدة، شهدت انحداراً، مَثَلُها في ذلك مَثَلُ التعيين مدى الحياة في جميع الصناعات. ومثلما تشير بيث روبن (Rubin, 1995)، فقد أُجبر العامل على أن يصبح «مرناً». فهؤلاء العمال الذين على عِلم بكيفية المحافظة على أنفسهم ـ «مرنين دينامياً» ـ يمكنهم خلق عدة مهن جديدة، على مدار الحياة، وكذلك يستطيعون المحافظة على مكانتهم الطبقية؛ أما «المرنون استاتيكياً»، فيفتقدون تلك المهارات، ومن ثَم فهم من الضعف بما يجعلهم يسقطون.

يدرس «التعلم الموجه عبر الطلاب» تحديداً، تلك المهارات المطلوبة للمرونة الدينامية. وهو صراحة يدرس إدارة الذات، والمبادرة الفردية، والعمل الجماعي، والمسؤولية عن تعليم المرء لنفسه. وهي المهارات التي يستخدمها المهنيون الموجهون لذاتهم، من ذوي المكانة المرتفعة: أطباء، ومحامون، وبالطبع أساتذة جامعيون. وقد شهد سوق هذه المهارات نمواً، مع زيادة إسناد أعمال الإدارة، من المستوى المتوسط، إلى استشاريين مستقلين، فضلاً عن الحاجة إلى إعادة التدريب في منتصف المسار المهني،

حتى وسط المتعلمين. وأصبح «التدريب على التعلم مدى الحياة»، هو الشعار التربوي الجديد.

يمكن لألمع الطلاب في المرحلة الجامعية تحديداً، أن يوجّهوا تعليمهم أنفسهم أينما كانوا، حتى في أكبر الجامعات. ولا تروق كليات الفنون الحرة إلا للامعين، من لا يُحسنون التعامل مع الحشود العامة التي لا تشعرك بشخصية أو تميز، من يحتاجون إلى اهتمام زائد لتحقيق النجاح. كما أن آباء الطبقة المتوسطة الأمريكية، على استعداد لـ«شراء» عمل المستقبل لأبنائهم وبناتهم، بدفع رسوم دراسة باهظة، تفرضها مثل هذه الكليات. وأيديولوجيتها التربوية «الموجِّهة للطلاب»، تربيهم على الاستقلال؛ وتؤهلهم وتؤهل ملفاتهم المستقبلية للتوظيف، على الرغم من أنها لم تكن أبداً نية المؤدلجين.

ويفيد التزام الإثنوغرافيين المعاصرين بالمساواة مع الأشخاص مصادر المعلومات، في مثال منظم فعلي، يضمن معرفة قوية. وبالمثل، فإن تعليم الفنون الحرة المعاصرة، تلتزم بمبدأ المساواة بين الطالب ـ المدرس؛ لأن «لكل روح قيمتها الثمينة» و«جميع الناس لديهم شيء يقولونه» (Renfield, [n. d.]). والسؤال هنا: هل تُمَارس مثل هذه الالتزامات فعلياً، أم هي مجرد جزء من تيار ثقافي شائع؟

خط ديني مماثل

يبدو غريباً بعض الشيء، ذلك التحول إلى الدين؛ كي ندلل على هذه المسألة. وعلى كل حال، وكما هو معروف؛ تعد السوسيولوجيا السائدة، الراسخة في نموذج العلمنة، الدين من الماضي. فما الذي يمكن لنظرةٍ على الديانات أن تحققه من مساعدة؟

مثلما كتبت في مقامات أخرى (Spickard, 2006a; 2006c)، يروي سوسيولوجيو الدين ستَ قصص مختلفة، عما يحدث للدين في العصر الحديث. فمنظّرو العلمنة يقولون: إنه ينحدر؛ ومراقبو الحق المسيحي الجديد والإسلام الراديكالي، يقولون: إنه أصبح سياسياً أكثر من ذي قبل؛ ومنظّرو السوق يقولون: إنه يغيّر شكله استجابة لقوى السوق؛ وهكذا

دواليك. ومن بين هذه السرديات الست، توجد قصة حول الفردانية الدينية، وهي تركز باختصارٍ على تحول القوة من رجال الدين إلى عامة الناس، في الديانات الأوروبية الأمريكية ـ أي التحول من تراتبيةٍ إلى المساواة في الحيز الديني. مثلما صغتُها أنا وماغواير (McGuire):

> تمضي القصة على هذا النحو: في الماضي تمحورت الديانات حول الحياة الكنسية. فعضوية الناس في كنيسة أو أخرى، كانت إلى حد كبير تنبئ بمعتقداتهم وأفعالهم، وذلك لأنهم نشؤوا، جزئياً، وسط حزمة مؤسسية من المعتقدات والممارسات؛ تابعة للكنيسة... أما الآن... فقد نما التنوع الديني، ليس فيما بين الكنائس فحسب، بل داخل الكنيسة الواحدة. **فقد كان معظم الناس فيما مضى، يقبلون ما يقوله قادتهم، واليوم يطالبون بحق اتخاذ القرار لأنفسهم: فيما يخص معتقداتهم الجوهرية، وكذلك بقية التفاصيل**. وما عادوا يشعرون بأنهم مجبرون على تغيير مجتمعاتهم الدينية، عندما يغيرون رؤاهم الدينية. ومن ثَم، فإن التدين الرسمي وغير الرسمي، خارجان عن السيطرة، مع تنامي أهمية الأول (Spickard and McGuire, 2002: 292) (التشديد على كلمات بعينها من عندي ولم يكن في المرجع المذكور).

وبتعقبهما هذا التحول على المستوى الطائفي، يشير كلّ من روف وماكيني (Roof and McKinney, 1987) إلى «نزعة تطوعية جديدة» أمريكية؛ بمقتضاها يطالب الأفرادُ بالحق في تحديد اختياراتهم الدينية الخاصة. كذلك استكشف روف (Roof, 1993)، وروف وغش (Roof and Gesch, 1995) هذه الثيمة وسط جيل الانفجار السكاني، ما بعد الحرب العالمية الثانية. وقد بينت هيرفيو ليجيه (Hervieu-Léger, 1999: 196 ff.) كيف يمارس أعضاء الكنيسة الأوروبية الآن «الدين حسب الطلب» (religion à la carte) مولين انتباهاً أقلّ فأقلّ للسلطات التنظيمية. وقد رأى ريس (Riis, 1994) تشديداً مماثلاً على الاستقلالية الفردية في الدول الاسكندنافية «المتعلمِنة». ويشير أورسي (Orsi, 2005) إلى أن التمييز الشائع ـ في الولايات المتحدة ـ بين ما هو «روحاني»، وما هو «ديني»؛ يتضمن مجرد نسبة الاختيار الفردي «الجيد» إلى النوع الأول، والاختيار «السيئ» من تسلطية تنظيمية، إلى النوع الثاني.

تتمثل المسألة هنا، في أن الدين يبدو كما لو أنه قد أصابته العدوى من قيم المساواة نفسها، التي شكلت التفكير الإثنوغرافي والتربوي الحديث؛ على الأقل في تفسيرات مجموعة من سوسيولوجيي الدين، المختبِرِين لتياراتٍ دينية أوروبية وأمريكية معينة. فضلاً عن ذلك، فإن من وقفوا في صف الاختيارات الدينية الفردية، ينتمون إلى الطبقات الاجتماعية نفسها، مثل المدافعين عن المساواة الإثنوغرافية والتربوية: المتعلمون، والنخبويون نسبياً، والمتحررون سياسياً، والطبقات المتوسطة الجديدة، المناهضة للتسلط (Hout and Fischer, 2002). والأصوليون لا يدافعون عن التربية المرتكزة على الطالب، ولا يعتنقون النسبية الثقافية، بل على العكس تماماً: هم يسعون للعودة إلى سلطة التقاليد (في الغالب متخيلة)، بوصفها مصدراً للاستقرار الاجتماعي، والأخلاقي. كذلك الجهاديون لا يصرون على الخيار الديني الشخصي، أو التربوي[٩] (على الرغم من عدم وجود فكرة لدينا عن كيفية ممارستهم للإثنوغرافيا، لو كانوا في الأساس يمارسونها).

ألا يمكن أن تكون القوى الثقافية نفسها، هي مصدر دعم الدوافع الثلاثة المساواتية: الإثنوغرافيا، وعلم التربية، والدين؟ ربما تكون؛ على الرغم من أنه يمكن لفلسفة بيرس (Peirce) في العلوم، أن تذكرنا بأن المساواة المحرَّض عليها ثقافياً، لا تجعل من الإثنوغرافيا الموجهة بالمساواة خطأً. لكن ماتيلدا ستيفنسون، لم تعتقد هي أيضاً أن ممارستها الإثنوغرافيا خطأ، على الرغم من رؤيتنا الواضحة الآن عن قضاياها الضيقة، المرتبطة بالزمن. ومن السهل - والرخيص بعض الشيء - توضيحُ مدى حضور الطابع الأمريكي فيما يتعلق بسوسيولوجيا الاختيار عند التعامل مع الديانات بأدوات الأسواق. ومن ثَم تخيل عالمنا الخاص كمقياس للكون، مثلما تخيل الإمبرياليون - في القرن التاسع عشر - أنفسهم وكأنهم قمة التطور الاجتماعي. ومن الأصعب بعض الشيء - لكنه أكثر دقة - الاعترافُ بكيفية أن «العلم» الإثنوغرافي تشكل لدينا بفضل التزامنا الخاص بالمساواة. فهل نحن مختلفون في شيء عن الإثنوغرافيين أتباع مدرسة شيكاغو، الذين سعَوا

---

(٩) من ناحية أخرى يدفع كلٌّ من بيتر كلارك (Clarke, 2006: chap. 7) وأوليفييه روي (Roy, 2004) أن الإسلاميين، مثل الليبراليين، يؤكدون أهمية الاستدلال الفردي.

إلى إعادة تقديم المهاجرين الفقراء، في إطار تأملاتهم لأنفسهم؟ فجُلُّ التفكير الإثنوغرافي المعاصر، يتخيل أن الإثنوغرافيين الإمبرياليين، هم وحدهم فحسب، من فشلوا في تجنب التحيُّزات الثقافية غير المعترَف بها. وهو تخيُّل في غاية السوء.

المراجع

Adriance, Madeleine Cousineau (1995). *Promised Land: Base Christian Communities and the Struggle for the Amazon*. Albany, NY: State University of New York Press.

Aho, James A. (1990). *The Politics of Righteousness: Idaho Christian Patriotism*. Seattle: University of Washington Press.

Aldrich, Howard, and Solve Lillijord (1999). "Stop Making Sense! Why Aren't Universities Better at Promoting Innovative Teaching?." in: Bernice A. Pescosolido and Ronald Aminzade (eds.), *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 301-308.

Ammerman, Nancy T. (1987). *Bible Believers: Fundamentalists in the Modern World*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Appiah, Kwame Anthony (2000). "Dancing with the Moon: A Review of In *the Arms of Africa: The Life of Colin M. Turnbull* by Richard Grinker." *New York Review of Books*: 16 November, pp. 55-59.

Asad, Talal (ed.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Baer, Hans A. (1984). *The Black Spiritual Movement: A Religious Response to Racism*. Knoxville, Tenn.: University of Tennessee Press.

Baker, Paul (1999). "Creating Learning Communities: The Unfinished Agenda." in: Bernice A. Pescosolido and Ronald Aminzade (eds.). *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, pp. 95-109.

Barker, Eileen (1984). *The Making of a Moonie: Choice or Brainwashing?* Oxford: Blackwell Publishers.

Bateson, Gregory (1958). *Naven*. Palo Alto, CA: Stanford University Press.

Beckford, James A. (1975). *The Trumpet of Prophecy: A Sociological Study of Jehovah's Witnesses*. New York: John Wiley and Sons.

Behar, Ruth, and Deborah Gordon (eds.) (1995). *Women Writing Culture*. Berkeley, CA: University of California Press.

Bender, Courtney (2003). *Heaven's Kitchen: Living Religion as God's Love We Deliver*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Bensman, Joseph, and Arthur J. Vidich (1971). *The New American Society: The Revolution of the Middle Class*. Chicago, IL: Quadrangle Books.

Birckhead, Jim (1997). "Reading "Snake Handling": Critical Reflections." in: Stephen D. Glazier (ed.). *Anthropology of Religion: A Handbook*. Westport, Conn.: Greenwood Press, pp. 19-84.

________ (2002). ""There's Power in the Blood": Writing Serpent Handling as Everyday Life." in: James V. Spickard [et al.]. (eds.). *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*. New York: New York University Press, pp. 134-145.

Brasher, Brenda (1998). *Godly Women: Fundamentalism and Female Power*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Brookfield, Stephen (1999). "Building Trust with Students." in: Bernice A. Pescosolido and Ronald Aminzade (eds.). *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, pp. 447-454.

Brown, Dee (1970). *Bury My Heart at Wounded Knee: An Indian History of the American West*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

Brown, Karen McCarthy (2001). *Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn*. Updated and expanded ed. Berkeley, CA: University of California Press.

Cadge, Wendy (2005). *Heartwood: The First Generation of Theravada Buddhism in America*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Calhoun, Craig (1999). "The Changing Character of College: Institutional Transformation in American Higher Education." in: Bernice A. Pescosolido and Ronald Aminzade (eds.). *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, pp. 9-31.

Chancellor, James D. (2000). *Life in the Family: An Oral History of the Children of God*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Clarke, Peter (2006). *New Religions in Global Perspective*. London: Routledge.

Clifford, James, and George E. Marcus (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.

Coleman, Simon (2000). *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*. Cambridge, CA: Cambridge University Press.

Crapanzano, Vincent (1980). *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Davidman, Lynn (1991). *Tradition in a Rootless World: Women Turn to Orthodox Judaism*. Berkeley, CA: University of California Press.

Davie, Jodie Shapiro (1995). *Women in the Presence: Constructing Community and Seeking Spirituality in Mainline Protestantism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Deegan, Mary Jo (1986). *Jane Addams and the Men of the Chicago School, 1892-1918*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Dollard, John (1957 [1937]). *Caste and Class in a Southern Town*. New York: Doubleday.

Drake, St. Clair, and Horace R. Cayton (1945). *Black Metropolis: A Study of Negro Life in a Northern City*. New York: Harcourt Brace and Company.

Ehrenreich, Barbara (1989). *Fear of Falling: The Inner Life of the Middle Class*. New York: Pantheon Books.

________ (2005). *Bait and Switch: The (Futile) Pursuit of the American Dream*. New York: Metropolitan Books.

Evans-Pritchard, Edward E. (1969 [1940]). *The Nuer*. New York: Oxford University Press.

Feder, Shoshanah (1998). *Passing Over Easter: Constructing the Boundaries of Messianic Judaism*. Walnut Creek, CA: AltaMira Press.

Fetterman, David M. (1998). *Ethnography Step by Step*. 2nd ed. Newbury Park, CA: Sage Publications. (Applied Social Research Methods Series; 17)

Feyerabend, Paul (1975). *Against Method*. London: Verso.

Fichter, Joseph (1951). *Dynamics of a City Church*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Finkelstein, Martin (2003). "The Morphing of the American Academic Profession." *Liberal Education*: vol. 89, no. 4, pp. 6-15.

Geertz, Clifford (1973). "Thick Description: Towards an Interpretive Theory of Culture." in: Clifford Geertz (ed.). *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, pp. 3-30.

________ (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.

________ (1998). "Deep Hanging Out." *New York Review of Books*: 22 October, pp. 69-72.

Goldman, Marion S. (1999). *Passionate Journeys: Why Successful Women Joined a Cult*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

Gramsci, Antonio (1992 [1949]). *The Prison Notebooks*, trans. J. A. Buttigieg and A. Callari. New York: Columbia University Press.

Harding, Susan Friend (1987). "Convicted by the Holy Spirit: The Rhetoric of Fundamental Baptist Conversion." *American Ethnologist*: vol. 14, no. 1, pp. 167-181.

________ (2000). *The Book of Jerry Falwell: Fundamentalist Language and Politics*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Hervieu-Léger, Danièle (1999). *Le Pèlerin et le Converti: La Religion en Mouvement*. Paris: Flammarion.

Herzfeld, Michael (1998). *Portrait of a Greek Imagination: An Ethnographic Biography of Andreas Nenedakis*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Hout, Michael, and Claude S. Fischer (2002). "Why More Americans Have No Religious Preference: Politics and Generations." *American Sociological Review*: vol. 67, April, pp. 165-190.

Hymes, Dell (ed.) (1969). *Reinventing Anthropology*. New York: Random House.

Ingersoll, Julie (2003). *Evangelical Christian Women: War Stories in the Gender Battles*. New York: New York University Press.

James, Allison, Jenny Hockey, and Andrew Dawson (eds.) (1997). *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. New York: Routledge.

Knowles, Malcolm (1984). *Andragogy in Action*. San Francisco: Jossey-Bass.

Komarovsky, Mirra (1964). *Blue-Collar Marriage*. New York: Random House.

Konner, Melvin (2007). "Dim Beginnings." *New York Review of Books*: 1 March, pp. 26-29.

Kostarelos, Frances (1995). *Feeling the Spirit: Faith and Hope in an Evangelical Black Storefront Church*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.

Kotlowitz, Alex (1991). *There Are No Children Here: The Story of Two Boys Growing Up in the Other America*. New York: Doubleday.

Kuhn, Thomas S. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. enlarged. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Landres, J. Shawn (2002). "Being (in) the Field: Defining Ethnography in Southern California and Central Slovakia." in: James V. Spickard [et al.] (eds.). *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*. New York: New York University Press, pp. 100-112.

Levitt, Peggy (2001). *The Transnational Villagers*. Berkeley, CA: University of California Press.

Lewis, Oscar (1951). *Life in a Mexican Village: Tepoztán Restudied*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

Liebow, Elliot (1967). *Tally's Corner: A Study of Negro Streetcorner Men*. Boston: Little, Brown and Company.

________ (1993). *Tell Them Who I Am: The Lives of Homeless Women*. New York: Free Press.

Lofland, John (1966). *Doomsday Cult: A Study of Conversion, Proselytization, and Maintenance of Faith*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

________ [et al.] (2005). *Analyzing Social Settings: A Guide to Qualitative Observation and Analysis*. 4th ed. Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company.

McAlister, Elizabeth (2002). *Rara!: Vodou, Power, and Performance in Haiti and its Diaspora*. Berkeley, CA: University of California Press.

McFeely, Eliza (2001). *Zuni and the American Imagination*. New York: Hill and Wang.

Mooney, James (1896). *The Ghost Dance Religion and the Sioux Outbreak of 1890*. Washington: Bureau of American Ethnology. (Technical Report 14, II)

Neal, Ed (1996). "Active Learning Beyond the Classroom." POD Network Teaching Excellence Essay Series. University of Chicago Center for Teaching and Learning; <http://teaching.uchicago.edu/pod/neal.html>; (Retrieved 26 Februry 2007).

Neitz, Mary Jo (1987). *Charisma and Community: A Study of Religious Commitment within the Catholic Charismatic Renewal*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.

Nelson, Timothy J. (2004). *Every Time I Feel the Spirit: Religious Experience and Ritual in an African American Church*. New York: New York University Press.

Newman, David M. (1999). "Three Faces of Relevance: Connecting Disciplinary Knowledge to the "Real World"." in: Bernice A. Pescosolido and Ronald Aminzade (eds.). *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, pp. 309-317.

Orsi, Robert A. (1996). *Thank You St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes*. New Haven, CT: Yale University Press.

_______ (2005). "Snakes Alive: Religious Studies between Heaven and Earth." in: Robert A. Orsi. *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, NJ: Princeton University Press, pp. 177-204.

Park, Robert Ezra, R. D. McKenzie and Ernest Burgess (1925). *The City: Suggestions for the Study of Human Nature in the Urban Environment*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Paul, Richard (1999). "Critical Thinking, Moral Integrity, and Citizenship: Teaching for Intellectual Virtues." in: Bernice A. Pescosolido and Ronald Aminzade (eds.). *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, pp. 128-136.

Peirce, Charles Sanders (1877). "The Fixation of Belief." *Popular Science Monthly*: vol. 12, November, pp. 1-15.

_______ (1934 [1902]). "Truth and Falsity and Error." in: *Collected Papers of Charles Sanders Peirce, vol. 5*. Edited by Charles Hartshorne and Paul Weiss, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 565-573.

_______ (1955). *Philosophical Writings of Peirce*. ed. J. Buchler. New York: Dover Publications, Inc.

Pope, Liston (1958). *Millhands and Preachers: A Study of Gastonia*. Oxford: Oxford University Press.

Powers, Gerald T. (1999). "Teaching and Learning: A Matter of Style?." in: Bernice A. Pescosolido and Ronald Aminzade (eds.). *The Social Worlds of Higher Education: Handbook for Teaching in a New Century*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, pp. 435-446.

Rau, William, and Heyl, Barbara (1990). "Humanizing the Classroom: Collaborative earning and Social Organization among Students." *Teaching Sociology*: vol. 18, pp. 141-155.

Redfield, Robert (1930). *Tepoztlan, a Mexican Village: A Study of Folk Life*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Renfield, James [n. d.]. "On the Discussion Class." University of Chicago Center for Teaching and Learning; <http://teaching.uchicago.edu/tutorial/renWeld.shtml>; (retrieved 26 February 2007).

Riis, Ole (1994). "Patterns of Secularisation in Scandinavia." in: Thorleif Pettersson and Ole Riis (eds.). *Scandinavian Values*. Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, pp. 99-128.

Rochford, E. Burke Jr. (1985). *Hare Krishna in America.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Roof, Wade Clark (1993). *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation.* San Francisco: Harper.

_______ (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion.* Princeton, NJ: Princeton University Press.

_______ and Lyn Gesch (1995). "Boomers and the Culture of Choice: Changing Patterns of Work, Family, and Religion." in: Nancy T. Ammerman and Wade C. Roof (eds.). *Work, Family, and Religion in Contemporary Society.* New York: Routledge, pp. 61-80.

_______ and William McKinney (1987). *American Mainline Religion: Its Changing Shape and Future.* New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Roy, Olivier (2004). *Globalized Islam: The Search for a New Ummah.* New York: Columbia University Press.

Rubin, Beth (1995). *Shifts in the Social Contract: Understanding Change in American Society.* Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Said, Edward W. (1978). *Orientalism.* New York: Pantheon Books.

_______ (1985). "Orientalism Reconsidered." in: Francis Barker [et al.] (eds.). *Europe and Its Others, vol. 1.* Colchester: University of Essex, pp. 14-27.

_______ (1993). *Culture and Imperialism.* New York: Alfred A. Knopf.

Schensul, Jean J., and Margaret D. LeCompte (eds.) (1999). *Ethnographer's Toolkit.* Lanham, MD: Altamira Press. 7 vols.

Seeley, John R., Alexander Sim and Elizabeth W. Loosely (1956). *Crestwood Heights: A Study of the Culture of Suburban Life.* New York: Basic Books.

Shaffir, William B. (1974). *Life in a Religious Community: Lubavitcher Chassidim in Montreal.* Toronto: Holt, Rinehart and Winston.

Shostak, Marjorie (1983). *Nisa: The Life and Words of a!Kung Woman.* New York: Vintage Books.

Snyder, Benson R. (1973). *The Hidden Curriculum.* Cambridge, MA: MIT Press.

Spickard, James V. (1994). "Texts and Contexts: Recent Trends in the Sociology of Religion as ReXected in American Textbooks." *Social Compass*: vol. 41, no. 3, pp. 313-328.

Spickard, James V. (2002). "On the Epistemology of Post-Colonial Ethnography." in: James V. Spickard, Shawn Landres, and Meredith B. McGuire (eds.). *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion.* New York: New York University Press, pp. 237-252.

________ (2003). "Slow Journalism? Ethnography as a Means of Understanding Religious Social Activism." PPRES Working Papers 36, <http://www.wcWareligionproject.org/rsrchpapsum.asp?ID¼721>; (retrieved 26 February 2007).

________ (2006a). "Narrative Versus Theory in the Sociology of Religion: Five Stories of Religion's Place in the Late Modern World." in: James A. Beckford and J. Walliss (eds.). *Religion and Social Theory: Classical and Contemporary Debates*. London: Ashgate Publishers, pp. 163-175.

________ (2006b). "Post-Colonial or After Colonialism? Reflections on the Politics and Faiths of Social-Scientific Theorizing." Conference paper presented 29 July at the World Congress of Sociology, Durban, South Africa. Conference Proceedings (CD-ROM) available from the International Sociological Association.

________ (2006c). "What is Happening to Religion? Six Visions of Religion's Future." Nordic *Journal of Religion and Society*: vol. 19, no. 1, pp. 13-28.

________ and Meredith B. McGuire (2002). "Four Narratives in the Sociology of Religion." in: Meredith B. McGuire (ed.). *Religion: The Social Context*. Belmont, CA: Wadsworth, pp. 285-300.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). "Can the Subaltern Speak?." in: Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign, Ill.: University of Illinois Press, pp. 271-316.

Spradley, James P. (2000 [1970]). *You Owe Yourself a Drunk: An Ethnography of Urban Nomads*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

Stuart, A. (1997). "Student-Centered Learning." *Learning*: vol. 26, September-October, pp. 53-56.

Thomas, Elizabeth Marshall (1959). *The Harmless People*. New York: Vintage Books.

________ (2006). *The Old Way: A Story of the First People*. New York: Farrar, Straus and Giroux.

Tipton, Steven M. (1982). *Getting Saved From the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*. Berkeley, CA: University of California Press.

Turnbull, Colin (1972). *The Mountain People*. New York: Simon and Schuster.

Tweed, Thomas A. (1997). *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*. Oxford: Oxford University Press.

Van Maanen, John, and Laurent, André (1993). "The Flow of Culture: Some Notes on Globalization and the Multinational Corporation." in: Sumantra Ghoshal and D. Eleanor Westney (eds.). *Organization Theory and the Multinational Corporation*. New York: St Martin's Press, pp. 275-312.

Vidich, Arthur J., and Joseph Bensman (1968). *Small Town in a Mass Society: Class, Power, and Religion in a Rural Community*. Rev. ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Warner, R. Stephen (1988). *New Wine in Old Wineskins: Evangelicals and Liberals in a Small-Town Church*. Berkeley, CA: University of California Press.

________ and Judith G. Wittner (eds.) (1998). *Gatherings in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*. Philadelphia: Temple University Press.

Warner, W. Lloyd, and Paul S. Lunt (1941). *The Social Life of a Modern Community*. New Haven, CT: Yale University Press.

Whyte, William Foote (1943). *Street Corner Society: The Social Structure of an Italian Slum*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Whyte, William H. (1956). *The Organization Man*. New York: Simon and Schuster.

Woldemikael, Tekle Mariam (1989). *Becoming Black American: Haitians and American Institutions in Evanston*, Illinois. New York: AMS Press.

قراءات مقترحة

Asad, Talal (ed.) (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca Press.

Behar, Ruth, and Deborah Gordon (eds.) (1995). *Women Writing Culture*. Berkeley, CA: University of California Press.

Birckhead, Jim (1997). "Reading "Snake Handling": Critical Reflections." in: Stephen D. Glazier (ed.). *Anthropology of Religion: A Handbook*. Westport, Conn.: Greenwood Press.

Clifford, James, and George E. Marcus (eds.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.

Geertz, Clifford (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Hervieu-Léger, Danièle (1999). *Le Pèlerin et le Converti: La Religion en Mouvement*. Paris: Flammarion.

James, Allison, Jenny Hockey, and Andrew Dawson (eds.) (1997). *After Writing Culture: Epistemology and Praxis in Contemporary Anthropology*. New York: Routledge.

McGuire, Meredith B. (2007). *Lived Religion*. New York: Oxford University Press.

Pescosolido, Bernice A., and Ronald Aminzade (eds.) (1999). *The Social Worlds of Higher Education*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press.

Roof, Wade Clark (1999). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Spickard, James V., J. Shawn Landres and Meredith B. McGuire (eds.) (2002). *Personal Knowledge and Beyond: Reshaping the Ethnography of Religion*. New York: New York University Press.

Van Maanen, John (1988). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

هذا الكتاب

المَرجِع
في سوسيولوجيا الدّين
كتاب أكسفورد



يعتمد هذا الكتاب على خبرة فريق دولي من العلماء حيث يساهم في مدّ الباحثين بفرصة التفكير نقدياً في قضايا طالما ناقشتها سوسيولوجيا الدين، وتقديم قضايا أخرى وثيقة الصلة لكنها لم تحظ بالبحث الكافي، مع الأخذ بالاعتبار تضمينات التخصّص المعرفي الفرعي من سوسيولوجيا الدين لقضايا أخرى بدأت في الظهور في وقت حديث نسبيّاً. يبحث هذا الكتاب في الدين والروحانية ومدى تأثيرهما في السياسة والثقافة والتربية والصحة في عالمنا المعاصر. وقد ظلّ الاعتقاد أيضاً بأنّ ما يسمّى القضايا الراسخة أو المعيارية التي شغلت سوسيولوجيا الدين قد خضعت لتغيّرات ولم تعد هي تحديداً الأنواع نفسها من القضايا مثلما كانت عند مناقشتها أول مرة، وذلك بحسب ما تشير إليه بوضوح فصول هذا المرجع.

وفي حين أنّ كتاباً بمثل هذا الحجم لا يُتأمل منه تناول جميع القضايا التي قد يرغب سوسيولوجيو الدين في الخوض فيها، إلا أن بعض الموضوعات التي تبدو ظاهرياً غائبة، تظهر في صورة خفية وضمنية، وبعضها مما نال معالجة مباشرة قد ألمّ بها المساهمون مرات ومرات. فمن الجدير بالذكر أن المشاركين اجتمعوا ليؤكدوا العلاقات المعقدة بين الدين وجوانب الحياة من البحث العلمي إلى القانون، ومن البيئة إلى الفن، ومن الموسيقى إلى العلوم المعرفية، ومن الجريمة إلى الرعاية الصحية المؤسسية وأكثر من ذلك.

الثمن: ٥٠ دولاراً
أو ما يعادلها
(مجلدان)

ISBN 978-614-431-201-8



الشبكة العربية للأبحاث والنشر
المكتب الرئيسي - بيروت
هاتف: ٠٠٩٦١١٧٣٩٨٧٧ - ٠٠٩٦١٧١٢٤٧٩٤٧
E-mail: info@arabiyanetwork.com